

Handbuch Angewandte Ethik

R a l f S t o e c k e r
C h r i s t i a n N e u h ä u s e r
M a r i e - L u i s e R a t e r s
(H r s g .)

J.B.METZLER



J.B.METZLER

Herausgegeben
von Ralf Stoecker,
Christian Neuhäuser
und Marie-Luise Raters

Unter Mitarbeit
von Fabian Koberling

Handbuch Angewandte Ethik

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Die Herausgeber

Ralf Stoecker ist Professor für Angewandte Ethik an der Universität Potsdam.

Christian Neuhäuser, Dr., ist Akademischer Rat am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum.

Marie-Luise Raters, PD Dr., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Universität Potsdam.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02303-2

ISBN 978-3-476-05320-6 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-476-05320-6

© 2011 Springer-Verlag GmbH Deutschland

Ursprünglich erschienen bei

J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung

und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2011

www.metzlerverlag.de

info@metzlerverlag.de

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhalt

Vowort	IX	7. Moralische Empfindungen und Intuitionen (<i>Dieter Birnbacher</i>)	116
I. Einleitung	1	8. Verantwortung (<i>Christian Neuhäuser</i>) ..	120
II. Der moraltheoretische und religiöse Hintergrund der Angewandten Ethik		9. Tun, Unterlassen und das Prinzip der Doppelwirkung (<i>Ralf Stoecker</i>)	126
1. Grundkategorien moralischer Bewertung (<i>Reinold Schmücker</i>)	13	10. Schuld und Verdienst (<i>Reinold Schmücker</i>)	131
2. Argumentationsstrukturen in der Angewandten Ethik (<i>Holm Tetens</i>)	18	11. Eigentum und Verteilungsgerechtigkeit (<i>Christoph Horn</i>)	135
3. Prinzipienethik (<i>Marcus Düwell</i>)	23	12. Toleranz und Solidarität (<i>David P. Schweikard</i>)	143
4. Verfahrensethik (<i>Micha H. Werner</i>) ...	27	13. Natürlich / künstlich (<i>Dieter Birnbacher</i>)	148
5. Vertragstheoretische Ethik (<i>Herlinde Pauer-Studer</i>)	32	IV. Die Bereichsethiken	
6. Konsequentialistische Ethik (<i>Jörg Schroth</i>)	37	1. Politische Ethik (<i>Robin Celikates</i> und <i>Christian Neuhäuser</i>)	153
7. Deontologische Ethik (<i>Thomas Schmidt</i>)	43	2. Rechtsethik (<i>Detlef Horster</i>)	156
8. Tugendethik (<i>Thomas Schramme</i>)	49	3. Wirtschaftsethik (<i>Christian Neuhäuser</i>)	160
9. Gefühls- und Mitleidsethik (<i>Marie-Luise Raters</i>)	53	4. Forschungs- und Wissenschaftsethik (<i>Matthias Maring</i>)	165
10. Feministische Ethik (<i>Marie-Luise Raters</i>)	57	5. Technikethik (<i>Christoph Hubig</i>)	170
11. Sozialistische Ethik (<i>Marco Iorio</i>)	60	6. Medizinische Ethik (<i>Ralf Stoecker</i>)	176
12. Christliche Ethik (<i>Rupert M. Scheule</i>) ..	64	7. Neuroethik (<i>Michael Pauen</i>)	182
13. Jüdische Ethik (<i>Susanne Talabardon</i>) ..	69	8. Natur- und Umweltethik (<i>Angelika Krebs</i>)	187
14. Islamische Ethik (<i>Thomas Eich</i>)	75	9. Tierethik (<i>Johann S. Ach</i>)	192
15. Buddhistische Ethik (<i>Jens Schlieter</i>)	78	10. Sportethik (<i>Christoph Hübenthal</i>)	197
16. Chinesische Ethik (<i>Ole Döring</i>)	82	11. Ethik der Kunst (<i>Marie-Luise Raters</i>) ..	202
III. Anwendungsübergreifende Gesichtspunkte		12. Medienethik (<i>Christian Thies</i>)	206
1. Personalität (<i>Dieter Birnbacher</i>)	87	13. Informationsethik (<i>Manuela Lenzen</i>) ..	210
2. Autonomie (<i>Beate Rössler</i>)	93	14. Ethik im Unterricht (<i>Eva-Maria Kenngott</i>)	215
3. Moralische Dilemmata (<i>Marie-Luise Raters</i>)	99	V. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Das individuelle Leben und der Privatbereich	
4. Praktische Rationalität (<i>Ezio Di Nucci</i>)	103	1. Privatsphäre (<i>Harald Seubert</i>)	219
5. Praktisch-ethische Entscheidungen unter Unsicherheit und Ungewissheit (<i>Hartmut Kliemt</i> und <i>Bernd Lahno</i>) ...	108	2. Sterben und Tod (<i>Ralf Stoecker</i>)	222
6. Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit (<i>Norbert Anwander</i>)	113	3. Behinderung (<i>Thomas Schramme</i>)	230
		4. Sexualität und Geschlechtlichkeit (<i>Angelika Krebs</i>)	234

5.	Liebe und Freundschaft (<i>Angelika Krebs</i>)	238
6.	Eltern und Kinder (<i>Claudia Wiesemann</i>)	242
7.	Bildung und Erziehung (<i>Christof Mandry</i>)	248
8.	Der Sinn des Lebens (<i>Ulla Wessels</i>)	252
9.	Glück, Pech und Schicksal (<i>Elif Özmen</i>)	256
10.	Lebensqualität (<i>Stefan Gosepath, Rahel Jaeggi und Achim Vesper</i>)	260

VI. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Sozialleben und Fragen der Gerechtigkeit

1.	Stolz, Scham, Ehre (<i>Matthias Schloßberger</i>)	265
2.	Gemeinsinn und Engagement (<i>Bettina Hollstein</i>)	269
3.	Nationalismus, Patriotismus und Staatsbürgerschaft (<i>Christian Neuhäuser</i>)	272
4.	Gesinnungsethik, Verantwortungs- ethik und das Problem der »schmutzigen Hände« (<i>Robin Celikates</i>)	278
5.	Strafe (<i>Jan C. Joerden</i>)	283
6.	Diskriminierung (<i>Martina Herrmann</i>)	290
7.	Rassismus und Sexismus (<i>Martina Herrmann</i>)	293
8.	Interkulturelles Zusammenleben (<i>Valentin Beck</i>)	298
9.	Ungleichheit und Ungerechtigkeit (<i>Julia Müller und Christian Neuhäuser</i>)	304
10.	Arbeit und Beruf (<i>Angelika Krebs</i>)	310
11.	Armut und Hunger (<i>Barbara Bleisch</i>)	317

VII. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Moralische Rechte und Freiheiten

1.	Menschenrechte und Grundrechte (<i>Markus Stepanians</i>)	323
2.	Menschenwürde und das Instrumen- talisierungsverbot (<i>Peter Schaber</i>)	331
3.	Meinungs-, Gedanken- und Redefreiheit (<i>Norbert Anwander</i>)	338
4.	Religionsfreiheit, Religionskritik und Blasphemie (<i>Jean-Pierre Wils</i>)	345

5.	Pornographie und Gewalt- verherrlichung (<i>Elif Özmen</i>)	348
6.	Loyalität und ziviler Ungehorsam (<i>Robin Celikates</i>)	351
7.	Gewalt und Zwang (<i>Véronique Zanetti</i>)	356
8.	Tötungsverbot (<i>Bernd Ladwig</i>)	361
9.	Terrorismus und seine Bekämpfung (<i>Georg Lohmann</i>)	368
10.	Krieg, humanitäre Intervention und Pazifismus (<i>Véronique Zanetti</i>)	373
11.	Folter (<i>Jan C. Joerden</i>)	381

VIII. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Medizinische Ethik und ihr Umfeld

1.	Gesundheit und Krankheit (<i>Petra Lenz</i>)	389
2.	Klinische Ethik (<i>Alfred Simon</i>)	393
3.	Grundbedingungen der therapeutischen Beziehungen (<i>Julia Engels und Urban Wiesing</i>)	397
4.	Ethik der Pflege (<i>Dieter Birnbacher</i>)	403
5.	Gesundheit und Gerechtigkeit (<i>Georg Marckmann</i>)	406
6.	Forschung am Menschen (<i>Dominik Groß</i>)	414
7.	Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung (<i>Sigrid Graumann</i>)	419
8.	Reproduktive Medizin, verbrauchende Stammzellforschung und der Status des Embryo (<i>Markus Rothhaar</i>)	424
9.	Genforschung, genetische Diagnostik und Eugenik (<i>Sigrid Graumann</i>)	432
10.	Gentherapie (<i>Sigrid Graumann</i>)	437
11.	Selbsttötung (<i>Héctor Wittwer</i>)	440
12.	Sterbehilfe und Tötung auf Verlangen (<i>Arnd T. May</i>)	446
13.	Ethik der Intensivmedizin (<i>Nikola Biller- Andorno und Tanja Krones</i>)	453
14.	Die Hirntod-Debatte (<i>Ralf Stoecker</i>)	458
15.	Transplantationsmedizin (<i>Hartmut Kliemt</i>)	463
16.	Psychiatrische Ethik (<i>Ralf Stoecker</i>)	468
17.	Enhancement und kosmetische Chirurgie (<i>Michael Quante und Katja Stoppenbrink</i>)	475
18.	Roboter, Cyborgs und die Aussicht auf eine posthumane Zukunft (<i>Michael Quante und Katja Stoppenbrink</i>)	478

**IX. Einzelthemen der
Angewandten Ethik:
Tier- und Umweltethik**

1. Der moralische Status von Tieren, Lebewesen und der Natur (<i>Kirsten Meyer</i>)	483	5. Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch (<i>Marcus Düwell</i>) . .	502
2. Tiere als Nahrungsmittel und Konsumgut (<i>Kirsten Schmidt</i>)	489	6. Ernährung und Landwirtschaft (<i>Konrad Ott</i> und <i>Lieske Voget</i>)	508
3. Tierversuche und Xenotrans- plantation (<i>Johann S. Ach</i>)	493	7. Klimaschutz und Klimawandel (<i>Ottmar Edenhofer</i> und <i>Martin Kowarsch</i>)	511
4. Tiere als Lebensgefährten und Unterhaltungsobjekte (<i>Robert Heeger</i>) . .	497	8. Nachhaltigkeit (<i>Konrad Ott</i>)	517

X. Anhang

1. Auswahlbibliographie	523
2. Die Autorinnen und Autoren	526
3. Sachregister	529

Vorwort

Ein Handbuch herauszugeben, ist wie einen Wunschzettel für Weihnachten zu schreiben. Man fragt sich, was man schon immer über dieses oder jenes Thema wissen wollte, muss dann nur noch eine nette Kollegin oder einen netten Kollegen um einen Gefallen bitten, und schon bekommt man es kompetent und übersichtlich dargelegt. Vierundsiebzig Kolleginnen und Kollegen sind unserer Bitte gefolgt und haben uns nicht nur ihre Beiträge geschickt, sondern es auch auf sich genommen, diese noch einmal zurückzunehmen, unseren Wünschen anzupassen, sie um und um zu drehen, zu kürzen, zu verlängern usw. Ihnen allen gebührt unser herzlicher Dank.

Ein Charakteristikum von Handbuchbeiträgen, das sie von Weihnachtsgeschenken unterscheidet, liegt darin, dass man sie selbst verpacken muss. Aus den zahlreichen Beiträgen ein fertiges Buch zu machen, hat viele Arbeitsschritte gekostet, in deren Zentrum stets Fabian Koberling zu finden war. Seine freundliche souveräne Ruhe und die penible Zuverlässigkeit, mit der er die Texte in Form gebracht hat, haben nicht nur stark zum Gelingen des Projekts beigetragen, sondern auch zum Vergnügen, daran zu

arbeiten. Dafür danken wir ihm ganz herzlich. Wir möchten uns auch herzlich bei Stefanie Erxleben bedanken, die sich durch endlose Redaktionssitzungen hindurch um die Sekretariatsseite des Projekts gekümmert hat. Anne Mindt danken wir für ihre Hilfe bei der Endredaktion.

Es gibt Bücher, die werden fertig gestellt, dann an den Verlag geschickt und dort gedruckt und verkauft. Bei unserem Handbuch war dies anders. Es war von vornherein nicht nur in unserer Obhut, sondern auch in der unserer Lektorin, Ute Hechtfisher. Sie hat uns überhaupt erst dazu eingeladen, den großen Wunschzettel zu schreiben, und uns dann in den Monaten und Jahren danach immer wieder mit Rat und Tat zur Seite gestanden, alle Texte kritisch gelesen und kommentiert und uns am Ende auch die nötige Ermunterung gegeben, das Projekt zu einem zügigen Ende zu bringen. Dafür danken wir ihr ganz herzlich.

Potsdam im September 2011,
*Ralf Stoecker, Christian Neuhäuser,
Marie-Luise Raters*

I. Einleitung

- Im April 1984 verschaffte der Arzt Julius Hackethal seiner Patientin Hermy Eckert, die unter einem schmerzhaften und entstellenden Gesichtstumor litt, auf deren mehrfache ausdrückliche Bitte hin Zyankali. Die Frau trank das Gift und starb daran (vgl. Benzenhöfer 1999, 191 ff.).
- Im Oktober 1992 wurde bei der 18-jährigen Marion Ploch nach einem Autounfall der Hirntod festgestellt. Weil die Patientin aber im fünften Monat schwanger war, stellten die Mediziner der Universitätsklinik Erlangen die intensivmedizinische Behandlung nicht ein, sondern führten sie fort, in der Hoffnung, den Fötus – das ›Erlanger Baby‹ – zu retten. Über mehr als einen Monat hatten sie damit Erfolg, dann kam es zu einer Totgeburt (vgl. Bockenheimer-Lucius/Seidler 1993).
- Elf Wochen lang, vom 24. März bis 9. Juni 1999, bombardierten Kampfflugzeuge der NATO unter Beteiligung der Bundeswehr Ziele auf dem Hoheitsgebiet der Bundesrepublik Jugoslawien. Die NATO-Staaten reagierten damit auf die andauernden gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen der serbischen Regierung und der albanisch-stämmigen Bevölkerungsmehrheit im Kosovo. Der Kriegseinsatz endete mit dem Rückzug der serbischen Truppen und der Besetzung des Kosovo durch eine NATO-geführte Friedenstruppe unter UN-Mandat (vgl. Rüb 1999).
- Ende September 2002 entführte der 27-jährige Jurastudent Markus Gäfgen in Frankfurt einen elfjährigen Jungen, tötete ihn und versuchte anschließend, Lösegeld bei dessen Eltern zu erpressen. Die Polizei, die den Entführer festnahm, ging von der Annahme aus, dass das Opfer noch lebte, und setzte den Entführer deshalb mit der Androhung großer Schmerzen unter Druck, woraufhin dieser das Versteck des toten Jungen preisgab (vgl. Reemtsma 2005).
- Ende September 2003 verkündete das Bundesverfassungsgericht ein Urteil, das es dem Land Baden-Württemberg untersagte, der Lehrerin Fereshta Ludin ohne gesetzliche Grundlage das Tragen eines Kopftuchs im Schulunterricht zu verbieten. Baden-Württemberg änderte daraufhin sein Schulgesetz, Frau Ludin wechselte in eine Privatschule (vgl. Oestreich 2005.)
- Knut war ein Eisbär, und in freier Wildbahn wäre er hoffnungslos verloren gewesen, als seine Mutter ihn Ende Dezember 2006 nach der Geburt verstieß. Doch Mutter und Kind lebten im Berliner Zoo. Knut wurde von Hand aufgezogen und machte eine steile Karriere als Medienstar, bevor er viereinhalb Jahre später an einer neurologischen Erkrankung starb.
- Als am 19. August 2009 die südafrikanische Läuferin Caster Semenya mit großem Vorsprung das 800m-Rennen der Frauen bei der Leichtathletikweltmeisterschaft in Berlin gewann, wurden massive Zweifel daran geäußert, dass sie tatsächlich eine Frau war. Die Läuferin wurde daraufhin gesperrt und die Frage ihres Geschlechts wochenlang in aller Öffentlichkeit ausgiebig debattiert, bis die Sperre schließlich elf Monate später aufgehoben und der Titelgewinn bestätigt wurde (vgl. die ›Chronologie des Falles Caster Semenya‹, *Süddeutsche Zeitung*, 16.4.11).
- Anfang Juli 2010 bestätigte der Bundesgerichtshof (BGH) ein Landgerichtsurteil, demzufolge ein Berliner Gynäkologe nicht gegen das deutsche Embryonenschutzgesetz verstieß, als er im Rahmen künstlicher Befruchtungen Präimplantationsdiagnostiken durchführte, bei denen die Embryonen vor der Verpflanzung in den Uterus auf genetische Defekte überprüft wurden. Seitdem können in Deutschland Paare ihre Kinder unter bestimmten Umständen schon vor der eigentlichen Schwangerschaft testen lassen (vgl. die Pressemitteilung des BGH Nr. 137/10 vom 6.7.2010).
- Im August 2011 meldeten die Medien eine gewaltige Hungersnot, wieder einmal in Somalia, am Horn von Afrika. Entsetzen erregte aber nicht nur das Ausmaß der Katastrophe, sondern die Tatsache, dass sie seit Monaten vorhersehbar gewesen war, ohne dass sich irgendjemand veranlasst gesehen hatte, die ›angekündigte Katastrophe‹ abzuwenden. Der bevorstehende Tod hunderttausender Menschen hatte offenkundig keine weltpolitische Relevanz (vgl. Deutsche Welthungerhilfe, Brennpunktnummer 22/August 2011).

So unterschiedlich die Ereignisse auch sind, von denen auf dieser Liste die Rede ist, sie haben eines ge-

meinsam: Sie zeigen, dass es in den letzten Jahrzehnten wiederholt Situationen gegeben hat, in denen unter großer öffentlicher Beteiligung kontrovers über Moral diskutiert wurde: darüber, ob ein Verhalten moralisch in Ordnung oder ob es moralisch unhaltbar ist. Darf man unter bestimmten Umständen Sterbehilfe leisten, foltern oder Krieg führen? Darf man Menschen manchmal auch einfach ihrem Schicksal überlassen, vor allem wenn sie weit genug weg leben? Wo sind die Grenzen der Toleranz? Und was bedeutet das alles für den Umgang mit Menschen, die sich in den Schattenzonen am Anfang oder Ende des Lebens befinden, oder auch für den Umgang mit Tieren?

Die Liste nennt nur eine Auswahl besonders spektakulärer Ereignisse. Sie hätte sich beliebig fortsetzen lassen und dann weitere, neue Fragen aufgeworfen. All diese Ereignisse sind ausgiebig diskutiert worden, von Angehörigen verschiedener Berufsgruppen und gesellschaftlicher Positionen, sowie in der breiten Öffentlichkeit. Sie wurden darüber hinaus aber auch Gegenstand einer zunehmenden Professionalisierung: Sie wurden zu Themen der Angewandten Ethik.

Das *Handbuch Angewandte Ethik* soll beiden Interessen Rechnung tragen, sowohl dem allgemeinen Informationsbedarf, beispielsweise von Journalisten, Politikern, Rechtswissenschaftlern und Fachleuten der jeweils betroffenen Disziplinen, als auch dem spezifischen der Kolleginnen und Kollegen, Studierenden und Lehrenden in der Angewandten Ethik. Entsprechend öffnen die neun Teile des Buches mehrere Zugangswege in das Handbuch.

Für diejenigen, die einen Überblick über die verschiedenen Teilbereiche der Angewandten Ethik erwarten, bietet der vierte Teil des Buches 14 Überblickskapitel. Viele wichtige Themen der modernen Angewandten Ethik werden darin kurz angesprochen und in den Kontext der jeweiligen Bereichsethik eingegliedert. Für diejenigen Leserinnen und Leser, die speziell an einem dieser Themen interessiert sind, werden diese ausführlich in den Teilen V bis IX vorgestellt und diskutiert. Darunter finden sich Kapitel über so prominente Themen wie die Embryonenforschung, den Klimawandel oder humanitäre Interventionen, aber auch beispielsweise über ›Liebe und Freundschaft‹ und ›Loyalität und zivilen Ungehorsam‹, also über Themen, die sonst eher selten in Büchern zur Angewandten Ethik vorkommen. In der Diskussion konkreter Themen und Probleme der Angewandten Ethik tauchen immer wieder bestimmte zentrale ethische Begriffe auf. Le-

serinnen und Lesern, die hier Klärungsbedarf haben, ist der dritte Teil des Handbuchs gewidmet, der anwendungsübergreifende Gesichtspunkte thematisiert, etwa den Begriff der Autonomie oder die Rolle moralischer Empfindungen und Intuitionen. Der zweite Teil des Buches gibt schließlich einen Überblick über den moraltheoretischen und religiösen Hintergrund der Angewandten Ethik. Das Buch endet mit einer Auswahlbibliographie, die in Ergänzung der bibliographischen Angaben zu den einzelnen Kapiteln Anregungen zur vertiefenden und ergänzenden Lektüre geben soll.

Nicht nur der Aufbau des Handbuchs ist mehrdimensional, auch die Beiträge stammen aus unterschiedlichen Bildungshintergründen und Arbeitskontexten. So wie die Angewandte Ethik durch die verschiedenen Fächer und Traditionen geprägt ist, aus denen ihre Vertreterinnen und Vertreter stammen, so lassen auch die Kapitel dieses Handbuchs deutlich die persönliche Handschrift und Haltung der einzelnen Autorinnen und Autoren erkennen. Für die Leser/innen erschließt sich damit neben der inhaltlichen auch die soziokulturelle Vielschichtigkeit der modernen Angewandten Ethik.

Die Vielfalt der Texte und Themen des Handbuchs wie auch der intellektuellen Zugangsweisen provozieren allerdings die Frage, worin denn das Verbindende liegt, für das die Bezeichnung ›Angewandte Ethik‹ steht. Diese Frage ist Gegenstand der verbleibenden Abschnitte dieser Einleitung, darüber *was Angewandte Ethik ist und wie sie funktioniert*.

Was ist Angewandte Ethik?

Die deutsche Bezeichnung ›Angewandte Ethik‹ ist eine Übersetzung des englischen Ausdrucks *applied ethics*, der vermutlich um 1950 geprägt wurde (Hansson 2003). Obwohl sich die Rede von ›Angewandter Ethik‹ bis heute gehalten und immer weiter durchgesetzt hat, gibt es zugleich auch kritische Stimmen und Alternativvorschläge, insbesondere den der ›Praktischen Ethik‹ (*practical ethics*) (vgl. den Titel von Singer 1994 oder der Anthologie von LaFollette 2003). Ob man nun aber von ›Angewandter Ethik‹ oder ›Praktischer Ethik‹ spricht: Beide Bezeichnungen wirken auf den ersten Blick befremdlich. Sie scheinen nicht gut zu der traditionellen Unterscheidung der verschiedenen philosophischen Disziplinen zu passen, die im Anschluss an Aristoteles in die

Theoretische und Praktische Philosophie unterteilt werden, wobei letztere durch ihren Handlungsbezug gekennzeichnet ist. Obwohl sich diese Unterscheidung nicht durchgehend bewährt hat, so zählt doch zweifellos die Ethik als die Lehre vom richtigen, gelingenden, guten Handeln zur Praktischen Philosophie. Dann aber scheint die Bezeichnung ›Praktische Ethik‹ ein Pleonasmus für die Ethik ganz allgemein zu sein. Und auch die Rede von ›Angewandter Ethik‹ erscheint redundant, denn was könnte schließlich angewandter sein als das Handeln selbst?!

Ungeachtet dieser terminologischen Skrupel ist mit beiden Ausdrücken jedenfalls nicht die Ethik insgesamt gemeint, sondern ein Teilbereich der Ethik. Üblicherweise wird die Ethik in mehrere Teildisziplinen unterteilt: (1) die *Metaethik*, die sich beispielsweise sprachphilosophisch mit der Bedeutung moralischer Urteile oder der Form moralischer Argumente beschäftigt; (2) die *deskriptive Ethik*, die das tatsächliche moralische Urteilen der Menschen untersucht (und deshalb genaugenommen eine empirische und keine philosophische Disziplin ist); sowie (3) die *normative Ethik*, die versucht, mit den Mitteln der Philosophie zu moralischen Urteilen zu gelangen. Diese normative Ethik wird dann wiederum in die *Theoretische* (oder: Allgemeine) und in die *Angewandte* normative Ethik (kurz: Angewandte Ethik) unterschieden. (In einer anderen terminologischen Tradition wird die theoretische normative Ethik hingegen als ›Moralphilosophie‹ bezeichnet und von der ›Ethik‹ im antiken Sinne der Lehre vom gegliückten Leben unterschieden; vgl. Habermas 1991, 100–18). Die entscheidende Frage ist jetzt, was das Kennzeichen der Angewandten Ethik ist, das sie von der theoretischen normativen Ethik abhebt.

Angewandte Ethik als Summe verschiedener Bereichsethiken: Ein erster Vorschlag besteht darin, ›Angewandte Ethik‹ als Oberbegriff für die Vielzahl sogenannter ›Bereichsethiken‹ (manchmal auch ›Bindestrich-Ethiken‹ genannt) anzusehen (Nida-Rümelin 1996). Tatsächlich ist es kennzeichnend für die Angewandte Ethik gerade der letzten Jahrzehnte, dass sie sich in eine Reihe von Anwendungsbereichen ausdifferenziert hat. Im vierten Teil unseres Handbuchs finden sich deshalb, wie gesagt, 13 Kapitel zu den wichtigsten Bereichsethiken, von der politischen und Rechtsethik bis hin zur Medienethik und Ethik im Unterricht. Sowohl institutionell als auch personell bilden die Bereichsethiken tatsächlich deutlich abgegrenzte Subdisziplinen innerhalb der Angewandten Ethik. Das gilt insbesondere für die größte und prominenteste Bereichsethik, die me-

dizinische Ethik, aber beispielsweise auch für die Wirtschaftsethik, Sportethik oder Tierethik. Trotzdem ist der Vorschlag, die Angewandte Ethik schlicht als Container der verschiedenen Bereichsethiken aufzufassen, unangemessen. Allzu deutlich gibt es thematische Brücken und Querverbindungen zwischen den Bereichsethiken sowie viele bereichsübergreifende Untersuchungen, die nicht selten abstrakte, theoretische ethische Konzepte und Argumente diskutieren. Für die tierethische Frage beispielsweise, ob bestimmte Tiere Personen sind, ist es auch wichtig, die Konsequenzen für den moralischen Status von kleinen Kindern oder schwer geistig behinderten Menschen zu berücksichtigen, die wiederum Gegenstand der medizinischen Ethik sind. Zudem ist eine ganz generelle Auseinandersetzung mit der Frage erforderlich, was ein moralischer Status ist. Oder, um ein anderes Beispiel zu bringen: Die Verantwortung eines Unternehmers für die Umweltbelastung durch seinen Betrieb, die in der Wirtschaftsethik thematisiert wird, hat wiederum Auswirkungen im Bereich der Umweltethik, hängt aber zugleich auch mit der grundsätzlichen Frage nach der möglichen Verantwortung korporativer Akteure zusammen.

Gegen eine bloß extensive Charakterisierung der Angewandten Ethik spricht auch ein eher forschungspragmatisches Argument: Die Betonung der verschiedenen Bereichsethiken hat schon heute zu einer Spezialisierungstendenz geführt, die auf längere Sicht zu einer Verarmung des Argumentationsniveaus in der Angewandten Ethik führen könnte (Macklin 2010). Gerade wenn man es als Qualitätsmerkmal der Philosophie bewertet, über den unmittelbaren fachlichen Tellerrand hinaus zu denken, wäre es deshalb kein gutes Zeichen für die Angewandte Ethik, würde sie primär aus einem Korb bereichsspezifischer ›Teller‹ bestehen.

Ein dritter Einwand gegen den Vorschlag, die Angewandte Ethik als Summe der Bereichsethiken zu betrachten, lautet: Es ist unklar, worin eigentlich eine Bereichsethik besteht und welche philosophischen Werke als Beiträge zu einer bestimmten Bereichsethik gewertet werden sollten. Ein prominentes Beispiel für diese Schwierigkeit liefert Immanuel Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in der Kant bekanntlich die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs mit Beispielen erläutert, etwa der Frage, ob sich ein Mensch das Leben nehmen dürfe. Die moralische Zulässigkeit des Suizids bildet ein typisches Thema der Angewandten Ethik (s. Kap. VIII.11), doch Kants Schrift ist zugleich frag-

los ein Klassiker der *Theoretischen* Ethik. Es stellt sich also heraus, dass nicht nur viele Untersuchungen der Angewandten Ethik auf hochtheoretische ethische Konzepte und Überlegungen eingehen, sondern dass umgekehrt auch viele Beiträge zur Theoretischen Ethik auf Anwendungen rekurrieren. Auf diese Weise scheinen sich die beiden Bereiche also nicht voneinander abgrenzen zu lassen.

Es gibt andere Schriften Kants, die viel eher als Beiträge zur Angewandten Ethik verstanden werden können als die Grundlegungsschrift, beispielsweise seine berühmte Abhandlung *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Was diese Schrift illustriert, ist allerdings eine andere, vierte Schwierigkeit für das Verständnis der Angewandten Ethik als Summe der Bereichsethiken: Auch das alltägliche Miteinander gibt immer wieder Anlass zu Reflexionen in der Angewandten Ethik, beispielsweise dann, wenn man sich fragt, ob Menschen sich anlügen dürfen oder nicht. Zumindest die bislang etablierten Bereichsethiken decken derartige Fragen aber nicht ab. Es gibt keine spezifische Alltagsethik, so wie es eine Medizin- oder Wirtschaftsethik gibt. Trotzdem ist es ein zentrales Thema der Angewandten Ethik, ob und inwieweit man anderen Menschen die Wahrheit sagen muss (s. Kap. III.6).

Die Angewandte Ethik als Hilfestellung zur richtigen moralischen Entscheidungsfindung: Auch wenn der Vorschlag, die Angewandte Ethik im Rückgriff auf die Bereichsethiken zu charakterisieren, zu kurz greift, so deutet er in die richtige Richtung. Kennzeichnend für die Angewandte Ethik ist in unseren Augen zwar nicht der *Inhalt* der betreffenden Abhandlungen, wohl aber das dahinterstehende *Erkenntnisinteresse*. Wir schlagen deshalb die folgende Charakterisierung der Angewandten Ethik vor: *Die Angewandte Ethik bildet den Versuch, mit den Mitteln der Ethik Menschen dabei zu helfen, sich in bestimmten Situationen moralisch richtig zu verhalten, in denen Unklarheit oder Unsicherheit darüber herrscht, was in dieser Situation moralisch richtig wäre.*

Die Szenarien zu Beginn dieser Einleitung bieten gute Illustrationen dafür, wie dies gemeint ist. Stets ging es darum, wie die betreffenden Akteure handeln sollten. So stand beispielsweise 1999 der Deutsche Bundestag vor der Frage, ob sich Deutschland an den Militäraktionen der NATO beteiligen oder sich auf gewaltfreie Maßnahmen beschränken sollte. Angewandte Ethiker haben sich damals wiederholt zu dieser Frage geäußert (vgl. die Beiträge in Meggle 2004), nicht nur, um Einfluss auf das aktuelle Geschehen zu nehmen, sondern auch, um zur Entschei-

dungsfindung in künftigen, ähnlich gelagerten Situationen beizutragen, die dann ja auch prompt 2003 im Rahmen des Irak-Kriegs und erst kürzlich 2011 im Zusammenhang mit den Luftangriffen auf Libyen auftraten.

Unsere Charakterisierung der Angewandten Ethik hat zudem eine Reihe von Vorteilen. Erstens passt sie gut zur Entstehungsgeschichte der Angewandten Ethik (Düwell/Steigleder 2003; Glock 2011; Jonsen 1998; Stevens 2000). Diese hat sich in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in den USA entwickelt, zum einen aus dem Bedürfnis heraus, moralisch begründete Kritik an öffentlichen Fehlentwicklungen zu üben (beispielsweise am Krieg in Vietnam, der Rassendiskriminierung, dem Abtreibungsverbot und der skrupellosen Unterstützung diktatorischer Regime), und zum anderen aus der Konfrontation mit immer neuen moralischen Dilemmata in der sich entwickelnden Medizin. Während sich der Mainstream der philosophischen Ethik Mitte des letzten Jahrhunderts ganz explizit normativer Urteile enthalten und seine Rolle in deren metaethischer Reflexion gesehen hat, begannen jüngere Philosophinnen und Philosophen zunehmend, sich normativ mit konkreten inhaltlichen Vorschlägen und Handlungsanweisungen in die politischen Debatten einzumischen und auch in Kliniken und Forschungseinrichtungen Stellung zu beziehen. Es war also das Interesse an philosophisch argumentativ erzeugter moralischer Klarheit und moralischer Kritik hinsichtlich bestimmter Handlungsweisen und Entscheidungen, aus dem die Angewandte Ethik entstanden ist.

Dabei ist es eigentlich irreführend, hier vom ›Entstehen‹ der Angewandten Ethik zu sprechen, denn gerade wenn man ihr Spezifikum in dem Interesse lokalisiert, zu einer moralischen Bewertung einer bestimmten konkreten Verhaltensweise zu gelangen, dann knüpfen die modernen Untersuchungen an eine lange Tradition Angewandter Ethik an. Seit der Antike hat es immer wieder moralphilosophische Abhandlungen und Diskussionen mit genau diesem Interesse gegeben, z. B. die Lehrbriefe Senecas, *Essays* von Montaigne, John Lockes *Brief über Toleranz*, David Humes Untersuchung *Über den Suizid*, Cesare Beccarias *Über Verbrechen und Strafen*, Karl Jaspers' Auseinandersetzung mit der *Schuldfrage* (unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Nazi-Regimes) und natürlich die vielfältigen kasuistischen Reflexionen von christlichen Ethikern wie Aurelius Augustinus, Thomas von Aquin und Franciscus de Victoria. Insofern steht die Angewandte Ethik in einer langen

philosophischen Tradition. Trotzdem rechtfertigen es der gewaltige Umfang, die Vielfalt der Themen und schließlich auch die Institutionalisierung der Angewandten Ethik in den letzten 50 Jahren, mit eigenen Zeitschriften, Fachgesellschaften, Forschungsinstituten und Lehrstühlen, hier von einer *neuen philosophischen Disziplin* zu sprechen.

Ein weiterer Vorteil der Charakterisierung der Angewandten Ethik aus den dahinter stehenden Interessen liegt darin, dass es vor diesem Hintergrund wenig verwunderlich ist, dass sich viele Beiträge zur Angewandten Ethik nicht nur mit konkreten Fällen, sondern auch mit sehr abstrakten, theoretischen ethischen Konzepten und Überlegungen beschäftigen, während umgekehrt Beiträge zur Theoretischen Ethik häufig auf Anwendungen rekurren, ohne dass dadurch die Grenze zwischen Theoretischer und Angewandter Ethik obsolet würde. Der Unterschied besteht darin, dass für erstere der Rückgang auf die theoretische Ebene ein Mittel zur Lösung der Anwendungsprobleme ist, um die es in der Angewandten Ethik eigentlich geht, während für letztere umgekehrt die Anwendungsbeispiele ein Mittel zur Illustration der theoretischen Überlegungen bilden.

Und schließlich bietet der Vorschlag eine befriedigende Auflösung für den Anschein, dass es sich bei den Bezeichnungen ›Praktische Ethik‹ und ›Angewandte Ethik‹ um Pleonasmen handelt. Es stimmt zwar, dass sich jede normative Ethik mit den normativen Grundlagen beschäftigt, die in der menschlichen Praxis zur Anwendung kommen. Kennzeichnend für die Angewandte oder Praktische Ethik ist es jedoch, dass diese Beschäftigung aus dem Interesse an bestimmten Anwendungen, sprich: einer bestimmten Praxis *hervorgeht*.

Akzeptiert man, dass die Angewandte Ethik durch den Versuch gekennzeichnet ist, mit den Mitteln der Ethik Menschen dabei zu helfen, sich in bestimmten Situationen, in denen Unklarheit oder Unsicherheit darüber herrscht, was in dieser Situation moralisch richtig wäre, moralisch richtig zu verhalten, dann schließt sich unmittelbar die Frage an: Wie kann sie das machen, d.h. wie funktioniert die Angewandte Ethik?

Wie funktioniert die Angewandte Ethik?

Das deduktivistische Modell: Die Bezeichnung der Angewandten Ethik als ›angewandt‹ suggeriert unmittelbar ein bestimmtes Bild ihrer Funktionsweise. Tom Beauchamp und James Childress bezeichnen

dieses Bild als ›top-down-Modell‹ (Beauchamp/Childress 2009, Kap. 10). Johann Ach, Christa Runtenberg und andere sprechen vom ›Deduktivismus‹ (Ach/Runtenberg 2002, Kap. III). Gemeint ist die Idee, dass die theoretische Ethik die Grundlagen und Prinzipien bereitstellt, aus denen sich dann das konkrete moralische Urteil *herleiten* lässt, an dem Angewandten Ethikern gelegen ist. Der Angewandte Ethiker fungiert sozusagen als Richter, der dafür sorgt, dass die moralischen Gesetze in der Praxis Anwendung finden (Bayertz 2008). Ein gutes historisches Beispiel für diese Vorgehensweise findet sich bei Augustinus, im 1. Buch, Kapitel 20–21, des *Gottesstaats* (Augustinus 1978, 37 ff.). Augustinus beantwortet dort die Frage, ob es unter bestimmten Umständen erlaubt sei, sich selbst zu töten (zum Beispiel nach einer Vergewaltigung). Augustinus' Antwort lautet: Eine Selbsttötung ist ein Tötungsakt, jede Tötung ist aber ein Verstoß gegen das fünfte Gebot, also ist eine Selbsttötung nicht zulässig. Das allgemeine Moralprinzip »Du sollst nicht töten« erlaubt also dem Ethiker Augustinus den Schluss auf das konkrete Moralurteil, dass ein bestimmter Suizid moralisch verboten ist.

So suggestiv dieses Bild der Funktionsweise der Angewandten Ethik auf den ersten Blick auch sein mag, so weist es doch eine Reihe gravierender Schwächen auf. Erstens reicht es natürlich nicht aus, ein Moralurteil aus *irgendeinem* generellen Prinzip herzuleiten. Das Prinzip muss vielmehr zutreffend, richtig, *wahr* sein. Das ist unproblematisch, solange man (wie Augustinus), von der unbezweifelbaren Wahrheit der göttlichen Offenbarung ausgehen kann. Die Ethik kennt solche Offenbarungsgebote aber nicht; es macht viel mehr einen nicht unerheblichen Teil der Theoretischen Ethik aus, unterschiedliche Moraltheorien zu diskutieren und auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Das erste Problem für das deduktivistische Verständnis der Angewandten Ethik liegt also darin, dass man nicht weiß, bei welchen Prinzipien die Deduktion ansetzen sollte. In Lehrbüchern und Übersichtsdarstellungen wird diesem Problem manchmal durch eine Art von Konditionalisierung begegnet: Es wird gesagt, wie sich ein bestimmtes Problem *aus Sicht* des Utilitarismus, einer kantischen Ethik, der christlichen Ethik usw. lösen lässt. Das aber ist gerade für Angewandte Ethiker ungenügend, deren Anliegen ja darin liegen soll, Hilfe zum moralischen Verhalten in bestimmten Handlungssituationen zu geben, denn in der Regel ist es wenig hilfreich für einen Praktiker, solche konditionalen Ratschläge zu erhalten, solange er nicht

zugleich erfährt, ob es richtig wäre, Utilitarist, Kantianer oder Christ zu sein.

Dieses erste Problem für das deduktivistische Modell illustriert eine Besonderheit der Angewandten Ethik, die für Philosophinnen und Philosophen stark gewöhnungsbedürftig ist: Beiträge zur Angewandten Ethik stehen grundsätzlich unter *Zeitdruck*. Das ist manchmal offensichtlich, beispielsweise wenn in einem klinischen Ethikkomitee über den Umgang mit einem Patienten beraten wird oder wenn in der Politik die Entscheidung ansteht, ob man sich an einer Militäraktion beteiligen sollte. Es gilt aber auch für theoretische Beiträge, zum Beispiel für Artikel in Fachzeitschriften, die auf den ersten Blick zu beliebigen Zeitpunkten verfasst werden können. Denn wenn man den Anspruch ernst nimmt, Hilfe zum moralischen Handeln zu liefern, dann muss die Hilfe spätestens dann bereitstehen, wenn die Handlungsentscheidung ansteht. Dieser grundsätzliche Zeitdruck in der Angewandten Ethik befindet sich aber in einem deutlichen Spannungsverhältnis zu der Ergebnisoffenheit philosophischer Reflexionen. Anders als beispielsweise in der Angewandten Mathematik (mit der die Angewandte Ethik manchmal verglichen wird), gibt es keinen Schatz gesicherter Erkenntnisse in der Moralphilosophie, von dem aus man (top-down) auf das moralisch richtige Handeln in den verschiedenen Problemfällen schließen könnte. Allenfalls kann man von einem Fundus an definitiv unmoralischen Handlungsweisen ausgehen, der sich beispielsweise metaethisch rechtfertigen ließe (Birnbacher 2006), das wäre aber für eine generelle top-down-Strategie in der Angewandten Ethik unzureichend. Eine grundsätzliche Widerlegung beispielsweise des Rassismus oder einer aristokratischen Moral ist für die Lösung ernsthafter Probleme in der Angewandten Ethik witzlos.

Es ist allerdings wichtig zu betonen, dass nicht alle Ethikerinnen und Ethiker diese skeptische Sicht teilen. Verfechter einer bestimmten normativen Ethik sind eben gerade der Überzeugung, die richtige gegenüber anderen, falschen Ethiken zu kennen. Aus ihrer Perspektive ist es dann nur konsequent, Angewandte Ethik auf dem deduktiven Weg zu versuchen. Dabei ergibt sich aber unmittelbar ein nächstes, zweites Problem für diesen Vorschlag. Prinzipien sind, grob gesprochen, sprachliche Entitäten. Um Konsequenzen für bestimmte Anwendungskontexte aus ihnen herzuleiten, müssen sowohl die Prinzipien wie auch die Beschreibungen der Handlungsalternativen so interpretiert werden, dass sich ein Zusammenhang ergibt. Das ist aber

eine anspruchsvolle, mit vielen Unsicherheiten behaftete Aufgabe. So sieht sich beispielsweise selbst Augustinus in der vermeintlich trivialen Herleitung des Suizidverbots aus dem fünften Gebot veranlasst klarzustellen, dass mit »töten« in »Du sollst nicht töten« nicht jedes Töten eines Lebewesen gemeint sein könne, sondern nur das Töten von Menschen, aber auch nicht das Töten im Auftrage Gottes oder einer staatlichen Autorität, sondern nur das Töten in eigener Verantwortung. Ob aber wirklich nur Menschen vom Tötungsverbot geschützt werden und ob beispielsweise die Beteiligung an einem gerechten Krieg von diesem Gebot befreit, das sind typische Fragen der Angewandten Ethik. Es zeigt sich also, dass die Vorstellung einer einfachen *Herleitung* von konkreten Moralurteilen aus allgemeinen Prinzipien selbst dann stark idealisierend ist, wenn man die Prinzipien als gegeben voraussetzt. Allerdings kann man feststellen, dass sich die verschiedenen normativen Theorien unterschiedlich gut eignen, um zu konkreten Moralurteilen zu gelangen. Die schon erwähnten Beispiele in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* illustrieren, wie mühsam es sein kann festzustellen, ob eine bestimmte Handlungsweise mit dem kategorischen Imperativ vereinbar ist oder nicht. Die Kant-Interpreten sind sich sowohl uneins darüber, wie Kants Herleitungen zu verstehen sind, als auch, ob sie tatsächlich im Rahmen von Kants Philosophie stichhaltig sind. Das Nutzenprinzip des Utilitarismus lässt hingegen häufig klare Rückschlüsse darauf zu, welches Verhalten in einer Situation moralisch richtig ist, was unter anderem die Attraktivität des Utilitarismus in der Angewandten Ethik erklärt (Hare 1993).

Ein in der medizinethischen Literatur verbreiteter Vorschlag, die beiden genannten Probleme zu umgehen, besteht darin, sich bei der Herleitung auf sogenannte »Prinzipien mittlerer Reichweite« zu beschränken (s. Kap. II.3). Dieser Vorschlag stützt sich zumeist auf das Standardwerk *Principles of Biomedical Ethics* von Tom Beauchamp und James Childress, auch wenn die beiden Autoren einen etwas anderen, unten noch zu diskutierenden Ansatz vertreten (Beauchamp/Childress 2009; Rauprich 2005). Im Rahmen des Deduktivismus kann man ihren Vorschlag aber so lesen, dass man sich in der Angewandten Ethik nicht unbedingt auf die strittigen obersten moralischen Grundsätze berufen müsse, sondern dass es ausreiche, sich zu fragen, welche Prinzipien jede akzeptable Ethik implizieren müsste, um dann aus diesen *Prinzipien mittlerer Reichweite* Handlungsanweisungen für einzelne Handlungsentschei-

dungen abzuleiten. Beauchamp und Childress haben vier derartige Prinzipien vorgeschlagen: Respekt vor der Autonomie; die Pflicht, Menschen nicht zu schaden (*nonmaleficence*); die Pflicht, Menschen zu helfen (*beneficence*); und das Gerechtigkeitsprinzip. Die Idee ist, dass unabhängig davon, welche normative Theorie letztlich zutrifft, sie jedenfalls diesen vier Prinzipien eine moralische Bedeutung zuweisen müsse. Aus Sicht einer deduktivistischen Angewandten Ethik könnte man deshalb versuchen, die anstehenden Probleme in der Praxis dadurch zu lösen, dass man die richtige Handlungsweise aus der Kombination dieser vier Prinzipien herleitet, ohne sich erst über die zugrundegelegte moralische Theorie einig werden zu müssen. Man könnte also beispielsweise aus der Tatsache, dass viele reiche Staaten über die nötigen Mittel verfügen, die Hungersnot in Somalia zu beenden, und der prinzipiellen Verpflichtung, Hilfe zu leisten, den Schluss ziehen, dass die reichen Staaten die moralische Pflicht haben, die Hungersnot zu beenden.

Auch dieser Vorschlag ist allerdings mit einer Reihe von Problemen behaftet. Erstens kann man sich fragen, ob Beauchamp und Childress Recht hatten, sich gerade auf diese vier Prinzipien zu beschränken. Es gibt weitere Grundsätze, die in den Augen mancher Ethiker eine mindestens ebenso große Bedeutung haben, ohne sich auf die vier Prinzipien zurückführen zu lassen. Beispiele wären der Wert des Lebens oder die Menschenwürde. Da andere Moralphilosophen aber vehement bestreiten, dass es einen eigenständigen Wert des Lebens oder eine zu respektierende Menschenwürde gibt, zeigt es sich, dass sich unterschiedliche normative Theorien durchaus nicht immer auf der Basis geteilter Prinzipien mittlerer Reichweite egalalisieren lassen. Welcher ethischen Theorie man anhängt, kann eben auch Konsequenzen für die Beurteilung konkreter praktischer Probleme haben.

Hinzu kommt als zweite Schwierigkeit, dass viele Probleme in der Angewandten Ethik dadurch charakterisiert sind, dass die Prinzipien mittlerer Reichweite in unterschiedliche Richtungen weisen, es also zu einer *Prinzipienkollision* kommt, die sich allein durch die Feststellung der vier Prinzipien nicht auflösen lässt. (Eine Regierung, die Mittel für die Bekämpfung der Hungersnot zur Verfügung stellt, muss sich unter Umständen vorhalten lassen, den eigenen Bürgern dadurch Schaden zuzufügen.) Um dennoch an der deduktivistischen Idee festhalten zu können, die richtige Handlungsweise top-down herzuleiten, bräuchte man Vorschriften für die Lösung

solcher Konflikte, beispielsweise Prioritätensetzungen. So könnte man etwa behaupten, dass es prinzipiell wichtiger sei, die Autonomie zu achten als Schaden zu vermeiden, was wiederum wichtiger sein, als Gutes zu tun; dem aber könnte man (gerade mit Blick auf die Hungerkatastrophe) entgegenhalten, dass Helfen manchmal sehr wohl wichtiger sei als nicht zu schaden, dass es also nicht eine einfache Rangfolge der Prinzipien gebe. Jedenfalls wäre jede derartige Lösungsstrategie, anders als die Prinzipien selbst, höchst strittig.

Ein dritter Einwand richtet sich sowohl gegen das ursprüngliche deduktivistische Modell als auch gegen den Rückgriff auf Prinzipien mittlerer Reichweite. Er hat etwas mit der Rollenverteilung zwischen Ethikern und Praktikern zu tun. Die Charakterisierung des Anliegens der Angewandten Ethik als ›Hilfe‹ zum moralischen Handeln lässt offen, welche Form diese Hilfe annehmen kann. Wenn die Ergebnisse der Angewandten Ethik aber darin liegen sollen herzuleiten, welches jeweils die richtige Verhaltensweise ist, dann wird aus der ›Hilfe‹ eine *Anweisung*, die den Praktikern ›top-down‹ sagt, wie sie sich zu verhalten haben. Die bislang genannten Einwände weckten Zweifel, ob die Angewandten Ethiker diesen Anspruch tatsächlich einlösen können, der letzte Einwand läuft nun darauf hinaus, dass dieser Anspruch auch aus Sicht der betroffenen Akteure nicht akzeptabel ist.

Der Einwand kann in zwei Varianten erhoben werden, einer individualistischen und einer gesellschaftlichen. In der individualistischen Variante ist es mit der Würde der Akteure unvereinbar, sich in den moralisch problematischen Entscheidungssituationen von den Ethikern sagen zu lassen, was zu tun sei (Lindemann Nelson 2007). Vor allem in der medizinischen Ethik wird deshalb immer wieder betont, dass die eigentliche Entscheidungshoheit bei den medizinisch Handelnden (insbesondere den Ärztinnen und Ärzten) liege und nicht an klinische Ethiker delegiert werden könne. In der gesellschaftlichen Variante besagt der Einwand, dass viele der Fragen, mit denen sich die Angewandte Ethik beschäftigt, Gegenstand des Selbstbestimmungsrechts der Menschen in einer Gesellschaft sind und deshalb politisch, auf demokratischem Wege beantwortet werden müssen (Bayertz 2008). So wichtig beispielsweise die moralphilosophische Diskussion der Beteiligung Deutschlands an militärischen Einsätzen ist, sie dürfe unmöglich als Surrogat für eine gesamtgesellschaftliche Debatte und letztlich eine demokratische Entscheidung derartiger Fragen verstanden werden.

Beide Varianten des Einwands sind nur dann stichhaltig, wenn man bereits davon ausgeht, dass es in den betreffenden Handlungskontexten keine zwingenden moralischen Vorgaben gibt, die den Handelnden keinen Entscheidungsspielraum offen lassen. Ansonsten wäre es bloß ein Zeichen ungerechtfertigter menschlicher Prätenstion, seine Würde daran zu setzen, in diesen Situationen nicht am Gängelband der Moral zu hängen. Jedenfalls zeigt der Einwand aber, wie viel gerade auch aus Sicht der Praxis an einem richtigen Verständnis der Rolle der Angewandten Ethik liegt.

Rekonstruktive Modelle: Angesichts der Schwächen des deduktivistischen Modells sind eine Reihe von alternativen Modellen des Verhältnisses zwischen generellen, abstrakten Prinzipien und konkreten Moralurteilen vorgeschlagen worden, die Dieter Birnbacher unter der Bezeichnung »rekonstruktive Modelle« zusammenfasst (Birnbacher 2006). Ihnen ist gemeinsam, dass sie versuchen, zu Moralurteilen für bestimmte Handlungssituationen zu gelangen, ohne diese einfach aus den Prinzipien herleiten zu wollen. Sie unterscheiden sich hauptsächlich in der Bedeutung, die sie den Prinzipien zuweisen.

Ein solches Modell bietet die *Kasuistik*, ein ursprünglich aus der Theologie stammendes Verfahren der Entscheidungsfindung. Moderne Verfechter der Kasuistik legen vor allem Wert darauf, durch eine sorgfältige Beschreibung der betreffenden Handlungsoptionen und den Vergleich mit anderen, ähnlich gelagerten Fällen zu einer Entscheidung zu gelangen (Jonsen/Toulmin 1989; vgl. Düwell 2008, 50 ff.). Ihre partikularistische Ethik hat den Vorteil, sich stark daran zu orientieren, wie im Alltag tatsächlich überlegt und argumentiert wird. Analogien und Disanalogien mit vertrauten, moralisch unproblematischen Situationen spielen hier eine große Rolle. Andererseits sieht sich dieser Vorschlag dem grundsätzlichen Einwand ausgesetzt, dass jede Analogie auf ein generelles Prinzip zurückgreifen muss, in Bezug auf das sich die Fälle gleichen, so dass auch die Kasuistik am Ende nicht ohne Prinzipien auskommt (was von den Vertretern dieses Vorschlags gewöhnlich auch nicht bestritten wird, vgl. Jonsen 2005). Damit verwischt die Grenze zu anderen rekonstruktiven Modellen, wie zum Beispiel dem von Beauchamp und Childress. Auch wenn man ihre Idee der vier Prinzipien mittlerer Reichweite, wie gezeigt, deduktivistisch lesen kann, so betonen sie selbst ausdrücklich, dass es in der Angewandten Ethik darauf ankomme, die verschiedenen Prinzipien und Einzelfallintuitionen aus der vorthetheori-

schen Moral holistisch zu einem konsistenten Ganzen zusammenzuschneiden (Beauchamp/Childress 2009, Kap. 10). Dieses Ziel wird häufig mit dem Begriff *Überlegungsgleichgewicht* (*reflective equilibrium*) bezeichnet, den John Rawls in seinem Hauptwerk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* geprägt hat (Rawls 1975, 68–70). Es komme also darauf an, so Beauchamp und Childress, die moralischen Überzeugungen im Lichte aller anderen Überzeugungen kritisch zu reflektieren, um am Ende zu einem in sich stimmigen Überzeugungsnetz zu gelangen, das dann in den problematischen Handlungssituationen eine begründete Entscheidung erlaubt.

Die Vorstellung, dass es darauf ankomme, zur Lösung der Anwendungsprobleme ein derartiges Überlegungsgleichgewicht herzustellen, ist die in der Angewandten Ethik am weitesten verbreitete Position. Sie ist gleichwohl mit zwei Schwierigkeiten behaftet. Erstens droht das kritische Potenzial der Ethik verlorenzugehen. Wenn es nur wichtig ist, alle moralischen Vorurteile möglichst in Einklang zu bringen, scheint man keine Handhabe mehr zu haben, beispielsweise rassistische oder sexistische Überzeugungen abzuweisen, solange sie nicht in Widerspruch zu anderen Überzeugungen stehen. Und selbst wenn ein solcher Widerspruch auftritt, scheint es keine Handhabe zu geben festzustellen, welche Überzeugung aufgegeben werden sollte. Wie stichhaltig dieser Einwand ist, hängt allerdings davon ab, wie weit man den Anspruch auf Kohärenz spannt, ob man ihn nur auf moralische Intuitionen beschränkt oder letztlich auf das ganze Feld der Vernunft ausdehnt, und wie viel kritisches Potenzial man der Vernunft zutraut (beispielsweise den Rassismus als unhaltbar zu entlarven). Rawls selbst war jedenfalls zuversichtlich, dass das Ziel eines Überlegungsgleichgewichts zu einer deutlichen Revision moralischer Urteile führen könne.

Ein zweiter Einwand gegen die Konzeption des Überlegungsgleichgewichts geht einen Schritt weiter, indem er die auch in dieser Konzeption immer noch erkennbare Vorstellung kritisiert, dass die Lösung eines Problems in der Angewandten Ethik darin liege, einen Corpus von Pflichten, Rechten etc. bereitzustellen, aus dem sich insgesamt ergibt, was die Handelnden (in einer bestimmten Situation) zu tun hätten. Was dabei unterschlagen wird, ist die Art und Weise, wie die verschiedenen, teilweise konkurrierenden moralischen Gesichtspunkte tatsächlich in das menschliche Handeln einfließen, d.h. die Rolle von Prinzipien für die praktische Vernunft (O'Neill 2009, 227 ff.) (s. Kap. III.4).

Eine Gemeinsamkeit der meisten moralischen Grundsätze und Gesichtspunkte, zu denen man gelangt, wenn man ein Überlegungsgleichgewicht anstrebt, liegt voraussichtlich darin, dass sie keine kategorischen Urteile implizieren, also nicht besagen, dass Handlungsweisen, auf die eine bestimmte Beschreibung zutrifft, immer und ausnahmslos moralisch verboten sind. Es werden vielmehr, wie es im Anschluss an David Ross genannt wird, *prima facie* (oder auch: *ceteris paribus*) Verpflichtungen sein, die Gründe dafür geben, sich auf eine bestimmte Weise zu verhalten, ohne diese Verhaltensweise aber kategorisch zu gebieten. Das Gebot beispielsweise, anderen Menschen, die in Not sind, zu helfen, ist ein guter Grund für einen routinierten Mechaniker, auf der Landstraße anzuhalten und einem Pannenopfer beizustehen. Hat der Mechaniker aber seine schwangere Frau im Auto, bei der die Wehen eingesetzt haben und die schleunigst ins Krankenhaus muss, dann darf er nicht anhalten. Das Verbot, der Schwangeren und ihrem Kind zu schaden, wiegt dann viel schwerer als das Gebot zur Hilfeleistung.

Das Verständnis der geläufigen moralischen Verpflichtungen als nur *prima facie* gültig entspricht also unserem normalen Verständnis dieser Verpflichtungen. Außerdem hat es den Vorteil, Normenkollisionen nicht als ausweglose Dilemmata konzipieren zu müssen (s. Kap. III.3). Wenn weder aus der Pflicht, anderen Menschen zu helfen, noch aus der Pflicht, anderen Menschen nicht zu schaden, folgt, dass man etwas moralisch falsch macht, wenn man ihnen nicht hilft oder wenn man ihnen doch schadet, dann braucht man nicht zu befürchten, sich irgendwann in einer Situation zu befinden, in der man gar nicht anders kann, als eine dieser beiden Pflichten zu verletzen. Diese Immunität gegen Dilemmata ist allerdings offenkundig damit erkauft, dass sich ganz generell der Zusammenhang zwischen Handlungen und Handlungsprinzipien lockert und damit erneut das ganze Projekt der Angewandten Ethik infrage gestellt wird. Die Auskunft, dass es in einer bestimmten Situation *prima facie* geboten sei, A zu tun (beispielsweise einem anderen Autofahrer zu helfen), lässt dann nämlich völlig offen, inwieweit es aus moralischer Sicht ratsam wäre, tatsächlich A zu tun (während dies bekanntlich manchmal ratsam wäre – beispielsweise auf einer Spazierfahrt – und manchmal völlig absurd – wenn man eine schwangere Frau auf dem Rücksitz hat). Das Verständnis der moralischen Verpflichtungen als *prima facie*-Prinzipien hat zudem den Nachteil, dass sich die Anforderungen eines Überlegungsgleichgewichts allzu

leicht erfüllen ließen. So wie die *prima facie*-Verpflichtungen logisch von den Handlungen isoliert wären, sind sie auch untereinander ohne logische Beziehung und lassen sich damit (unabhängig von ihrem Inhalt) mühelos vereinbaren. Eine Verpflichtung beispielsweise, Frauen *prima facie* anders als Männer zu behandeln, stünde nicht im logischen Widerspruch zur Verpflichtung, *prima facie* alle Menschen gleich zu behandeln, während es aus Sicht eines Überlegungsgleichgewichts eigentlich nicht möglich sein dürfte, beides als wahr anzuerkennen.

Bedingungen der Möglichkeit verantwortlichen Handelns: Diese Überlegungen zeigen, dass noch ein wichtiges weiteres Element in dem Bild der Funktionsweise der Angewandten Ethik fehlt, nämlich die Entwicklung von etwas, das näherungsweise als ›*moralische Urteilskraft*‹ bezeichnet werden könnte. Akteure, die vor einer schwierigen Handlungsentscheidung stehen, müssen versuchen, diese Handlung möglichst gut begründet bzw. möglichst *verantwortlich* zu vollziehen. Sie müssen im Prinzip (vor anderen oder vor sich selbst) erläutern können, warum sie angesichts bestimmter Gesichtspunkte so und nicht anders gehandelt haben. Dazu müssen sie sich (bildlich gesprochen), in dem Raum der für die Handlungsentscheidung infrage kommenden Gründe bewegen können. Sie müssen sie gegeneinander abwägen und auf die Handlungsentscheidung beziehen können. Wäre das deduktivistische Bild korrekt gewesen, dann hätte sich diese Fähigkeit darauf beschränkt, die Beurteilung der Handlungsweise aus den Prinzipien herzuleiten. Angesichts der Unzulänglichkeit dieses Bilds wird die moralische Urteilskraft komplexer sein müssen, und sie wird vermutlich von der Vorstellung Abschied nehmen müssen, dass es auch in schwierigen Fällen gelingen könnte, zu ein für alle Mal richtigen moralischen Urteilen zu gelangen. Interessante moralische Urteile sind wahrscheinlich immer vorläufig (*defeasible*), in dem Sinn, dass man veranlasst sein könnte, wenn man nur hinreichend weiter nachdenkt, sie zu revidieren oder zumindest zu modifizieren (O'Neill 2009). In dieser Hinsicht, wie auch überhaupt in ihrer logischen Struktur, ähnelt die praktische Vernunft dem induktiven Denken (Davidson 1990, 65 f.).

Geht man davon aus, dass Akteure grundsätzlich unter der Verpflichtung stehen, sich in dem Sinne verantwortlich zu verhalten, dass sie im Lichte der Gründe für und gegen bestimmte Handlungsweisen das Beste tun, dann ergibt sich eine neue, veränderte Beschreibung der Aufgaben der Angewandten Ethik: Dann hätten Angewandte Ethiker die Aufgabe, es

den Praktikern so leicht wie möglich zu machen, verantwortlich zu handeln, indem sie sozusagen *vor-denken* oder probedenken, wie sich eine bestimmte Handlungsweise im Lichte einer reflektierten Moral verantworten ließe. Sie fungieren als Scouts für die Wege, die die praktischen Überlegungen der Praktiker einschlagen können und müssen, um ihnen ein verantwortliches Handeln zu erlauben. Da das deduktivistische Bild viel zu einfach ist, sind die Scouts keine Gouvernanten, die ihren Mündeln einfach sagen können, wo es lang geht. Folglich besteht auch keine Gefahr, dass die Angewandte Ethik die Praktiker entmündigt oder die demokratischen Entscheidungsprozesse in einer Gesellschaft aushebelt. Dazu fehlt den Ethikern die Kompetenz. Sie haben (wie Kurt Bayertz dies ausgedrückt hat) keine *moralische Expertise*, sondern *ethische Expertise* (Bayertz 2008, 177). Sie können für sich nicht das Expertenwissen in Anspruch nehmen, in Problemfällen zu wissen, welche Handlung die richtige ist. Sie können jedoch beurteilen, was ein guter und was ein schlechter moralischer Grund ist, welche Umstände und Gesichtspunkte moralisch relevant sind und welche nicht, und wie diese zur Begründung und Rechtfertigung einzelner Handlungen zusammenspielen. Es ist, wie Onora O'Neill gezeigt hat, gerade die Pluralität und logische Anarchie der Moral, aus der die Bedeutung der Angewandten Ethik erwächst, und zwar nicht als Räumkommando, das für klare deduktive Verhältnisse sorgt, sondern als professionelle Weiterentwickler, »developing and maintaining an institutional and cultural framework that will make the joint satisfaction of important principles, including important ethical principles, more feasible in more contexts« (O'Neill 2009, 229).

Diese Charakterisierung der Funktionsweise der Angewandten Ethik ist nur skizzenhaft und metaphorisch, aber sie erlaubt es, die Grundideen hinter unserem Handbuch zu erläutern. Die Angewandte Ethik soll dabei helfen, auch in schwierigen Situationen moralisch verantwortlich zu handeln. Zu diesem Zweck stellt sie Begründungs- und Rechtfertigungsmuster, begriffliche Differenzierungen, exemplarische Behandlungen realer und fiktiver Beispiele usw. zur Verfügung. Das vorliegende Handbuch ist also insgesamt ein Beitrag zur Angewandten Ethik. Auch wenn längst nicht alle der über hundert Kapitel Themen gewidmet sind, die man üblicherweise zur Angewandten Ethik zählen würde, so vereint das Buch sie dennoch mit der Absicht, dazu beizutragen, die Bedingungen der Möglichkeit verantwortlichen

Handelns in verschiedenen Lebensbereichen – in der Medizin, Technik, im politischen Leben, aber auch im alltäglichen Umgang miteinander – zu verbessern. Das Buch richtet sich insofern wesentlich an die Akteure in diesen Bereichen, sowie an diejenigen, die die Richtlinien, Vorschriften, Gesetze erlassen, die dieses Handeln leiten sollen. Ebenso richtet es sich an die Betroffenen dieser Handlungsweisen, beispielsweise Patienten, um ihnen ein Mittel der kritischen Evaluation dessen, was mit ihnen geschieht, an die Hand zu geben. Und natürlich soll es auch unseren philosophischen Kolleginnen und Kollegen als Nachschlagewerk und Anregung für eigene Beiträge zur Angewandten Ethik dienen.

Am Anfang dieser Einleitung findet sich eine Liste besonders prominenter Fälle, die zu einer ethischen Reflexion herausfordern. Wer genauer wissen möchte, was davon aus ethischer Sicht jeweils zu halten ist, sollte die folgenden Kapitel konsultieren: zur Sterbehilfe VIII.12, zum Hirntod VIII.14, zum Kriegseinsatz VII.10, zur Folter VII.11, zum Kopftuchverbot VI.8, zu Knut IX.4, zur Geschlechtszugehörigkeit V.4, zur Präimplantationsdiagnostik VIII.8 und zur Hungerkatastrophe VI.11; sowie daran anknüpfend viele weitere Kapitel dieses Handbuchs – nicht weil dort immer steht, wie man handeln soll, sondern weil einem dort geholfen wird, sich richtig dazu zu entscheiden.

Literatur

- Ach, Johann S./Runtenberg, Christa: Bioethik: Disziplin und Diskurs: zur Selbstaufklärung angewandter Ethik. Frankfurt a. M. 2002.
- Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat 1 Buch 1–10. Zürich 1978.
- Bayertz, Kurt: »Was ist angewandte Ethik?«. In: Johann S. Ach/Ders./Ludwig Siep (Hg.): Grundkurs Ethik. Paderborn 2008, 165–79.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F: Principles of Bio-medical Ethics. New York 2009.
- Benzenhöfer, Udo: Der gute Tod?: Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart. München 1999.
- Birnbacher, Dieter: »Welche Ethik ist als Bioethik tauglich?«. In: Ders. (Hg.): Bioethik zwischen Natur und Interesse. Frankfurt a. M. 2006, 29–52.
- Bockenheimer-Lucius, Gisela/Seidler, Eduard (Hg.): Hirntod und Schwangerschaft. Stuttgart 1993.
- Davidson, Donald: »Wie ist Willensschwäche möglich?«. In: Ders. (Hg.): Handlung und Ereignis. Frankfurt a. M. 1990, 43–72.
- Düwell, Marcus: Bioethik: Methoden, Theorien und Bereiche. Stuttgart 2008.
- /Steigleder, Klaus: Bioethik – Zu Geschichte, Bedeutung und Aufgaben. In: Ders./Klaus Steigleder (Hg.): Bioethik. Frankfurt 2003, 12–37.

- Glock, Hans-Johann: »Doing Good by Splitting Hairs? Analytic Philosophy and Applied Ethics«. In: *Journal of Applied Philosophy* 28/3 (2011), 225–40.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1991.
- Hansson, Sven Ove: »Applying philosophy«. In: *Theoria* 69/1–2 (2003), 1–3.
- Hare Richard, Mervyn: »Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?«. In: Ders. (Hg.): *Essays on Bioethics*. Oxford 1993, 1–14.
- Jonsen, Albert R.: *The Birth of Bioethics*. New York/Oxford 1998.
- : »Kasuistik: Eine Alternative oder Ergänzung zu Prinzipien?«. In: Oliver Rauprich/Florian Steger (Hg.): *Prinzipienethik in der Biomedizin*. Frankfurt a. M. 2005, 146–62.
- /Toulmin, Stephen Edelston: *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley, Calif. 1989.
- LaFollette, Hugh: *The Oxford Handbook of Practical Ethics*. Oxford/New York 2003.
- Lindemann Nelson, James: »Trusting Bioethicists«. In: Lisa Eckenwiler/Felicia Cohn (Hg.): *The Ethics of Bioethics*. Baltimore 2007, 47–55.
- Macklin, Ruth: »The Death of Bioethics (As We Once Knew It)«. In: *Bioethics* 24/5 (2010), 211–7.
- Meggle, Georg: *Humanitäre Interventionsethik: Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?* Paderborn 2004.
- Nida-Rümelin, Julian: *Angewandte Ethik: die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Ein Handbuch. Stuttgart 1996.
- O'Neill, Onora: »Applied Ethics: Naturalism, Normativity and Public Policy«. In: *Journal of Applied Philosophy* 26/3 (2009), 219–30.
- Oestreich, Heide: *Der Kopftuch-Streit: das Abendland und ein Quadratmeter Islam*. Frankfurt a. M. 2005.
- Rauprich, Oliver: *Prinzipienethik in der Biomedizin: Moralphilosophie und medizinische Praxis* Frankfurt a. M. 2005.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975.
- Reemtsma, Jan Philipp: *Folter im Rechtsstaat?* Hamburg 2005.
- Rüb, Matthias: *Kosovo: Ursachen und Folgen eines Krieges in Europa*. München 1999.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1994.
- Stevens, M.L. Tina: *Bioethics in America: Origins and Cultural Politics*. Baltimore/London 2000.

*Ralf Stoecker, Christian Neuhäuser
und Marie-Luise Raters*

II. Der moraltheoretische und religiöse Hintergrund der Angewandten Ethik

1. Grundkategorien moralischer Bewertung

Als Grundkategorien moralischer Bewertung lassen sich diejenigen Kategorien auffassen, die das Feld möglicher moralischer Urteile strukturieren. Da moralische Urteile sich nicht nur auf Handlungen und Handlungsregeln (Normen) erstrecken, sondern auch Motive und Absichten, Einstellungen und Dispositionen von Akteuren sowie den Charakter und die Lebensführung einer Person zum Gegenstand haben können (vgl. Birnbacher 2003, 46), können die einschlägigen Grundkategorien der moralischen Beurteilung sowohl von Handlungen und Handlungsregeln als auch von Motiven und Absichten, Einstellungen, Charakteren und Lebensweisen von (menschlichen) Individuen dienen.

Die moralische Bewertung von Handlungen als Kernaufgabe Angewandter Ethik

In den Praxisfeldern, für die Angewandte Ethik normative Vorgaben zu entwickeln sucht, steht die moralische Bewertung von Handlungen und Handlungsregeln im Vordergrund, wobei regelmäßig auch Unterlassungen als Handlungen betrachtet werden. Denn einer moralischen Bewertung unterzogen werden in der Angewandten Ethik vornehmlich Handlungsoptionen, die sich in Situationen ergeben, mit deren Auftreten in je spezifischen Handlungsfeldern gerechnet werden muss. Sie werden von einem moralischen Standpunkt (*moral point of view*) aus daraufhin untersucht, ob die betreffenden Handlungen erlaubt oder verboten, gefordert oder nicht gefordert sind und welche von ihnen unter welchen Randbedingungen welchen anderen vorgezogen zu werden verdient. Angewandte Ethik zielt dabei auf die Gewinnung von Empfehlungen ab, wie bzw. nach welchen Regeln in bestimmten für das jeweilige Praxisfeld spezifischen Situationen gehandelt werden sollte. Solche Empfehlungen richten sich nicht nur an Individuen und an (Berufs-)Gruppen von Akteuren. In einem Rechtsstaat kommt ihnen vielmehr auch eine

wichtige politische Funktion zu. Oft legen sie nämlich dem Gesetzgeber nahe, bestimmte Arten von Handlungen für bestimmte typische oder in der Zukunft erwartbare Situationen von Rechts wegen vorzuschreiben oder zu untersagen. Darüber hinaus dient die moralische Beurteilung von Handlungen der Gewinnung von Urteilen über die moralische Qualität von Handlungen in der Vergangenheit. Solche Urteile können beispielsweise deshalb von Interesse sein, weil sich im Hinblick auf eine in der Vergangenheit ausgeführte Handlung die Frage stellt, ob sie zur Nachahmung empfohlen werden sollte oder Vorkehrungen gegen ihre Nachahmung getroffen werden sollten bzw. ob derjenige, der die Handlung ausgeführt hat, für positive Konsequenzen der Handlung belobigt und belohnt oder aber für negative Konsequenzen der Handlung zur Rechenschaft gezogen (und womöglich auch informell oder sozial sanktioniert) werden sollte. Aus einem ähnlichen Grund erfahren mitunter auch normative Regeln, die in der Vergangenheit soziale Geltung besaßen, eine (ggf. erneute) moralische Beurteilung. Häufig fragen sich zum Beispiel die Mitglieder einer Gesellschaft, die eine lange erduldete diktatorische Herrschaft abgeschüttelt hat, ob diejenigen sozialen Normen, die sie während der Diktatur größtenteils befolgt haben, tatsächlich moralische Qualität besitzen.

Weil die Kernaufgabe Angewandter Ethik in der moralischen Beurteilung von Handlungen besteht, spielen für sie die hierfür einschlägigen Grundkategorien eine zentrale Rolle. Umso erstaunlicher ist, dass sie außerhalb der deontischen Logik (vgl. von Wright 1977; Kamp 2001) nur wenig Beachtung gefunden haben. Sie sollen deshalb im Folgenden näher erläutert werden.

Grundkategorien der moralischen Bewertung von Handlungen

Grundkategorien der moralischen Bewertung von Handlungen sind die Kategorien des moralisch Verbotenen, des moralisch Erlaubten und des moralisch Gebotenen sowie die zugehörigen Subkategorien. Basal sind diese Kategorien deshalb, weil die moralische Beurteilung von Handlungen immer schon von-

raussetzt, dass sich das moralisch Verbotene vom moralisch Erlaubten und moralisch Gebotenen abgrenzen lässt – unabhängig davon, welchen inhaltlichen Maßstab moralischer Richtigkeit sie anlegt, welche Gründe für moralisches Sollen sie annimmt und welche normative Ethik ihr zugrunde liegt. Die Auszeichnung der genannten Kategorien als Grundkategorien der moralischen Beurteilung von Handlungen ist daher auch mit einer pluralistischen und sogar mit einer relativistischen Metaethik vereinbar; denn sie setzt weder eine bestimmte Begründung für die Pflicht zu moralischem Handeln voraus, noch beinhaltet sie eine Festlegung auf den Bewertungsmaßstab einer bestimmten Ethik. Die Grundkategorien der moralischen Beurteilung von Handlungen lassen es vielmehr offen, aus welchen Gründen moralisch zu handeln geboten ist (vgl. dazu Bayertz 2004) und anhand welcher Maßstäbe Handlungen ihnen zuordenbar sind. Sie geben der moralischen Bewertung von Handlungen und Handlungsregeln lediglich den kategorialen Rahmen vor, innerhalb dessen sie sich bewegen kann.

Auch wenn wir Motive und Absichten, Einstellungen und Dispositionen, Charaktere und Lebensweisen moralisch bewerten, bedienen wir uns basaler Kategorien: Das Motiv einer Handlung oder die Absicht eines Akteurs kann moralisch gut oder moralisch schlecht oder aber moralisch weder gut noch schlecht sein. Ebenso verhält es sich mit den Einstellungen und Dispositionen, dem Charakter und der Lebensweise einer Person. Wenn wir im Alltag moralische Urteile fällen, nehmen wir auf diese Grundkategorien moralischen Bewertens oft allerdings indirekt Bezug. Denn wir bezeichnen die Absicht desjenigen, der uneigennützig einen Ertrinkenden zu retten sucht, als vorbildlich und bescheinigen einer Person, die einen Großteil ihres Einkommens darauf verwendet, Wohnungslosen ein Obdach zu verschaffen, um sie vor dem Erfrieren zu bewahren, einen selbstlosen und bescheidenen Charakter. Solche alltagssprachlichen Kategorisierungen lassen sich jedoch in aller Regel auf eine der drei Grundkategorien moralischen Bewertens zurückbeziehen: Dem, der den Ertrinkenden zu retten sucht, schreiben wir jedenfalls *prima facie* eine moralisch gute Absicht zu; dem, der aus selbstlosen Gründen Wohnungslose vor dem Kältetod bewahrt, attestieren wir einen moralisch guten Charakter. Im Übrigen gilt auch für Kategorien, die wir im Alltag zur moralischen Bewertung von Motiven, Absichten, Einstellungen, Charakteren oder Lebensweisen verwenden, dass sie neutral sind hinsichtlich der unterschiedlichen Maß-

stäbe, anhand deren moralische Urteile gefällt werden, und hinsichtlich der unterschiedlichen Konzeptionen des moralisch Guten, die zur Begründung jener Maßstäbe dienen.

Darüber hinaus können auch die fundamentalen Kategorien der wertenden Zurechnung menschlichen Handelns und Unterlassens als Grundkategorien moralischer Bewertung angesehen werden. Zu ihnen gehören neben der Kategorie der Verantwortung insbesondere auch die Kategorien der Schuld und des Verdienstes. Während Verantwortung einem Akteur sowohl prospektiv – als Verpflichtung, sich zwischen einer Mehrzahl von Handlungsalternativen für die moralisch beste, zumindest aber für eine der moralisch akzeptablen zu entscheiden – als auch retrospektiv – als Verpflichtung zur Rechenschaftslegung und Rechtfertigung und ggf. auch zu Schadensersatz oder anderen Formen der Wiedergutmachung – zugeschrieben werden kann, werden Schuld und Verdienst einem Akteur stets im Nachhinein zugerechnet.

Ein noch allgemeinerer Begriffsgebrauch zählt zu den Grundkategorien moralischer Bewertung auch diejenigen Kategorien, die – wie beispielsweise die Begriffe des Nutzens, der Pflicht, des Glücks, der Tugend – in den einzelnen Ethiken zur Spezifizierung des moralisch Guten und als Bewertungsmaßstab dienen. Ein solcher Begriffsgebrauch hat allerdings den Nachteil, dass er den Unterschied zwischen Kategorien, die moralischer Bewertung unabhängig davon zugrunde liegen, welche normativ-ethischen Grundannahmen sie macht, und solchen, in denen sich die normativ-ethischen Grundannahmen jeweils einer bestimmten Ethik spiegeln, einebnnet.

Die Notwendigkeit einer Binnen-differenzierung des moralisch Erlaubten

Angewandter Ethik stellt sich die Aufgabe der moralischen Bewertung von Handlungen auf unterschiedlichen Praxisfeldern. Der Medizinethik stellt sich beispielsweise die Frage, wie der mögliche Abbruch einer Schwangerschaft moralisch zu beurteilen ist, wenn bei einem Embryo in der zwanzigsten Schwangerschaftswoche pränataldiagnostisch eine schwerwiegende Behinderung festgestellt wurde. Der politischen Ethik stellt sich beispielsweise die Frage, wie eine mögliche militärische Intervention in einen Drittstaat, dessen Bevölkerung mehrheitlich durch ein diktatorisches Regime brutal unterdrückt wird

und das Regime offensichtlich nicht aus eigener Kraft abschütteln kann, moralisch zu beurteilen ist. In beiden Fällen sind unterschiedliche Antworten denkbar. Die jeweils in Rede stehende Handlung kann als moralisch verwerflich (und deshalb moralisch verboten) eingeschätzt werden. Sie kann aber auch als moralisch gefordert (und darum moralisch geboten) oder als weder moralisch verwerflich noch moralisch gefordert (mithin als moralisch erlaubt) beurteilt werden. Die moralische Bewertung ordnet mögliche Handlungen (und entsprechend auch bereits ausgeführte, retrospektiv zu beurteilende Handlungen) also jeweils einer der einschlägigen Grundkategorien zu. Wie die Handlungsempfehlung des Beurteilers an sich selbst oder an einen Dritten aus-

fällt, hängt dann – sofern nicht außermoralische Erwägungen in sie Eingang finden – davon ab, welcher Kategorie die Handlung in seinen Augen zuzurechnen ist.

Ein einfaches trichotomisches Modell, wie es die deontische Logik – die Logik des Sollens bzw. der Normsätze – nahelegt, wird der Differenzierungskraft unseres moralischen Urteilsvermögens allerdings nicht gerecht. Als moralische Beurteiler geben wir uns nämlich, wenn uns die zu beurteilende Handlung weder moralisch verwerflich noch moralisch gefordert erscheint, kaum je damit zufrieden, sie der dritten Grundkategorie zuzuordnen, die die deontische Logik bereitstellt. Denn diese Kategorie umfasst sowohl Handlungen, die, obwohl nicht mo-

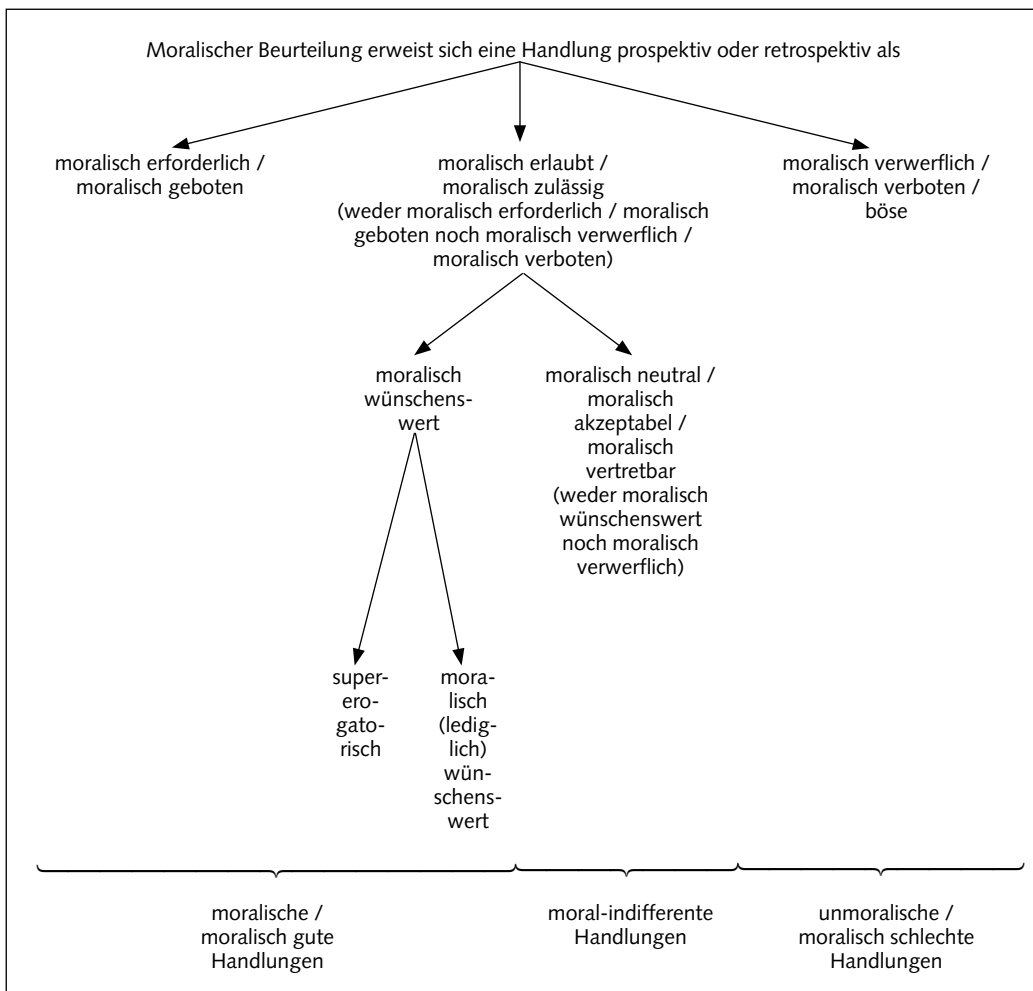


Abb. 1: Grundkategorien der moralischen Beurteilung von Handlungen

ralisch gefordert, moralisch sehr wohl wünschenswert sind, als auch solche, die vom Standpunkt der Moral aus gesehen weder verwerflich noch wünschenswert sind, und es gehört zur Praxis des moralischen Urteilens, zwischen diesen beiden Arten von Handlungen einen Unterschied zu machen. Die Kategorie des moralisch Erlaubten bedarf deshalb einer Binnendifferenzierung zwischen dem moralisch Wünschenswerten und dem moralisch Neutralen (zu Letzterem vgl. Gert 1998, 328).

Eine weitere Binnendifferenzierung liegt für die Subkategorie der moralisch wünschenswerten Handlungen nahe. Eine moralisch wünschenswerte Handlung kann nämlich aus unterschiedlichen Gründen moralisch nicht geboten sein: Es kann sich um eine Handlung handeln, die zwar moralisch wünschenswert ist, deren Unterlassung aber auch dann nicht als moralisch verwerflich angesehen werden kann, wenn die Ausführung der Handlung dem Akteur zumutbar erscheint. Es kann sich aber auch um eine Handlung handeln, die zwar moralisch wünschenswert ist, dem potentiellen Akteur aber nicht zugemutet werden kann, weil sie ihm mehr abverlangen würde, als die Moral einem Akteur billigerweise abverlangen darf. Wenn ein Akteur eine solche supererogatorische, das moralisch Geforderte übersteigende (übergebührlische) Handlung ausführt, wie dies nach Überzeugung mancher Autoren etwa bei einer Lebendorganspende der Fall ist (vgl. Witschen 2006; grundlegend zur Supererogation Wessels 2002), handelt er als ›moralischer Held‹, d. h. in einer Weise, die uns besondere Bewunderung oder Hochachtung abverlangt und die deshalb nicht ohne eine entsprechende Qualifizierung derselben Grundkategorie zugeordnet werden kann wie zum Beispiel das Mitnehmen eines Anhalters in einer lauen Sommernacht, das man im Allgemeinen als eine moralisch ›lediglich‹ wünschenswerte Handlung ansehen wird.

Wie ein Modell aussehen könnte, das auf der Grundlage der Trichotomie, die uns die deontische Logik nahelegt, alle basalen Kategorien erfasst, denen ein moralisches Urteil eine in Rede stehende Handlung zuordnen kann, veranschaulicht Abbildung 1. Sie zeigt zugleich, warum es nicht genügt, lediglich moralische Handlungen von unmoralischen, gute von schlechten (oder bösen), schändliche von nicht-schändlichen oder auch demütigende von nicht-demütigenden Handlungen zu unterscheiden: Ein solcher dichotomischer kategorialer Rahmen unterböte das Differenzierungsvermögen, über das wir als moralisch Urteilende immer schon verfügen – unabhängig davon, welche materialen Moralvor-

stellungen wir unserem moralischen Urteil entweder ausdrücklich oder, ohne dass wir uns dessen bewusst sind, deshalb zugrunde legen, weil wir sie im Laufe unserer Sozialisation übernommen und verinnerlicht haben. Ebenso wenig vermag ein dichotomisches Modell, das nur moralisch richtige und moralisch falsche Handlungen kennt, das Spektrum der moralischen Beurteilung von Handlungen in seiner ganzen Breite zu erfassen.

Die Bedeutung der Grundkategorien moralischer Beurteilung für die Angewandte Ethik

Die Kenntnis der Grundkategorien der moralischen Beurteilung von Handlungen ist für die Angewandte Ethik in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Zum einen erlaubt sie es ihr, die Handlungsspielräume präzise zu benennen, die ein Akteur aus einer moralischen Perspektive besitzt. Denn sie ermöglicht es, die moralische Dringlichkeit einer bestimmten Handlung (oder eben ihrer Unterlassung) differenziert zu bestimmen. Die Explikation der Grundkategorien moralischer Beurteilung bildet so eine wichtige Voraussetzung für die Erarbeitung von Handlungsempfehlungen für Situationen, die für ein bestimmtes Praxisfeld charakteristisch sind, und erleichtert es dadurch der Angewandten Ethik, eine ihrer wichtigsten politischen Aufgaben zu erfüllen.

Zwei weitere Aspekte der Bedeutung, die die Explikation der Grundkategorien moralischer Beurteilung für die Angewandte Ethik hat, hängen eng miteinander zusammen. Weil die Grundkategorien moralischer Beurteilung hinsichtlich der unterschiedlichen Maßstäbe, anhand deren moralische Urteile gefällt werden, indifferent sind, erleichtern sie es einer Mehrzahl von moralischen Beurteilern, die sich auf unterschiedliche Moralauffassungen stützen, festzustellen, ob sie in der moralischen Beurteilung einer konkreten Handlung übereinstimmen oder differieren. Zugleich ermöglichen sie es, die Leistungsfähigkeit unterschiedlicher normativer Ethiken differenziert zu beurteilen. Beispielsweise wird man die Leistungsfähigkeit einer Ethik als desto geringer erachten müssen, je weniger sie zwischen den unterschiedlichen Spielarten moralisch erlaubter Handlungen zu differenzieren vermag. Eine Ethik, die nur zwischen moralisch guten und moralisch schlechten Handlungen zu unterscheiden oder Handlungen allein auf der Grundlage der Dichotomie von ›gut‹ und ›böse‹ zu evaluieren vermag, wird

deshalb vor den Aufgaben Angewandter Ethik versagen.

Schließlich kann die Explikation der Grundkategorien moralischer Beurteilung dazu beitragen, ein weit verbreitetes Vorurteil zu korrigieren. Denn sie verdeutlicht, dass die Moral keineswegs ein bloßes System von Forderungen und Verboten ist. Und sie vermag einsichtig zu machen, warum die moralische Beurteilung von Handlungen in vielen Fällen weder in eine Forderung noch in ein Verbot, in einer bestimmten Weise zu handeln, einmündet, sondern auch einem Akteur, der moralisch zu handeln bestrebt ist, die Entscheidung zwischen Handlungsalternativen überlässt.

Zum Verhältnis der moralischen Bewertungen unterschiedlicher Bewertungsgegenstände zueinander

Auch wenn sich für alle moralischen Urteile ein trichotomischer kategorialer Rahmen annehmen lässt, wird die moralische Beurteilung einer Handlung diese nicht in jedem Fall in dieselbe Grundkategorie einordnen wie z. B. das Motiv des Handelnden, dessen Absicht, Einstellung oder Charakter. Aus der Einschlägigkeit einer bestimmten Grundkategorie im Hinblick auf die moralische Bewertung von Bewertungsgegenständen eines bestimmten Typs (z. B. von Handlungen) lässt sich nämlich auch dann nicht auf die Einschlägigkeit derselben Kategorie hinsichtlich der moralischen Bewertung von Gegenständen eines anderen Typs (z. B. Absicht oder Charakter) schließen, wenn zwischen den fraglichen Bewertungsgegenständen unterschiedlichen Typs sachlich ein Zusammenhang besteht: Ein moralisch schlechtes Motiv ist nicht notwendigerweise die motivationale Quelle einer verwerflichen Handlung; und eine verwerfliche Handlung geht nicht unbedingt auf moralisch schlechte Motive zurück. Ebenso kann aus einer moralisch lobenswerten Einstellung sowohl eine moralisch verwerfliche als auch eine supererogatorische Handlung erwachsen – wie auch ein moralisch hervorragender Charakter weder eine Garantie dafür bietet, dass die betreffende Person niemals verwerflich handelt, noch dafür, dass von ihr jederzeit supererogatorische Handlungen zu erwarten sind. Allenfalls dann, wenn man *per definitionem* die moralische Qualität einer Handlung mit der moralischen Qualität der Absicht des Akteurs identifiziert, kann sich ein sachlicher Zusammenhang zwingend ergeben. Da es aber unstreitig ist, dass es einen Un-

terschied zwischen gut Gemeintem und gut Gemachtem gibt, wäre eine solche Ad-hoc-Definition dem Phänomen offensichtlich nicht angemessen. Dass sich, von der Möglichkeit einer solchen Stipulation einmal abgesehen, Urteile über die moralische Qualität einer Handlung und Urteile über die moralische Qualität der Motive, Absichten, Einstellungen oder des Charakters der die Handlung ausführenden Person nicht in jedem Fall ineinander übersetzen oder aufeinander zurückführen lassen, lässt sich jedoch erst dann erkennen, wenn man die Grundkategorien dieser wie jener Form moralischer Bewertung hinreichend differenziert expliziert.

Literatur

- Bayertz, Kurt: Warum überhaupt moralisch sein? München 2004.
- : »Was ist angewandte Ethik?«. In: Johann S. Ach/Kurt Bayertz/Ludwig Siep (Hg.): Grundkurs Ethik, Bd. 1: Grundlagen. Paderborn 2008, 165–179.
- Birnbacher, Dieter: Analytische Einführung in die Ethik. Berlin/New York 2003.
- Celikates, Robin/Gosepath, Stefan (Hg.): Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. 2009.
- Frankena, William K.: Analytische Ethik. Eine Einführung. München 1986 (engl. 1963).
- Gert, Bernard: Morality. Its Nature and Justification. New York/Oxford 1998.
- Joerden, Jan C.: Logik im Recht. Grundlagen und Anwendungsbeispiele. Heidelberg/Dordrecht/London/New York 2010.
- Kamp, Georg: Logik und Deontik. Über die sprachlichen Instrumente praktischer Vernunft. Paderborn 2001.
- Pfordten, Dietmar von der: Normative Ethik. Berlin/New York 2010.
- Wessels, Ulla: Die gute Samariterin. Zur Struktur der Supererogation. Berlin/New York 2002.
- Witschen, Dieter: Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen. Freiburg/Freiburg i. Br./Wien 2006.
- Wright, Georg H. von: Handlung, Norm und Intention. Untersuchungen zur deontischen Logik. Hg. von Hans Poser. Berlin/New York 1977.

Reinold Schmücker

2. Argumentationsstrukturen in der Angewandten Ethik

Grundsätzliches zur Rekonstruktion von Argumenten

Beim Argumentieren führen wir die Wahrheit eines Satzes, die Konklusion des Arguments, auf die Wahrheit anderer Sätze, die Prämissen des Arguments, zurück (Tetens 2010). Wer argumentiert, behauptet dreierlei: (1) Die Prämissen sind wahr. (2) Wenn die Prämissen wahr sind, ist auch die Konklusion wahr, weil ein wahrheitserhaltendes Schlussprinzip auf die Prämissen angewendet die Konklusion ergibt. (3) Deshalb ist die Konklusion wahr. Mithin hat ein vollständig rekonstruiertes Argument die Form:

1. Prämisse P_1
2. Prämisse P_2
- ...
- ...
- n. Prämisse P_n
- n+1. Wahrheitserhaltendes Schlussprinzip (Anwendung von n+1 auf 1 bis n)
- n+2. Konklusion K

Auch in der Angewandten Ethik legen einige Autoren viel Wert auf die Unterscheidung von deduktiven und induktiven Argumenten (etwa Vieth 2006, 47–55; Nida-Rümelin 1996). Diese Unterteilung ist aber eine rein formal-logische und daher für Argumente in der Ethik und Angewandten Ethik insofern nicht zentral und erhellend, als dort inhaltlich geschlossen und argumentiert wird. Beim inhaltlichen Schließen sind die Schlussprinzipien material-begrifflich wahre Sätze wie »Sind Situationen in den moralisch relevanten Hinsichten gleich, so bestehen in Bezug auf sie auch dieselben moralischen Gebote (Verbote, Erlaubnisse)« oder »Wenn etwas geboten ist und das Gebotene durch etwas gefährdet wird, so ist das Gefährdende nicht erlaubt, es sei denn ein höherwertiges Gut ist gefährdet«. Material-begriffliche Wahrheiten zeichnen sich durch zwei miteinander zusammenhängende Merkmale aus. (1) Von kompetenten Sprechern gewisser Ausdrücke erwartet man, dass sie entsprechende material-begriffliche Wahrheiten, in denen diese Ausdrücke wesentlich vorkommen, kennen und ihnen zustimmen. (2) Unter anderem mit material-begrifflichen Wahrheiten werden einem noch unkundigen Sprecher bestimmte Ausdrücke erläutert und erklärt. Der Satz »Sind Situationen in den moralisch relevanten Hinsichten

gleich, so bestehen in Bezug auf sie auch dieselben moralischen Gebote (Verbote, Erlaubnisse)« ist in dem erläuterten Sinne material-begrifflich wahr. Denn wie immer man im Einzelnen Situationen und Handlungsweisen moralisch beurteilen mag, wir können dabei nicht verzichten auf die Rede von Situationen und Handlungen, die in moralisch relevanter Hinsicht gleich sind, und unser Satz beinhaltet eine minimale begriffliche Bestimmung des Ausdrucks »in moralisch relevanter Hinsicht gleich sein«.

Argumente werden nur selten wirklich transparent präsentiert. Deswegen lassen sie sich oft nur schwer kritisch analysieren und nachvollziehen (vgl. zur Bewältigung dieser Schwierigkeit Brun/Hirsch Hadorn 2009; Tetens 2010). Hier ein Beispiel aus der Angewandten Ethik für ein nur bruchstückhaft expliziertes Argument (s. Kap. VIII.12):

»Immer wieder wird versucht, die Frage nach dem Sinn des Lebens durch die Forderung nach aktiver Sterbehilfe zu beantworten. Der Ruf nach dem erlösenden Tod ist jedoch nicht selten ein Schrei nach Nähe und Begleitung sowie die Bitte, nicht allein gelassen zu werden. Gerade das Verhältnis zwischen Arzt bzw. Ärztin und Patienten ist von dem Vertrauen getragen, dass der ärztliche Auftrag unbedingt gilt: menschlichem Leben nicht zu schaden, sondern es zu erhalten und zu fördern. Dieses Vertrauen würde erheblich gefährdet, wenn dieser Auftrag infrage gestellt wird. Deswegen setzen sich die Kirchen für eine Ablehnung jeder Form von aktiver Sterbehilfe [...] ein.« (Evangelische Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz 1996.)

Was sind die Prämissen unseres Beispiels, was seine Konklusion? Was findet sich davon explizit im Text? Die Konklusion liegt auf der Hand: Aktive Sterbehilfe soll verboten sein. Die Prämissen des Arguments sind schon schwerer zu identifizieren. Aber die entscheidende Prämisse scheint zu sein, dass aktive Sterbehilfe das unbedingt nötige Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient gefährdet. Man könnte das entscheidende Argument also erst einmal so zusammenfassen: Sterbehilfe ist zu verbieten, weil sie das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient gefährdet. Warum Sterbehilfe diese Wirkung hat, deutet der Text auch an. Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient müsse von dem Vertrauen getragen sein, dass der ärztliche Auftrag unbedingt dem Ziel gilt, menschliches Leben zu erhalten und zu fördern. Sterbehilfe widerspreche diesem Auftrag. Der Text enthält also mindestens zwei Teilargumente, die nur skizziert sind. Das meiste ist zu ergänzen, etwa so:

(1) *Prämisse:* Bei der aktiven Sterbehilfe wird menschliches Leben nicht erhalten und gefördert.

(2) *Prämisse*: Jede Handlungsweise von Ärzten, die menschliches Leben nicht erhält und fördert, stellt den ärztlichen Auftrag in Frage.

(3) *Schlussprinzip*: Besitzen alle Handlungen der Art X die Eigenschaft Y und sind Handlungen der Art Z von der Art X, so besitzen Handlungen der Art Z die Eigenschaft Y. (Anwendung von 3 auf 1 und 2)

(4) *Zwischenkonklusion*: Also stellt aktive Sterbehilfe den ärztlichen Auftrag in Frage.

(5) *Prämisse*: Handlungen von Ärzten, die den ärztlichen Auftrag in Frage stellen, gefährden das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient erheblich. (Anwendung von 3 auf 4 und 5).

(6) *Zwischenkonklusion*: Also gefährdet aktive Sterbehilfe das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient.

(7) *Prämisse*: Zwischen Arzt und Patient soll ein Vertrauensverhältnis bestehen.

(8) *Prämisse*: Durch das Verbot der Sterbehilfe wird kein Gut gefährdet, das höher zu bewerten ist als das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient.

(9) *Schlussprinzip*: Wenn etwas geboten ist und das Gebotene durch etwas gefährdet wird, so ist das Gefährdete nicht erlaubt, es sei denn ein höherwertiges Gut ist gefährdet. (Anwendung von 9 auf 6 bis 8)

(10) *Konklusion*: Also ist aktive Sterbehilfe nicht erlaubt.

Zwei Argumente können vielerlei gemeinsam haben. Insbesondere können sie in den Schlussprinzipien oder bestimmten Prämissen übereinstimmen. Es zeichnet Schlussprinzipien aus, dass sie sich auf eine ganze Klasse von Prämissen anwenden lassen. Zugleich verlangen bestimmte Schlussprinzipien Prämissen einer bestimmten Form, so dass Argumente, denen dasselbe Schlussprinzip zugrunde liegt, sich strukturell ebenfalls in den Prämissen gleichen. Solche Argumente gehorchen demselben Argumentationsmuster (vgl. Kienpointner 1996 und Tetens 2010). Argumentationsstrukturen für ein Themenfeld zu untersuchen, heißt vor allem, die thematisch einschlägigen Argumentationsmuster zu identifizieren.

Erläutern wir dies an einem berühmten Argument von Peter Singer, warum wir Bürger der reichen hochindustrialisierten Länder zur Hilfe für die Ärmsten der Armen verpflichtet sind (s. Kap. VI.11):

»Der Weg von der Bibliothek meiner Universität zum Hörsaalgebäude der Geisteswissenschaften führt an einem flachen Zierteich vorbei. Angenommen, ich bemerke auf meinem Weg zur Vorlesung, dass ein kleines Kind hineingefallen ist und Gefahr läuft zu ertrinken. Würde irgendwer bestreiten, dass ich hineinwaten und das Kind herausziehen sollte? Dies würde zwar bedeuten, dass ich mir die Kleidung beschmutze und meine Vorlesung entweder absagen oder verschieben muss, bis ich etwas Trockenes zum Umziehen finde; aber verglichen mit dem vermeidbaren Tod eines Kindes wäre das unbedeutend.« (Singer 1984, 229).

Singer argumentiert kasuistisch, d. h. durch Vergleich mit einem typisierten Einzelfall. In der Rekonstruktion lautet Singers Argument:

(1) *Prämisse*: Kommen wir an einem Teich vorbei, in dem ein Kind gerade zu ertrinken droht, so sind wir verpflichtet, alles in unserer Macht Stehende zu tun, um das Kind zu retten.

(2) *Prämisse*: Die Ärmsten der Armen befinden sich unter moralisch relevanten Gesichtspunkten in der gleichen Situation wie ein Kind, das gerade in einem Teich zu ertrinken droht.

(3) *Prämisse*: Unter moralisch relevanten Gesichtspunkten sind wir Bewohner der hochindustrialisierten Länder in der gleichen Situation, wie ein Spaziergänger, der gerade an einem Teich vorbeikommt, in dem ein Kind zu ertrinken droht.

(4) *Schlussprinzip*: Sind Situationen in den moralisch relevanten Hinsichten gleich, so bestehen in Bezug auf sie auch dieselben moralischen Pflichten. (Anwendung von 4 auf 1, 2 und 3)

(5) *Konklusion*: Also sind wir Bewohner der hochindustrialisierten Länder verpflichtet, alles in unserer Macht Stehende und uns Zumutbare zu tun, den Ärmsten der Armen zu helfen.

Das Argumentationsmuster für kasuistisches Argumentieren in der Ethik lässt sich in der folgenden Weise darstellen:

(1) *Prämisse*: In der Situation S_1 ist p geboten (verboten, erlaubt).

(2) *Prämisse*: Die Situation S_2 unterscheidet sich in moralisch relevanten Hinsichten nicht von der Situation S_1 .

(3) *Schlussprinzip*: Sind Situationen in den moralisch relevanten Hinsichten gleich, so bestehen in Bezug auf sie auch dieselben moralischen Gebote (Verbote, Erlaubnisse). (Anwendung von 3 auf 1 und 2)

(4) *Konklusion*: Also ist in der Situation S_2 p geboten (verboten, erlaubt).

Wie das Argumentationsmuster zeigt, basieren kasuistische Argumente in der Ethik auf dem Schlussprinzip: »Sind Situationen in den moralisch relevanten Hinsichten gleich, so bestehen in Bezug auf sie auch dieselben moralischen Gebote (Verbote, Erlaubnisse)«.

Eine fundamentale Argumentationsnorm für die Angewandte Ethik

Die Angewandte Ethik ist vom Rest der Ethik schwer abzugrenzen. Die Übergänge sind fließend. Die Bezeichnung »Angewandte Ethik« legt die Vorstellung nahe, dass in der Ethik fundamentale Prinzipien und Normen begründet werden, wobei die Begründungsverfahren selber noch einmal in der Metaethik

reflektiert werden, und dass die Angewandte Ethik diese fundamentalen Prinzipien und Normen auf spezielle Fälle anwendet. Das für die so verstandene Angewandte Ethik typische Argumentationsmuster wäre daher eigentlich die Subsumtion eines speziellen Falles unter eine genereller Norm:

(1) *Prämisse*: Es ist die allgemeine Norm gerechtfertigt, dass es unter Bedingungen der Art B geboten (verboten, erlaubt) ist, dass p.

(2) *Prämisse*: S erfüllt Bedingungen der Art B und die Anwendung der Norm läuft in diesem Falle darauf hinaus, dass h gelten soll.

(3) *Schlussprinzip*: Worauf die Anwendung einer gerechtfertigten Norm im besonderen Fall hinausläuft, ist geboten. (Anwendung von 3 auf 1 und 2)

(4) *Konklusion*: Also ist es im Fall S geboten (verboten, erlaubt), dass h.

Zweifellos wird in der Angewandten Ethik nach diesem Muster argumentiert, gleichwohl ist seine Anwendung gerade dort einzuschränken. Denn über fundamentale Prinzipien und Normen in der Ethik und Metaethik sind wir uns nicht einig. Die kontroversen Debatten darüber halten an, und sie werden kaum eines Tages dem großen Konsens weichen (zur Argumentationstheorie kontroverser Debatten vgl. Betz 2010 und Tetens 2010). Die Debatten über die Grundlagen der Ethik und Metaethik sind wissenschaftliche Diskussionen, die ziemlich weit von konkreten Problemen entfernt sind und jedenfalls nicht unter einem Einigungszwang stehen. Anders in der Angewandten Ethik, die sich mit ethischen Fragen befasst, die keineswegs nur akademisch relevant sind. Es geht um dringliche ethische Probleme, die, wenn sie nicht möglichst einvernehmlich geregelt werden, den sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Zusammenhalt der Menschen ernsthaft gefährden können. Dann aber sollte man nicht auf fundamentale Normen zurückgreifen, die in aller Regel ethisch und metaethisch strittig sind. Eine fundamentale Argumentationsnorm regiert insgeheim die Angewandte Ethik: »Versuche in der Angewandten Ethik Fragen nach Möglichkeit so zu klären, dass der immer zu erwartende Dissens in den Grundlagen der Ethik und Metaethik gar nicht erst zum Tragen kommt.« Mithin erschöpft sich die Angewandte Ethik keineswegs darin, fundamentale Prinzipien der Ethik und Metaethik auf Spezialfälle anzuwenden.

Ein Beispiel: Norbert Hoerster begründet innerhalb seiner »interessenorientierten Ethik« ein Verbot der Tötung menschlicher Personen (vgl. Hoerster: *Ethik des Embryonenschutzes – Ein rechtsphilosophischer Essay*. Stuttgart 2002) (s. Kap. VII.8, VIII.8).

(1) *Prämisse*: Jede rationale Person hat das Interesse zu überleben.

(2) *Prämisse*: Jede rationale Person kann einsehen, dass es notwendig ist, für sie selber das Recht auf Leben institutionell zu garantieren, damit sie überlebt.

(3) *Schlussprinzip*: Wenn eine rationale Person das Interesse I hat und einsieht, dass für die Realisierung des Interesses I B notwendig ist, so hat die Person ein Interesse an B. (Anwendung von 3 auf 1 und 2)

(4) *Zwischenkonklusion*: Eine rationale Person hat ein Interesse daran, dass für sie selber das Recht zu leben institutionell garantiert ist.

(5) *Prämisse*: Jede rationale Person kann einsehen, dass das Recht auf Leben für niemanden institutionell garantiert ist, wenn es nicht für alle menschlichen Wesen garantiert ist. (Anwendung von 3 auf 4 und 5)

(6) *Zwischenkonklusion*: Jede rationale Person hat das Interesse, dass das Recht auf Leben für alle menschlichen Wesen institutionell garantiert ist.

(7) *Prämisse*: Das Fundamentalprinzip der Interessenorientierten Ethik ist gerechtfertigt, wonach es moralisch geboten ist, alles herbeizuführen, was durch Handlungen oder Unterlassungen von Handlungen realisiert werden kann und woran jeder rationale Mensch ein Interesse hat.

(8) *Schlussprinzip*: Worauf eine gerechtfertigte Norm in der Anwendung hinausläuft ist moralisch geboten. (Anwendung von 8 auf 6 und 7)

(9) *Konklusion*: Also ist es moralisch geboten, dass das Recht auf Leben für alle menschlichen Wesen institutionell garantiert ist.

Die Prämisse 7 ist strittig. Viele Ethiker werden daher diese Begründung für das Gebot, das Leben für alle menschlichen Wesen institutionell zu garantieren, nicht mittragen. Trotzdem meldet sich Hoerster zu der Frage der Angewandten Ethik, ob Embryonen getötet werden dürfen, mit einem Argument zu Wort, dessen zwei Anfangsprämissen sich auf Prämisse 7 und auf das eben dargestellte Argument stützen.

(1) *Prämisse*: Rational lässt sich eine Norm nur mit Hilfe des Fundamentalprinzips einer interessenorientierten Ethik begründen.

(2) *Prämisse*: Mit Hilfe des Fundamentalprinzips einer interessenorientierten Ethik lässt sich die Institutionalisierung des Rechts auf Leben nur für Wesen begründen, die ein Interesse am Überleben haben.

(3) *Prämisse*: Embryonen haben kein Interesse am Überleben.

(4) *Schlussprinzip*: Was eine notwendige Bedingung für eine rationale Begründung nicht erfüllt, lässt sich nicht rational begründen. (Anwendung von 4 auf 1 bis 3)

(5) *Zwischenkonklusion*: Es lässt sich nicht rational begründen, für Embryonen ein Recht auf Leben zu institutionalisieren.

(6) *Schlussprinzip*: Lässt sich nicht rational die Pflicht be-

gründen, etwas zu unterlassen ist, so ist es erlaubt. (Anwendung von 6 auf 5)

(7) *Konklusion*: Also ist es erlaubt, Embryonen zu töten.

Dieses Argument wird nur den überzeugen, der mit Hoerster auf dem Boden einer interessengeleiteten Ethikbegründung steht und deshalb rationale Begründung mit einer Begründung auf der Grundlage der interessenorientierten Ethik gleichsetzt, also nicht jeden.

Das Beispiel der Argumentation von Hoerster könnte Zweifel aufkommen lassen, ob sich die oben formulierte Argumentationsnorm für die Angewandte Ethik überhaupt einlösen lässt. Ein solch prinzipieller Zweifel ist übertrieben. Zum Beispiel kann dieselbe speziellere Norm N einmal mit Hilfe geeigneter weiterer Prämissen aus einer Fundamentalnorm F_1 und das andere Mal wieder mit geeigneten Prämissen aus der Fundamentalnorm F_2 abgeleitet werden, obwohl sich F_1 und F_2 in den Konsequenzen für andere Fälle widersprechen. Anhänger von F_1 und Anhänger von F_2 liegen hinsichtlich ihrer Fundamentalnormen miteinander im Streit, aber über N sind sie sich einig. Lässt sich ein Problem der Angewandten Ethik schon durch Berufung auf N lösen, so fordert unsere Argumentationsnorm die Ethiker auf, diese Lösung zu akzeptieren und ihren Dissens über die Begründung von N auf sich beruhen zu lassen. Diese hier ganz abstrakt beschriebene Konstellation ist nicht nur eine logische Möglichkeit, sie ist eine Realität unserer ethischen Debatten. So oft wir uns in Grundsatzfragen in den Haaren liegen, so einig sind wir uns oft in spezielleren Fragen. Immer einmal wieder kann man ethische und meta-ethische Grundsatzdebatten umgehen.

Einen Weg, das zu tun, stellt das kasuistische Argumentieren dar. Im obigen Beispiel vermeidet der Utilitarist Singer eine streng utilitaristische Argumentation. Er verschafft seinem Argument eine gewisse Überzeugungskraft vor allem durch eine Intuition, die nicht nur Utilitaristen unterschreiben: Fast jeder von uns sieht sich verpflichtet, ein Kind, das zu ertrinken droht, aus seiner Lage zu befreien.

Philosophen mit höchst unterschiedlichen Vorstellungen darüber, wie sich welche fundamentalen ethischen Normen und Prinzipien rechtfertigen lassen, beurteilen viele Einzelfälle übereinstimmend. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass fast alle Versuche, fundamentale ethische Prinzipien zu begründen, immer auch ein Überlegungsgleichgewicht herzustellen haben zwischen fundamentalen Prinzipien und unseren moralischen Intuitionen.

Moralische Intuitionen sind eine eigenständige Quelle ethischer Einsichten und ein fundamentales ethisches Prinzip, das in seinen Konsequenzen allen unseren moralischen Intuitionen widerspricht, hätte kaum eine Chance, akzeptiert zu werden. Natürlich bleibt richtig, dass unsere Intuitionen nicht sakrosankt sind; manchmal werden sie im Lichte von Prinzipien und Normen verworfen, die sich gut begründen lassen und sich bei anderen, noch stärkeren und gewichtigeren Intuitionen bewähren. Dennoch teilen wir viele moralische Intuitionen, und mit ihnen lassen sich über kasuistische Argumente viele Probleme der Angewandten Ethik jenseits des Streits um die Prinzipien angehen.

Konflikte und Dilemmata in der Angewandten Ethik

Spätestens mit der Angewandten Ethik kann nicht mehr verdrängt werden, dass die Begründung ganz allgemeiner Moralprinzipien in der Ethik und Metaethik eine Sache ist, eine andere ist es, konkretere Situationen moralisch angemessen zu bewältigen. Mit allgemeinen Moralprinzipien sind wir nicht schon auf alle moralisch relevanten Situationen vorbereitet, vor die uns das Leben stellt. Keineswegs können allgemeine Normen bereits alles antizipieren, was moralisch gemeistert sein will. Solche Situationen bringt besonders die Angewandte Ethik in großer Zahl zum Vorschein. Bei ihnen stellt sich dann zum Beispiel heraus, dass zwei allgemeine Normen auf den in Frage stehenden Fall durchaus passen und insofern auch anzuwenden sind, hier aber jeweils zu etwas Unvereinbarem auffordern. Die beiden Normen, die bisher als kompatibel galten, erweisen sich nun als unverträglich miteinander.

Schon unser Eingangsbeispiel zur aktiven Sterbehilfe birgt einen solchen Konflikt. Es konfliktieren (unter anderem) miteinander: (a) ein allgemeines Selbstbestimmungsrecht der Patienten, (b) der selbstbestimmte Wunsch und Wille, auf humane Weise von den Leiden einer unheilbaren Krankheit endgültig erlöst zu werden, (c) die Pflicht des Arztes, Leben zu erhalten, und (d) die Wahrung eines allgemeinen gesellschaftlichen Vertrauensverhältnisses zwischen Arzt und Patient. Für die Kirchen haben offensichtlich die Aspekte (c) und (d) einen höheren Wert als die Aspekte (a) und (b). Es gehört zum tagtäglichen Brot der Angewandten Ethik, Konflikte dieser Art beizulegen, indem man Vorrangregeln zwischen Normen oder moralischen Gütern oder,

was letztlich auf dasselbe hinausläuft, Ausnahmen für Normen begründet. Es ist prinzipiell legitim, Normen partiell zu suspendieren oder gänzlich zu verwerfen, weil sie sich im Lichte neuer Erfahrungen und in Konfrontation mit bisher nicht bedachten Situationen als problematisch, zum Beispiel als konfliktträchtig mit anderen Normen erweisen. Die Legitimität zeigt das nachfolgende Argumentationsmuster. Es basiert auf dem fundamentalen Prinzip, dass Unmögliches zu tun nicht moralisch geboten sein kann:

- (1) *Prämisse*: In Situationen des Typs S lassen sich die an sich einschlägigen Normen N_1 und N_2 nicht gleichzeitig befolgen.
- (2) *Schlussprinzip*: Was nicht gleichzeitig getan werden kann, kann nicht beides geboten sein.
- (3) *Zwischenkonklusion*: Also kann in Situationen vom Typ S nicht geboten sein, gleichzeitig die Norm N_1 und N_2 zu befolgen.
- (4) *Schlussprinzip*: Kann in einer Situation nicht geboten sein, zwei Handlungen auszuführen, so muss es erlaubt sein, eine von beiden oder beide zu unterlassen.
- (5) *Konklusion*: Also muss es erlaubt sein, in Situationen vom Typ S eine der beiden Normen N_1 oder N_2 oder beide nicht zu befolgen.

Dieses Argumentationsmuster gibt keinerlei Auskunft darüber, welche Ausnahmen zulässig sind. Gründe gegen Ausnahmen werden unter anderem immer wieder über Slippery-Slope-Argumente oder auch Dammbruch-Argumente in die Debatten der Angewandten Ethik eingebracht.

- (1) *Prämisse*: In Situationen vom Typ S die Geltung der an sich einschlägigen Norm N aus prima facie durchaus bedenkenswerten Gründen außer Kraft zu setzen, wird langfristig Folgen der Art F haben.
- (2) *Prämisse*: Folgen der Art F sind unbedingt zu vermeiden.
- (3) *Schlussregel*: Eine Handlungsweise mit Folgen, die unbedingt zu vermeiden sind, sollte ihrerseits unterbleiben. (Anwendung von 3 auf 1 und 2)
- (4) *Konklusion*: In Situationen vom Typ S sollte die Geltung der Norm N nicht außer Kraft gesetzt werden.

Oft wird in einer spezielleren Version argumentiert, wo Prämisse 1 zum Inhalt hat, dass die allgemeine Beachtung der Norm N auch in Situationen anderen Typs als S nicht mehr durchgesetzt werden kann, und Prämisse 2 festhält, dass die Befolgung der Norm N in anderen Situationen als S aber unbedingt durchgesetzt werden sollte.

Zusammenfassung

Wer von Argumentationsstrukturen in einem bestimmten Themenfeld redet, sollte vor allem die für das betreffende Gebiet einschlägigen und üblichen Argumentationsmuster im Blick haben. Allen aus der Ethik und Metaethik bekannten Argumentationsmustern begegnet man in der Angewandten Ethik wieder. Insofern weist die Angewandte Ethik nicht völlig anders geartete Argumentationsstrukturen auf als der Rest der Ethik und Metaethik. Trotzdem sind einige Argumentationsprobleme in der Angewandten Ethik besonders dringlich und für sie typisch. Sie hängen alle mit den spezifischen Grenzen allgemeiner Normen und Prinzipien in der Angewandten Ethik zusammen. Einerseits sollte die Angewandte Ethik moralische Probleme möglichst so lösen, dass sie nicht auf die prinzipiell kontroversen generellen Prinzipien der Ethik und Metaethik zurückgreifen muss. Andererseits hat die Angewandte Ethik mit der besonderen Schwierigkeit zu kämpfen, dass die Anwendung genereller Normen und Prinzipien auf spezielle Problemlagen keineswegs trivial ist, immer einen mehr oder weniger großen Interpretationsspielraum offen lässt und oftmals Konflikte zwischen Normen sichtbar macht, die vor ihrer Anwendung auf die konkreteren Problemfälle unentdeckt geblieben waren.

Literatur

- Betz, Gregor: Theorie dialektischer Strukturen. Frankfurt a. M. 2010.
- Brun, Georg/Hirsch Hadorn, Gertrude: Textanalysen in den Wissenschaften. Inhalte und Argumente analysieren und verstehen. Zürich 2009.
- Evangelische Kirche in Deutschland und Deutsche Bischöfskonferenz: Im Sterben: Umfängen vom Leben, Gemeinsame Texte 6. Bonn/Hannover 1996.
- Fisher, Alec: Critical Thinking. An Introduction. Cambridge 2006.
- Foegelin, Robert J./Sinott-Armstrong, Walter: Understanding Arguments. An Introduction to Informal Logic. Cambridge 1997.
- Kienpointner, Manfred: Vernünftig argumentieren. Regeln und Techniken der Diskussion. Reinbek 1996.
- Nida-Rümelin, Julian: »Theoretische und angewandte Ethik, Paradigmen, Begründungen, Bereiche«. In: Ders. (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Stuttgart 1996, 2–85.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart 1984, 229.
- Tetens, Holm: Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung. München 2010.
- Vieth, Andreas: Einführung in die Angewandte Ethik. Darmstadt 2006.

Holm Tetens

3. Prinzipienethik

Eine Berufung auf Prinzipien spielt in der Angewandten Ethik eine große Rolle, aber ebenso werden Prinzipienethiken regelmäßig kritisiert. Dieser Beitrag bietet zunächst eine Übersicht über die Rolle von Prinzipien in der Angewandten Ethik und diskutiert danach das Modell des *Principlism*, die Rolle von Prinzipien in der normativen Ethik und einige Kritiken an Prinzipienethiken.

Prinzipien in der Angewandten Ethik

In der Angewandten Ethik werden ganz unterschiedliche Formen von Prinzipien verwendet. Dabei wird häufig zwischen Normen, Maximen, Regeln und Prinzipien begrifflich nicht deutlich unterschieden. Gut zu verteidigen ist etwa die folgende begriffliche Unterscheidung: *Normen* sind Handlungsbeurteilungen in Bezug auf (relativ) konkrete Handlungstypen, *Prinzipien* sind fundamentale normative Gesichtspunkte, wohingegen *Regeln* Konkretisierungen normativer Gesichtspunkte im Hinblick auf bestimmte Handlungsbereiche darstellen. Bei Prinzipien kann man allgemein zwischen (1) juristischen bzw. semi-juristischen Prinzipien, (2) normativ abhängigen sowie (3) moralisch-normativen Prinzipien unterscheiden.

Juristische Prinzipien sind in verschiedenen Rechtstraditionen entwickelt, wobei sie häufig moralische Prinzipien (mehr oder weniger unmittelbar) in das Recht inkorporieren. In der Angewandten Ethik, besonders in der Bioethik spielen ethische Theoriebildungen häufig in der Rechtsentwicklung eine wesentliche Rolle, besonders in der Entwicklung von *soft laws* in Form von internationalen Deklarationen oder Konventionen (etwa die Deklarationen der UNESCO oder die Konvention über Menschenrechte und Biomedizin), die unterschiedliche Formen von Rechtsverbindlichkeit besitzen. Ebenso finden sich *berufsethische* Prinzipien (etwa ärztliche Standards wie »*primum non nocere*«), bei denen es sich weniger um Prinzipien im strikten Sinne sondern um *Faustregeln* handelt, deren Bedeutung sich auf die alltägliche normative Orientierung in vertrauten Handlungskontexten beschränkt.

In verschiedenen Handlungsbereichen haben sich *normativ-abhängige Prinzipien* etabliert, die in ihrer normativen Signifikanz von genuin normativen Prinzipien abhängig sind (begrifflich ist es vielleicht

angemessener hier von *Regeln* zu sprechen). So wird etwa in der Technikethik vom *Prinzip der Fehlerfreundlichkeit* gesprochen: Technologien sind fehlerfreundlich, wenn sie die Möglichkeit von Fehlern der Benutzer bei der Gestaltung der Technologie bewusst berücksichtigen (etwa durch Möglichkeiten zur Revision von fehlerhaften Entscheidungen oder durch Begrenzungen des möglichen Schadensausmaßes). Ein anderes Beispiel ist das *Vorsichtsprinzip* (*precautionary principle*), das vorsieht bei Unsicherheiten über Handlungsfolgen mit der Möglichkeit zu rechnen, dass sich die schlechteste Prognose bewahrheitet. Das Vorsichtsprinzip ist -juristisch etabliert, aber zugleich umstritten, etwa weil die durchgängige Berücksichtigung der schlechtesten Prognose zu Untätigkeit führen würde. *Normativ abhängige Prinzipien benötigen normative Prinzipien um ihre normative Relevanz zu begründen*. So kann etwa das Vorsichtsprinzip aus dem Schadenprinzip oder aus Menschenrechten abgeleitet werden. Das Vorsichtsprinzip wäre dann als Anwendung von Verpflichtungen zum Schutz von grundlegenden Rechten oder zur Vermeidung von Schaden unter Bedingungen von unvollständiger oder gänzlich fehlender Kenntnis von Handlungsfolgen aufzufassen.

Von diesen abgeleiteten Prinzipien kann man *genuin moralische Prinzipien* unterscheiden. Eine Berufung auf ein moralisches Prinzip hat die Funktion, die moralische Richtigkeit einer Handlung, einer Handlungsmaxime oder einer Regel zu erweisen. Dabei kann man grob zwischen *monistischen* und *pluralistischen* Konzeptionen sowie *Prinzipien mittlerer Reichweite* (*mid-level principles*) unterscheiden, wobei die Terminologie uneinheitlich ist. Eine monistische Konzeption geht von einem höchsten moralischen Prinzip aus, das als höchstes Kriterium zur Beurteilung der Richtigkeit von Handlungsnormen fungiert. Beispiele dafür wären etwa das utilitaristische Prinzip der *allgemeinen Nutzenmaximierung* (*greatest happiness principle*) oder der Kantische *Kategorische Imperativ*. Diese Prinzipien fungieren als höchster Beurteilungsgesichtspunkt für alle Handlungsbereiche; sie konkurrieren nicht mit anderen Prinzipien, sind allenfalls bereichsspezifisch zu konkretisieren. Dagegen gehen *pluralistische Konzeptionen* davon aus, dass es mehrere, nicht auf einander reduzierbare genuine moralische Prinzipien gibt; diese Prinzipien gelten dann lediglich *prima facie* und sind bei der Bestimmung konkreter moralischer Urteile gegeneinander abzuwägen. *Prinzipien mittlerer Reichweite* sind moralische Gesichtspunkte, die als Schnittmengen verschiedener normativer Konzeptionen gedacht werden

können und entsprechend aus der Perspektive unterschiedlicher normativer Theorien rekonstruiert und begründet werden können. Das berühmteste Beispiel dafür sind die vier Prinzipien von Beauchamp/Childress im Konzept des sog. *Principlism*, das jetzt kurz vorgestellt werden soll. Der Unterschied zwischen Prinzipien mittlerer Reichweite und pluralistischen Konzeptionen ist nicht immer trennscharf.

»Principlism« – Darstellung und Kritik

»Principlism« ist der vielleicht bekannteste Versuch einer Prinzipienethik im Kontext der Angewandten Ethik. Einige Autoren übersetzen den englischen Kunstausdruck »principlism« im deutschen sogar mit »Prinzipienethik« (Rauprich/Steger 2005), was sachlich unangemessen ist, insofern dies Konzept lediglich eine Form der Verwendung von Prinzipien in der Ethik darstellt. In dem Buch *Principles of Biomedical Ethics* (1979/2009) stellten Tom Beauchamp und James Childress das Konzept erstmalig vor. Der Ansatz beruhte anfänglich auf der Einsicht, dass sich unabhängig von normativen Hintergrundtheorien und weltanschaulichen Überzeugungen alle Diskutanten in der Bioethik auf einige Prinzipien beziehen: *Autonomie, Wohltun, Nicht-Schädigung* und *Gerechtigkeit*. Die Autoren schlagen daher vor, diese Prinzipien als normativen Orientierungsrahmen in der Bioethik aufzufassen, der keiner Autorisierung durch eine weitere theoretische Begründung bedürfe. Die Aufgabe des ethischen Diskurses sei es vielmehr, diese vier Prinzipien im Hinblick auf konkrete Handlungssituationen *gegeneinander abzuwägen* und näher zu *spezifizieren*. Mit der Berufung auf diese vier Prinzipien erhoffte man sich, normative Bezugspunkte zu finden, die als Schnittmenge verschiedener normativer Theorien aufgefasst werden könnten. Man könne davon ausgehen, dass die Selbstbestimmung der Betroffenen und das Verbot der Schädigung normativ gültige Prinzipien seien und könne die ethische Diskussion daher auf die Frage konzentrieren, welches Prinzip in einer gegebenen Situation wichtiger sei und was es in dieser Situation konkret bedeute. Es ist nicht von vorneherein entschieden, welches Prinzip in welcher Situation den Vorzug verdient. Auch Versuche, dem Autonomieprinzip einen relativen Vorzug einzuräumen, wurden von den Autoren zurückgewiesen. Das Konzept ist zunächst lediglich als Bezugspunkt bioethischer Diskussionen eingeführt worden, wurde dann bisweilen aber auch als Rahmenkonzept für

angewandt-ethische Diskussion überhaupt aufgefasst. Der theoretische Rahmen dieses Konzepts hat sich in den letzten Jahrzehnten allerdings verändert. Beauchamp/Childress haben in der ersten Fassung ihres Buches *Principles of Biomedical Ethics* (1979/2009) die vier Prinzipien als pragmatische Bezugspunkte des moralischen Diskurses eingeführt. Seither wurde das Buch mehrfach überarbeitet und theoretisch weiterentwickelt. Es wird mit Hilfe von Rawls' Theorie des »Überlegungsgleichgewichts« (*reflective equilibrium*) und mithilfe einer Theorie von einer »geteilten Moral« (*common morality*) versucht, einen theoretischen Rahmen für dieses Konzept zu finden. Danach wären diese vier Prinzipien Ausdruck geteilter Moral, die weder induktiv aus vorfindlichen Überzeugungen abstrahiert noch deduktiv aus einem übergeordneten Prinzip abgeleitet werde, sondern sich in einem Reflexionsprozess begründen, bei dem zwischen wohlüberlegten moralischen Intuitionen und Moralprinzipien eine gegenseitige Korrektur und Kritik durchgeführt wird (vgl. Daniels 1996). Die normative Geltung der vier Prinzipien gründet also einerseits in der Tatsache, dass sie in geteilten Moralvorstellungen verwurzelt sind, andererseits in der Möglichkeit, sie kritisch auf ihre Kohärenz zu überprüfen. Dabei wird in diesem Begründungskonzept weder eine prinzipielle normative Priorität von Prinzipien noch von wohlüberlegten Urteilen angenommen. Gleichwohl ist es für die Validität der Prinzipien von wesentlicher Bedeutung, dass sie von geteilten Moralvorstellungen gedeckt sind. An das Konzept des »principlism« kann man eine Reihe von Fragen stellen, u. a.: (1) Sind die Prinzipien inhaltlich hinreichend bestimmt, um in konkreten Fragen normativ orientierend zu sein? (2) Nach welchem Kriterium soll bestimmt werden, welches Prinzip im Konfliktfall den Vorzug verdient? (3) Warum ist die Tatsache, dass die Prinzipien geteilte Überzeugungen rekonstruieren, ein hinreichender Grund, anzunehmen, dass wir von ihrer Geltung auch überzeugt sein sollten? (4) Warum stellen genau diese vier Prinzipien eine adäquate Rekonstruktion der geteilten Moral dar?

Für den Kontext dieses Beitrags kann man festhalten, dass im Konzept des »principlism« Prinzipien bereichsspezifische normative Orientierungen darstellen, dass es stets mehrere Prinzipien gibt und dass ihr normativer Gehalt durch vortheoretische Überzeugungen vorstrukturiert ist. Es kann innerhalb dieses Konzepts kein übergeordnetes Prinzip geben, dass die Anwendung der nachgeordneten Prinzipien strukturiert, da dieses dann ja wieder neue Begrün-

dungsfragen aufwerfen würde. Diese *mid-level-principles* werden einerseits dadurch begründet, dass sie eine Art Schnittmenge verschiedener normativer Konzeptionen darstellen, andererseits wird mit dem Überlegungsgleichgewicht eine Begründungskonzeption vorgeschlagen, nach dem diese Prinzipien als adäquate Formen der Moralbegründung erscheinen.

Prinzipien in der normativen Ethik

Andere Funktionen von Prinzipien finden wir in einer Reihe von Konzeptionen normativer Ethik. Eine Konzeption, die dem ›principlism‹ noch recht nahekommt, wäre ein *pluralistisches Konzept normativer Ethik*, das davon ausgeht, dass es eine Reihe von moralischen Prinzipien gibt, die uns intuitiv plausibel erscheinen (daher keiner weiteren Begründung bedürfen) und sich nicht auf ein Prinzip reduzieren lassen (Die Verpflichtung, nicht zu lügen, andere nicht zu bestehlen, sie nicht zu töten etc.; vgl. etwa Audi 2004). Die moralischen Prinzipien wären dann prima facie gültig, und es ist die Aufgabe konkreter moralischer Urteile, die Prinzipien gegeneinander abzuwägen und aktuelle moralische Pflichten zu bestimmen. Fragen an diese Konzeption wären etwa zu stellen nach Kriterien zur Gewichtung der Prinzipien oder nach der Begründung des Intuitionismus. Dieses Konzept ist sachlich vergleichbar mit dem Konzept von prima-facie-Verpflichtungen von W.D. Ross (1930), der allerdings vermeiden wollte, diese prima-facie-Pflichten als Prinzipien anzusehen.

Diesen pluralistischen Konzeptionen stehen Konzeptionen gegenüber, die von einem einzigen Moralprinzip ausgehen. Im klassischen Utilitarismus etwa stellt das *größte Glück der größten Zahl* von Menschen (respektive leidensfähiger Wesen) das einzige Prinzip zur Bestimmung normativer Richtigkeit dar (vgl. Birnbacher 2006). In einigen libertären Konzeptionen werden die *Erhöhung von Freiheitsmöglichkeiten* als einziges Moralkriterium angenommen. Der Kantianismus geht davon aus, dass der *Kategorische Imperativ* das einzige Moralkriterium darstellt, wonach wir alle Handlungsmaximen daraufhin prüfen sollen, ob sie als allgemeines Gesetz gedacht werden können. Kant war der Auffassung, dass dieses Prinzip mit dem materialen normativen Gesichtspunkt identisch ist, wonach wir rationale Personen stets als Zweck unseres Handelns betrachten sollten. Eine moderne Variante davon präsentiert A. Gewirth (1978) mit dem *principle of generic consistency*, wonach wir moralisch verpflichtet sind, die notwendigen Vorausset-

zungen der Handlungsfähigkeit aller handlungsfähigen Wesen zu schützen. Diese werden bei Gewirth in einer Hierarchie von Grundrechten näher bestimmt.

Wesentlich ist hier, dass dieses oberste Prinzip höchste kriteriologische Funktion wahrnimmt und durch bereichsspezifische Prinzipien näher bestimmt werden kann. Diese wären dann aber in ihrer inhaltlichen Bestimmung und ihrer Gewichtung von dem obersten Prinzip abhängig. In der Regel wird die Ableitung spezifischer Normen aus einem höchsten Prinzip nicht deduktiv gedacht, da ja die Bestimmung konkreter Normen sowohl von dem moralischen Prinzip als auch von bestimmten empirischen Annahmen abhängig ist, weshalb es sich dabei um empirisch-normativ, gemischte Urteile handelt und nicht um deduktiv abgeleitete Normen (vgl. Düwell 2009, 5–10).

Über die Begründung von moralischen Prinzipien wird unterschiedlich gedacht. So wird etwa davon ausgegangen, dass einige inhaltliche moralische Gesichtspunkte bereits in Begriff der Moral vorhanden sind (so etwa ein Prinzip der unparteiischen Interessenberücksichtigung), weshalb keine weitere Begründung erforderlich sei. Andere Autoren sehen etwa das utilitaristische Moralprinzip als Basis des *common sense*. In kantischer Tradition wird dagegen eine transzendente Begründung vorgeschlagen, die zu zeigen versucht, dass die Leugnung des höchsten Moralprinzips zu unlösbaren Widersprüchen führt. Transzendente, dialektische oder rekursive Argumente haben also den Anspruch, die rationale Notwendigkeit des Moralprinzips zu erweisen.

Kritik an der Prinzipienethik

Prinzipienethischen Ansätzen werden vielfältig kritisiert. So gehen *kasuistische Ansätze* etwa davon aus, dass wir in moralischen Diskursen von typischen Fällen von Handlungen und deren moralischer Bewertung ausgehen, die wir dann durch Analogieschlüsse auf andere, komplexere Fälle übertragen (Jonsen/Toulmin 1988). Auch die *ethics of care* (Tronto 1993) kritisiert die Abstraktheit von Prinzipien und schlägt stattdessen vor, aus der Analyse konkreter Beziehungen und der sorgenden Haltung von Menschen normative Gesichtspunkte für die Beurteilung umstrittener Handlungskontexte zu gewinnen (für ähnliche Kritik aus *phänomenologischer* Tradition oder von *narrativer Konzeption* vgl. Lesch 2003). Bei diesen Konzeptionen kann man jedoch fragen, ob nicht implizit Prinzipien vorausgesetzt

werden: Wenn sich Jonsen und Toulmin auf »typische« Handlungsfälle beziehen, so wäre die Frage, ob diese nicht auch als Prinzipien formuliert werden könnten. Wer etwa Fälle erzählt, in denen wir im Regelfall davon ausgehen, dass man Leben schützen müsse, dann könnte man auch von einem Prinzip des Lebensschutzes sprechen (analog etwa von Leidensvermeidung, Respekt vor der Entscheidung des Einzelnen etc.). Eine fundamentalere Kritik formuliert der sogenannte *Partikularismus* (Dancy 2004), der vorschlägt, auf die Verwendung von Prinzipien in der Ethik gänzlich zu verzichten. Stattdessen könne man davon ausgehen, dass das normativ Gebotene uns allein situationsspezifisch oder in repräsentativen Handlungssituationen unmittelbar einsichtig ist. Für den Partikularismus stellt sich allerdings die Frage, wie eine Anwendung in komplexen Handlungssituationen aussehen soll, wenn nicht auf verallgemeinerbare Gesichtspunkte rekurriert werden kann. Bisweilen bleibt bei der Kritik an der Verwendung von Prinzipien in der Ethik allerdings ungeklärt, welches Verständnis von Prinzipien dabei angenommen wird.

Aus der Darstellung sollte deutlich geworden sein, dass Prinzipien in der Angewandten Ethik sehr Verschiedenes bedeuten können, dass sie in verschiedenen Theoriezusammenhängen rekonstruiert und begründet werden können und damit auch eine unterschiedliche Funktion in konkreten moralischen Diskursen haben können. Die theoretisch anspruchsvollste Verwendung von Prinzipien scheint sich in monistischen Formen normativer Ethik zu finden. Wenn moralische Ansprüche, kategorische Berücksichtigung verlangen, so bedarf es einer Begründung, um einsichtig zu machen, warum diese kategorische Verpflichtung besteht. Worauf sollte sich diese Begründung beziehen, wenn nicht auf ein Moralprinzip. Dabei haben monistische Theorien den Vorzug, dass sie die Gewichtung verschiedener moralischer Gesichtspunkte zueinander einsichtig machen können. Verzichtet man auf den Rekurs auf ein Moralprinzip, so wäre die Frage, ob man nicht auch vom Anspruch der Moral auf kategorische Geltung Abschied nehmen müsste.

Literatur

- Audi, Robert: *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton 2004.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: *Principles of Biomedical Ethics* [1979]. New York/Oxford 2009.
- Beyleveld, Deryck/Brownsword, Roger: *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford 2001.
- Beyleveld, Deryck/Brownsword, Roger: *Consent in the Law*. Oxford 2007.
- Birnbacher, Dieter: »Utilitarismus«. In: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner: *Handbuch Ethik*. Stuttgart 2011, 95–107.
- Dancy, Jonathan: *Ethics Without Principles*. Oxford 2004.
- Daniels, Norman: *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge 1996.
- Düwell, Marcus: »One Moral Principle or Many?«. In: Christoph Rehmann-Sutter/Marcus Düwell/Dietmar Mieth (Hg.): *Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude*. Dordrecht 2006, 93–108.
- : *Bioethik – Theorien, Methoden und Bereiche*. Stuttgart/Weimar 2009.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.
- Jonsen, Albert/Toulmin, Stephen: *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley 1988.
- Kant, Immanuel: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« [1785]. In: Ders.: *Werkausgabe*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1986, Bd. VII, 11–102.
- Lesch, Walter: »Narrative Ansätze in der Bioethik«. In: Marcus Düwell/Klaus Steigleder (Hg.): *Bioethik – Eine Einführung*. Frankfurt a. M. 2003, 200–210.
- Nussbaum, Martha C.: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge 2006.
- Rauprich, Oliver/Steger, Florian (Hg.): *Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophie und medizinische Praxis*. Frankfurt a. M./New York 2005.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 2002 (engl. 1971).
- Ross, William David: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- Tronto, Joan C.: *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*. New York/London 1993.

Marcus Düwell

4. Verfahrensethik

Mitunter werden Konzeptionen der normativen Ethik als *Verfahrensethiken* bzw. als *prozeduralistische* Ethiken gekennzeichnet. Dadurch wird offenkundig angezeigt, dass in diesen Konzeptionen Verfahren bzw. Prozeduren eine besondere Rolle zukommt. Kontraktualistische, kohärentistische und diskurstheoretische Ansätze werden in diesem Sinne als exemplarisch betrachtet. Versucht man indes, über diesen vagen Vorbegriff hinauszukommen und allgemeine Kriterien zu benennen, welche die Rede von einer Verfahrensethik rechtfertigen, so erweist sich dies als eine keineswegs triviale Aufgabe.

Die Rolle von Prozeduren

Normative Ethik ist eine Subdisziplin der praktischen Philosophie. Die primäre Aufgabe normativ-ethischer Theorien liegt darin, das moralisch Richtige zu bestimmen. Genau besehen beinhaltet diese Aufgabe zwei Teilaufgaben: Normative Ethik muss zum einen Kriterien für das moralisch Richtige *formulieren*, also angeben, *was* moralisch richtig ist. Zum anderen muss sie diese Kriterien *begründen*, also angeben, *warum* dies das moralisch Richtige ist. Diese beiden Aufgaben sind natürlich eng miteinander verknüpft: Wer Kriterien des moralisch Richtigen formuliert, wird dies tun, weil er diese Prinzipien für begründet hält. Umgekehrt muss, wer etwas begründet, schon wissen, was er begründet. Trotzdem sind die beiden Aufgaben offenbar nicht identisch, denn einerseits können dieselben Prinzipien unterschiedlich begründet werden, andererseits werden unter Berufung auf dieselben Begründungsmuster manchmal unterschiedliche Moralkriterien vorgeschlagen. Entsprechend wäre eine mögliche Antwort auf die Frage, was eine Verfahrensethik kennzeichnet, dass sie die ›Was-Frage‹ prozeduralistisch beantwortet, also *prozedurale Kriterien des moralisch Richtigen* vorschlägt. Eine andere mögliche Antwort wäre, dass eine Verfahrensethik die ›Warum-Frage‹ in dieser Weise beantwortet, also eine *prozeduralistische Begründung* von Kriterien des moralisch Richtigen versucht. Eine dritte Möglichkeit wäre, nur solche Ethiken als prozeduralistisch zu begreifen, die beide Fragen prozeduralistisch beantworten, also prozedurale Kriterien des moralisch Richtigen prozeduralistisch begründen.

Ein Beispiel für eine Theorie des ersten Typs wäre eine libertaristische Theorie ökonomischer Gerech-

tigkeit, die ein naturrechtlich fundiertes Konzept von *self-ownership* in der Tradition John Lockes als Basis für die Rechtfertigung von prozeduralen Kriterien legitimer Güterallokation heranzieht; etwa, wie von Nozick vorgeschlagen, von Kriterien, denen zufolge jeder unter prozedural fairen Bedingungen zustande gekommene Tauschakt zu einer gerechten Güterverteilung führt (vgl. Nozick 1974). Eine Theorie, die auf Basis kontraktualistischer Überlegungen substantielle Normen, Grundrechte oder Prinzipien der politischen Ethik zu rechtfertigen sucht, könnte als Beispiel für den zweiten Theorietyp dienen; hier ließe sich etwa an Thomas Hobbes' Rechtfertigung des Prinzips der Staatssouveränität denken (vgl. Hobbes 1991; ob sich auch Rawls' Gerechtigkeitstheorie in dieser Weise beschreiben lässt, hängt davon ab, welchen begründungstheoretischen Status man dem kontraktualistischen Gedankenexperiment des ›Urzustandes‹ im Rahmen der Rawls'schen Theorie zuschreiben möchte). Die Diskursethik lässt sich als Theorie des dritten Typs beschreiben, denn in ihrem Rahmen wird zum einen die Begründung des Moralprinzips durch eine Reflexion auf das Verfahren diskursiver Verständigung geleistet (die, als Selbstreflexion, selbst im Medium dieses Verfahrens vollzogen wird), zum anderen fordert das in dieser Weise verfahrensreflexiv begründete Moralprinzip wiederum (zumindest *prima facie*) die Durchführung realer Diskurse zur Rechtfertigung substantieller Moralnormen (Werner 2011).

Bei näherem Hinsehen erweist sich selbst diese Trichotomie möglicher Verfahrensethiken noch als unterkomplex. Wie aus den Beispielen deutlich wird, determiniert ja, was auf einer Ebene als Antwort auf die ›Was‹ Frage erscheint (z. B. die Formulierung eines Moralprinzips), auf der darauf aufbauenden Ebene die möglichen Antworten auf die ›Warum-Frage‹ (die ›Anwendung‹ des Moralprinzips bedeutet zugleich die ›Begründung‹ spezifischerer Moralnormen). Ergebnisse eines Begründungsschrittes können theoretisch stets wiederum einen darauf aufbauenden Begründungsschritt erfordern, der seinerseits erneut prozedural oder nicht-prozedural sein kann, so dass prinzipiell nichts dagegen spricht, prozedurale und nicht-prozedurale Begründungsebenen nach der Art von Schichtnougat aufeinander zu stapeln. (Dabei mag man freilich davon ausgehen, dass irgendwann, auf der abschließenden Ebene, die Begründung substantieller Handlungsnormen geleistet wird, denn es soll ja irgendwann einmal gehandelt oder eine konkrete Handlung kritisiert werden.) Vor diesem Hintergrund erscheint die Suche

nach trennscharfen Kriterien für die Abgrenzung von Verfahrens- von Nicht-Verfahrensethiken nicht nur als ein mühsames, sondern auch als ein letztlich unfruchtbares Unterfangen. Halten wir einfach fest, dass in einer größeren Zahl normativ-ethischer Theorien auf verschiedenen Begründungsebenen Verfahren bzw. prozedurale Kriterien eine Rolle spielen und konzentrieren wir uns auf die Frage, was dies genau bedeutet und welche weiteren Probleme sich mit der Entscheidung zwischen prozeduralen und nicht-prozeduralen Kriterien verbinden. Diese Strategie liegt auch deshalb nahe, weil manche Ethiken, die substantielle Normen zu begründen suchen und auch ihrer Begründungsmethode nach kaum als Verfahrensethiken gekennzeichnet werden können (z. B. Gewirth 1978), in Teilbereichen gleichwohl auf Prozeduralisierung setzen (Beyleveld/Brownsword 2006).

Prozeduren

Aber was sind eigentlich Verfahren im hier relevanten Sinne? Was kennzeichnet einen Begründungsschritt als ›prozedural‹? Die Frage stellt sich deshalb, weil in gewisser Weise jede Moralbegründung ein Verfahren darstellt; Begründung vollzieht sich schließlich stets im Medium von Denk- bzw. Argumentationsprozessen. Allgemein lässt sich sagen, dass ein Begründungsschritt genau insoweit als prozeduralistisch gekennzeichnet werden kann, als er durch Kriterien determiniert ist, welche die als korrekt geltende *Form* des Begründungsverfahrens festlegen, während die *Substanz* des Ergebnisses dieses Verfahrens nicht oder jedenfalls nicht *direkt* durch vorgegebene Kriterien präjudiziert wird (vgl. Birnbacher 2007, 84). Das bedeutet indes nicht zwangsläufig, dass prozedurale Begründungsschritte im Hinblick auf die Substanz ihrer Resultate ›ergebnisoffen‹ sein müssten. Im Gegenteil sind die prozeduralen Kriterien mancher Begründungsverfahren absichtlich so gewählt, dass sich notwendigerweise ein bestimmtes Ergebnis einstellt.

Innerhalb derjenigen Verfahren, die der soeben gegebenen allgemeinen Definition genügen, lassen sich verschiedene Binnendifferenzierungen vornehmen. Mit Rawls kann man erstens zwischen vollkommenen, unvollkommenen und reinen Verfahren unterscheiden (Rawls 1975, 106f.) Sowohl bei den vollkommenen als auch bei den unvollkommenen Verfahren lässt sich die Richtigkeit des Verfahrensergebnisses auch unabhängig von dem fraglichen Ver-

fahren bestimmen. Der Unterschied zwischen den vollkommenen und den unvollkommenen Verfahren ergibt sich daraus, dass vollkommene Verfahren bei korrekter Durchführung zwangsläufig zum richtigen Ergebnis führen, während unvollkommene Verfahren zwar funktional auf das Erreichen dieses Ergebnisses hin orientiert sind, den Erfolg aber nicht garantieren können. Als Beispiel eines vollkommenen Verfahrens führt Rawls die bekannte Methode des Kuchenteilens an: Das Ziel der gleichen Verteilung eines homogenen Gutes unter mehreren Personen lässt sich verfahrensunabhängig exakt definieren. Zugleich führt die bekannte Verteilungsprozedur (bei der einer von mehreren Interessenten, deren jeder seinen eigenen Anteil maximieren will, die Verteilung in genau so viele Stücke vornimmt, wie es Interessenten gibt, woraufhin alle übrigen Teilnehmer ein Stück wählen dürfen, während der Kuchenteiler mit dem letzten Stück vorlieb nehmen muss) unter Idealbedingungen unvermeidlich zum richtigen Resultat. Als Beispiel eines unvollkommenen Verfahrens nennt Rawls das Gerichtsverfahren. Auch hier lässt sich das Ziel (beispielsweise die Aufklärung eines strittigen Sachverhalts) im Prinzip verfahrensunabhängig angeben. Die an prozedurale Kriterien gebundene strategische Interaktion der Verfahrensteilnehmer führt aber auch unter Idealbedingungen nicht zwangsläufig zum korrekten Ergebnis. *Reine* Verfahren unterscheiden sich sowohl von vollkommenen als auch von unvollkommenen Verfahren dadurch, dass sich das richtige Ergebnis nicht unabhängig vom Verfahren selbst bestimmen lässt. Dies ist beispielsweise beim Losverfahren der Fall; aber auch die von der Diskursethik in Anspruch genommene regulative Idee eines idealen Diskurses lässt sich aufgrund seines inklusiven Charakters nur als Idee eines Verfahrens des ›reinen‹ Typs verstehen: Da in diesem Diskurs alle sinnvollen Argumente zu berücksichtigen wären, ist eine diskursexterne Überprüfung von Diskursergebnissen begrifflich ausgeschlossen. Die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Verfahren einerseits, reinen Verfahren andererseits macht deutlich, dass Verfahrensethiken verschiedenen meta-ethischen ›Familien‹ angehören können. Unvollkommene und vollkommene Verfahren lassen sich als »Entdeckungsverfahren« betrachten, die einen auch unabhängig von diesen Verfahren gültigen Gehalt lediglich zum Vorschein bringen; damit sind sie problemlos mit verschiedenen Spielarten eines meta-ethischen Realismus vereinbar. So spielen etwa kohärentistische Prozeduren eine prominente Rolle in realistischen und neo-intu-

itionistischen Ansätzen (Brink 1989; Audi 1998). Die prozeduralistische Idee einer »Legitimation durch Verfahren« (so der Titel von Luhmanns teils eher sarkastisch getönter soziologischer Studie aus dem Jahr 1969) erfährt eine Radikalisierung im Kontext *reiner* Verfahren. Im Unterschied zu vollkommenen und unvollkommenen Verfahren können diese Verfahren auch als *Konstruktionsverfahren* begriffen werden. Wenn man etwa angesichts ethisch unentscheidbarer Dilemmata das Los entscheiden lässt, dann *konstituiert* das Verfahren selbst die Legitimität seines Ergebnisses: Dass derjenige, der per Los ausgewählt wurde, im Rettungsboot sitzen darf, wird durch nichts anderes als eben den Ausgang des Losverfahrens selbst legitimiert – soweit denn diese Prozedur ihrerseits als legitim gelten kann. Habermas zufolge haben auch die Begründungsverfahren der Diskursethik ein derartiges konstruktivistisches Moment (Habermas 1991, 1996).

Weitere Differenzierungen im Bereich prozeduraler Begründungen sind die Unterscheidung zwischen monologischen und (quasi-)dialogischen Verfahren sowie die damit interferierende Unterscheidung zwischen gedankenexperimentellen und realen Verfahren.

Ein Beispiel für einen monologischen Begründungsschritt ist das kohärentistische Verfahren der Herstellung eines Überlegungsgleichgewichts im Sinne von Daniels (1979). Hier geht es darum, dass Individuen ihre situationsspezifischen Moralurteile, ihre Moralprinzipien und ihre (auch außer-ethischen) Hintergrundtheorien durch wechselseitige Korrektur soweit möglich in ein konsistentes und kohärentes Überzeugungssystem integrieren. Bei dialogischen Verfahren wird der Begründungsprozess hingegen in intersubjektiver Zusammenarbeit vorangetrieben. Echte dialogische Verfahren werden nicht nur gedankenexperimentell simuliert, sondern tatsächlich als soziale Interaktionspraxis etabliert, wie dies beispielsweise bei den von der Diskursethik postulierten »realen Diskursen« der Fall ist. Als Zwischenform zwischen monologischen und dialogischen Verfahren lassen sich Prozeduren begreifen, die der Pluralität von Betroffenenperspektiven wenigstens im advokatorischen Gedankenexperiment Rechnung tragen wollen. In diese Kategorie der »quasi-dialogischen« Verfahren fällt die Mehrheit der kontraktualistischen Begründungsmodelle, etwa Rawls' Konzeption des »Urzustands«. Auch im Rahmen der Diskursethik darf unter bestimmten Bedingungen auf solche Quasi-Dialoge zurückgegriffen werden.

Motive und Kritik des Prozeduralismus

Wie wir gesehen haben, sind bedeutsame Unterschiede sowohl hinsichtlich der möglichen Verfahrenstypen als auch in Bezug auf den Ort prozeduraler Elemente innerhalb ethischer Theorien zu verzeichnen. Entsprechend unterscheiden sich auch die Motive für den Rückgriff auf Verfahren und die möglichen Ansatzpunkte für Verfahrensskepsis und -kritik. Allgemein lässt sich indes Folgendes festhalten: Die zunehmende Formalisierung und Prozeduralisierung im Bereich der Ethik (aber ebenso der Politik und des Rechts) ist eine moderne Entwicklung, die sich als Antwort auf die seit dem Beginn der Neuzeit gewandelte geistesgeschichtliche und soziale Konstellation begreifen lässt. Gesellschaftliche Differenzierung, Individualisierung, Pluralisierung und Dynamisierung und die abnehmende Akzeptanz übergreifender teleologischer Deutungen von Natur und Geschichte (deren »Entzauberung« im Sinne Webers) legen flexiblere Normativitätsstrukturen nahe, die einerseits mit zunehmendem Wertpluralismus und der Beschleunigung gesellschaftlicher und technologischer Entwicklungen verträglich sind, andererseits aber dem normativen Anspruch sich zunehmend als autonom begreifender Individuen Rechnung tragen.

Die Formalisierung und Prozeduralisierung von Ethik, Politik und Recht stellt sich auf diese Anforderungen zum einen dadurch ein, dass Verfahren, die lediglich durch prozedurale Kriterien determiniert sind, Raum für die Berücksichtigung sich wandelnder Situationsbedingungen und unterschiedlicher Wertüberzeugungen lassen können. Insoweit die Normsubjekte selbst zur Durchführung prozeduraler Begründungsverfahren – oder zumindest zum gedankenexperimentellen Nachexerzieren solcher Verfahren – eingeladen werden, trägt die Prozeduralisierung auch den Autonomieansprüchen moderner Individuen Rechnung, wobei die liberale Tradition stärker die allgemeinen freiheitsrechtlichen Voraussetzungen von (Privat-)Autonomie betont und sich daher eher mit gedankenexperimentellen Prozeduren begnügen kann, während die auf Rousseau zurückgehende republikanische Tradition die faktische Verwirklichung einer substantiellen Form (politischer) Autonomie anstrebt und daher besonders an der Realisierung echter dialogischer Verfahren interessiert ist (zum Unterschied und für einen Aufhebungsversuch vgl. Habermas 1992).

Besonders eng erscheint die Verbindung zwischen Autonomieprinzip und Prozeduralismus in der Kan-

tischen Tradition, wo das Moralprinzip als Prinzip autonomer Selbstbestimmung *und zugleich* als Konstitutionsprinzip eines Begründungsverfahrens verstanden wird, dem alle substantiellen Moralnormen unterworfen werden müssen. Das intime Verhältnis zwischen ethischem Prozeduralismus und Autonomieprinzip ist für Kommunitaristen wie Charles Taylor und Charles Larmore denn auch der Grund, den Neutralitätsanspruch liberaler Verfahrensethiken als unberechtigt zurückzuweisen. Diesen Theoretikern zufolge ist gerade der durch Verfahrensethiken etablierte Vorrang des Richtigen (in Gestalt von Verfahrensregeln, die prozedurale Gerechtigkeit verbürgen sollen) vor dem Guten (in Gestalt der substantiellen Norminhalte, die im Verfahren zur Disposition gestellt werden) als Ausdruck einer spezifisch modernen Wertentscheidung zu begreifen (Taylor 1986; Larmore 2008).

Spätestens seit Hegels Formalismusvorwurf gegen Kants Moralphilosophie sieht sich der ethische Prozeduralismus aber nicht nur dem Verdacht ausgesetzt, zugunsten eines spezifischen Konzepts des guten Lebens voreingenommen zu sein; es wird auch bezweifelt, dass sich im Ausgang von rein prozeduralen Kriterien überhaupt zu irgendwelchen substantiellen Schlussfolgerungen gelangen lässt. Prozeduren erscheinen in dieser Perspektive als begründungstheoretisch steril. In Rawls' Eingeständnis, dass das Verfahren der (gedankenexperimentellen) Vertragsschließung im »Urzustand« letztlich nur die Funktion einer klärenden *Illustration* von Gerechtigkeitsüberzeugungen erfüllen kann (Rawls 2003, 42), sehen manche diesen Verdacht bestätigt. Dagegen lässt sich zunächst einwenden, dass eine solche Illustrations- und Rekonstruktionsfunktion außerordentlich hilfreich sein kann; schließlich meinen viele, dass praktische Philosophie ohnehin nicht mehr leisten könne als die modellhafte Rekonstruktion vorthoretischer Intuitionen. Zudem ist aber noch keineswegs ausgemacht, dass auch andere Formen des ethischen Prozeduralismus denselben Beschränkungen unterliegen.

Anwendungsperspektiven des Prozeduralismus

In spezifischen Anwendungsfeldern der Bioethik, Umweltethik, Wissenschaftsethik, Technikethik etc. spielen Prozeduren eher eine noch größere Rolle als in der allgemeinen Ethik. Beispielsweise plädieren Vertreter der Technik-, Wissenschafts- und Umwelt-

ethik häufig für partizipative (dialogische) Entscheidungsverfahren (z. B. Skorupinski/Ott 2002) und in der Praxis etwa der Technikfolgenabschätzung werden solchen Verfahren tatsächlich vielfach eingesetzt (vgl. Hennen et al. 2004). Auch medizinethische sowie ethisch relevante medizinrechtliche Standards haben häufig zumindest in Teilen prozeduralen Charakter, schreiben also bestimmte *Verfahrensweisen* vor, deren Einhaltung die Rechte von Patienten oder Probanden sichern soll; man denke etwa an die prozeduralen (Dokumentations-, Beratungs- und Genehmigungs-)Vorschriften im Zusammenhang mit medizinischer Forschung. Die in den verschiedenen Praxisfeldern etablierten ethisch relevanten Entscheidungsprozeduren sind vielfältig und ihre Etablierung ist von sehr unterschiedlichen Motiven getragen. So kann die Funktion von Verfahren in Kontexten Angewandter Ethik unter anderem gesehen werden:

- im (ggf. interdisziplinären) Wissensaustausch unter Experten oder Problembeteiligten,
- in der Einbeziehung von Laienperspektiven in Entscheidungsprozesse,
- in der Erweiterung des Problemhorizonts durch Einbeziehung verschiedener (z. B. kultur- oder genderbedingter) Sichtweisen,
- in der situationsadäquaten Spezifikation und Abwägung vorgegebener Normen, Prinzipien, Werten oder Interessen,
- in der (ggf. gemeinschaftlichen) Suche nach wahrscheinlichen Kausalhypothesen, angemessenen Situationsdeutungen, authentischen Bedürfnisinterpretationen oder gültigen Normen,
- in der Gewährleistung der Autonomie von Betroffenen durch deren Einbeziehung in den Entscheidungsprozess,
- in der Herstellung von Transparenz, Nachvollziehbarkeit oder Öffentlichkeit von Entscheidungen,
- in der Ermöglichung eines fairen oder politisch durchsetzbaren Interessenausgleichs,
- in der Erhöhung der faktischen Akzeptanz von Entscheidungen durch die Verfahrensbeteiligung.

Diese keineswegs vollständige Auflistung macht auch deutlich, dass Entscheidungsverfahren, die in Kontexten Angewandter Ethik etabliert werden, oft gar nicht mehr zur Gänze dem Bereich der Ethik zugeschlagen werden können. Vielmehr zieht sich die Grenze zwischen Ethik einerseits, natur- oder sozialwissenschaftlichen Expertendiskursen, Rechtsanwendung, Politik, Mediation, und strategischen Verhandlungen häufig quer durch solche Verfahren hin-

durch. Kritiker des Prozeduralismus sehen darin die Gefahr, dass das philosophische Selbstverständnis der (Angewandten) Ethik als einer an moralischer Wahrheit bzw. normativer Richtigkeit orientierten philosophischen *Begründungsdisziplin* auf diese Weise verlorenzugehen droht (exemplarisch für den Bereich der Bioethik vgl. Pellegrino 2000). Unter den Befürwortern des Prozeduralismus finden sich indes nicht nur Theoretiker, die den Begründungsansprüchen der Philosophie ohnehin skeptisch gegenüberstehen, sondern auch solche, die Verfahren gerade eine originäre begründungstheoretische Rolle zuweisen wollen (exemplarisch Rudnick 2002). Angesichts der Vielfalt möglicher Verfahrenstypen wie auch der möglichen »Einsatzgebiete« von Entscheidungsverfahren erscheint eine generalisierende ethische Beurteilung von Prozeduralisierungstendenzen im Bereich der Angewandten Ethik wenig sinnvoll. Gerade wegen dieser Vielfalt ist es allerdings angezeigt, die spezifische Rolle der Ethik im Zusammenhang mit solchen Entscheidungsverfahren zu reflektieren und etwa zwischen ethischer Argumentation, strategischen Verhandlungen, Interessenmoderation, Rechtsanwendung, demokratischen Selbstbestimmungsprozeduren etc. *zumindest analytisch* klar zu unterscheiden (Düwell 2008). Eine Angewandte Ethik, die beispielsweise zwischen rechtlicher Zulässigkeit und moralischer Richtigkeit, zwischen rationaler Akzeptabilität und sozialer Akzeptanz, zwischen Konsens und Kompromiss, oder zwischen ethischer Argumentation und demokratischer Selbstverständigung nicht mehr zu differenzieren vermöchte, wäre kaum noch imstande, ihrer gesellschaftlichen Aufklärungs- und Orientierungsfunktion gerecht zu werden (vgl. Kettner 2000).

Literatur

- Alexy, Robert: »Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation«. In: Ders.: *Recht, Vernunft, Diskurs: Studien zur Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1995, 94–108.
- Audi, Robert: »Moderate Intuitionism and The Epistemology of Moral Judgment«. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1998), 15–44.
- Beylerveld, Deryck/Brownsword, Roger: »Principle, Proceduralism, and Precaution in a Community of Rights«. In: *Ratio Juris* 19 (2006), 141–168.
- Birnbacher, Dieter: *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin/New York 2007.
- Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge 1989.
- Daniels, Norman: »Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics«. In: *The Journal of Philosophy* 76 (1979), 256–282.
- Düwell, Marcus: *Bioethik: Methoden, Theorien und Bereiche*. Stuttgart 2008.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1991.
- : Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M. 1992.
- : »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt des Sollens«. In: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 1996, 11–64.
- Hennen, Leonhard/Petermann, Thomas/Scherz, Constanze: *Partizipative Verfahren der Technikfolgen-Abschätzung und parlamentarische Politikberatung: Neue Formen der Kommunikation zwischen Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit*. Berlin: TAB-Arbeitsbericht Nr. 096 (2004).
- Hobbes, Thomas: *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* [1651]. Cambridge 1991.
- Kettner, Matthias (Hg.): *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a. M. 2000.
- Larmore, Charles E.: *The Autonomy of Morality*. Cambridge 2008.
- Luhmann, Niklas: *Legitimation durch Verfahren*. Neuwied 1969.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*. New York 1974.
- Pellegrino, Edmund D.: »Bioethics at Century's Turn: Can Normative Ethics be Retrieved?«. In: *Journal of Medicine and Philosophy* 25 (2000), 655–675.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975 (engl. 1971).
- : *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*. Frankfurt a. M. 2003 (engl. 2001).
- Rudnick, Abraham: »The ground of dialogical bioethics«. In: *Health Care Analysis* 10 (2002), 391–402.
- Skorupinski, Barbara/Ott, Konrad: »Technology Assessment and Ethics«. In: *Poiesis & Praxis: International Journal of Technology Assessment and Ethics of Science* 1 (2002), 95–122.
- Taylor, Charles: »Die Motive einer Verfahrensethik«. In: Wolfgang Kuhlmann (Hg.): *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1986, 101–135.
- Werner, Micha H.: »Diskursethik«. In: Marcus Düwell et al. (Hg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart 2011, 140–151.

Micha H. Werner

5. Vertragstheoretische Ethik

Vertragstheoretische Ethiken machen die Gültigkeit moralischer Normen und Prinzipien von einer *Übereinkunft* (*agreement*) oder einem *Vertrag* (*contract*) abhängig. Die Übereinkunft bzw. der Vertrag sind als hypothetische Überlegung zu verstehen: Wir fragen uns, ob moralische Normen und Prinzipien die Bedingung erfüllen, dass sie rational betrachtet, allgemein akzeptierbar oder nicht zurückweisbar sind.

Das Vorbild der ethischen Vertragstheorien ist das in der politischen Philosophie bekannte Modell des Gesellschaftsvertrages zur Begründung politischer Autorität und staatlicher Macht: Legitim ist diese, wenn sich die Gesellschaftsmitglieder in einem (hypothetisch gedachten) Vertrag auf die Einsetzung und Anerkennung eines Souveräns einigen könnten. Versionen dieser Idee finden sich bei Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant (Hobbes 1996; Locke 1977; Rousseau 2010; Kant 1977). In seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (Rawls 1979) greift John Rawls die bei Rousseau und Kant entwickelte Konzeption des Gesellschaftsvertrags auf, um Prinzipien einer gerechten Gesellschaft zu begründen. Rawls' Ausgangsfrage lautet dabei: Für welche Prinzipien der Gerechtigkeit würden sich die Gesellschaftsmitglieder entscheiden, wenn sie nur sehr allgemeine Informationen über sich hätten und ihre jeweiligen Begabungen sowie ihre genaue gesellschaftliche Position nicht kennen würden (= Entscheidung hinter einem »Schleier der Unwissenheit«)?

Die vertragstheoretischen Ethiken übertragen die leitende Idee der Gesellschaftsvertragstheorien auf die Begründung moralischer Grundsätze. Wichtig ist, was genau eine *vernünftige* Einigung (einen *vernünftigen* Vertrag) ausmacht und welcher Begriff von Rationalität vorausgesetzt wird. In der Geschichte der Moralphilosophie begegnen uns im Wesentlichen zwei unterschiedliche Definitionen von »Rationalität«: Zum einen wird rational handeln mit der Maximierung von »Nutzen« (*utility*) gleichgesetzt, wobei unter »Nutzen« zunächst nur eine formale Größe gemeint ist, die dann ethisch näher bestimmt wird (entweder als persönlicher Vorteil, als Präferenzenerfüllung oder als Wohlergehen). Zum anderen wird der Begriff der Rationalität von der Idee der Maximierung gelöst und auf die wohlüberlegte Berücksichtigung von Erwägungen und Gründen bezogen, die für alle gleichermaßen einleuchtend sind. Häufig wird die Differenz zwischen diesen beiden Konzeptionen mit Hilfe der Begriffe von »Rationali-

tät« (die maximierende Sicht von Rationalität) und »Vernunft« (die nicht-maximierende Sicht von Rationalität) zum Ausdruck gebracht.

Ausgehend von dieser Trennung zwischen Rationalität und Vernunft lassen sich zwei Formen vertragstheoretischer Ethiken unterscheiden: die *rational-individualistischen* Ansätze, die die Übereinkunft oder den Vertrag als Ergebnis eines rationalen Interesses an der Nutzenmaximierung verstehen und die *universalistischen* Konzeptionen, die den Konsens und die (hypothetische) vertragliche Einigung auf die unparteiliche Gewichtung der Ansprüche und Gründe aller beziehen. Im Englischen werden diese zwei Versionen ethischer Vertragstheorien als *Contractarianism* (rational-individualistische Version) und *Contractualism* (universalistische Version) bezeichnet.

Die rational-individualistischen Vertragstheorien der Ethik (*contractarianism*)

Das Modell der vorteilsorientierten Einigung auf Normen findet sich systematisch erstmals bei Thomas Hobbes entwickelt (Hobbes 1996, Kap. 13, 14). Hobbes wendet die eigeninteressierte Normbegründung allerdings auf die Frage der Rechtfertigung staatlicher Autorität an. Doch Hobbes' Konzeption einer selbstinteressierten normativen Vereinbarung hat spätere Denker beeinflusst, so zum Beispiel David Hume. Hume sieht Moral als das Ergebnis einer Übereinkunft rational überlegender Menschen, die sehen, dass ihnen das Befolgen moralischer Normen einen langfristigen Vorteil sichert (Hume 2007). Allein ihre selbstinteressierte Klugheit genügt, um die Moral als Form der Kooperation zu begründen und sozial zu verankern. Doch Hume betont neben den auf einer Übereinkunft zur Sicherung unserer individuellen Interessen beruhenden »künstlichen Tugenden« (neben der Moral auch das Rechtssystem) gleichfalls den Stellenwert der auf sozialen Empfindungen basierenden »natürlichen Tugenden«.

Im 20. Jahrhundert haben die rational-individualistischen Vertragstheorien durch die Entscheidungs- und Spieltheorie eine bedeutsame analytische Weiterentwicklung erfahren. Die Einigung auf moralische Normen und Prinzipien ist der Ausweg aus Gefangenendilemma-Konstellationen (s. Kap. III.3), in denen die uneingeschränkte Verfolgung des Eigeninteresses zu suboptimalen Ergebnissen führt. In solchen Situationen sichert Kooperation langfris-

tig erhebliche Vorteile. J.L. Mackie entwickelt auf Basis dieser Überlegungen eine auf dem aufgeklärten Selbstinteresse basierende Moraltheorie, die moralische Rechte und Tugenden als notwendige Einschränkungen der Selbstliebe der Menschen begreift, die aber auch deren vorhandene altruistische Fähigkeiten zu bilden helfen (Mackie 1992).

Die argumentativ eindrucksvollste Ausarbeitung einer rational-individualistischen Vertragstheorie findet sich in David Gauthiers Buch *Morals by Agreement* (1986). Die Moraltheorie ist für ihn ein Teil der rationalen Entscheidungstheorie (*rational choice theory*). Rationalität bedeutet somit Maximierung des Nutzens (*utility*). Gauthier versteht den Nutzen weder im Sinne des Utilitarismus noch im rein formalen Verständnis der Entscheidungstheorie (jedes Vorziehen einer von zwei beliebigen Alternativen gilt bereits als Nutzenmaximierung), sondern im Sinne der mit der individuellen Präferenzbefriedigung assoziierten Werte. Neben den formalen Bedingungen für eine Präferenzordnung wie Vollständigkeit (entweder ziehen wir Präferenz a, Pa, der Pb vor oder umgekehrt) und Transitivität (wenn Pa der Pb vorgezogen wird und Pb der Pc, dann ist Pa der Pc vorzuziehen) muss nach Gauthier auch die Bedingung erfüllt sein, dass es sich um wohlüberlegte Präferenzen handelt: Erst dann erschließt die Zuschreibung von Nutzen zu Präferenzen auch die Ebene von Werten. Werte sind das Produkt unserer durchdachten und geprüften Präferenzen (Gauthier 1986, 22–59).

Moral ist für Gauthier das Ergebnis eines kooperativen Verfahrens der gegenseitigen Vorteilssicherung. Kooperation ist in jenen Situationen geboten, in denen ein nichtkooperatives Verhalten nachteiligere Konsequenzen als die kooperative Interaktion hätte. Gauthier versucht, genau zu definieren, unter welchen Bedingungen es für individuelle Nutzenmaximierer rational ist, eine Vereinbarung über gegenseitiges kooperatives Verhalten zu treffen wie auch einzuhalten. Folgende Bedingungen gelten für die normative Übereinkunft in Gauthiers System: Die Ausgangsposition (*initial bargaining situation*) ist fair und frei von systematischer Benachteiligung. Die eigene Position darf nicht durch eine simple Schlechterstellung der anderen verbessert werden (= Gauthier's *proviso*). Die Einigung darf nicht durch Täuschung, Betrug oder Gewalt erzwungen sein.

Gauthier begreift den Verhandlungsprozess als ein Zwei-Stufen-Verfahren: Zunächst erheben die Beteiligten Anspruch auf einen maximalen Nutzenzuwachs. Da diese auf das individuelle Optimum gerichteten Ansprüche zwangsläufig nicht miteinander ver-

träglich sind, machen die Parteien in einem zweiten Schritt Konzessionen gemäß dem Minimax-Prinzip der relativen Konzession (*constrained maximization*). Das Prinzip besagt, dass aus einer Menge möglicher Zugeständnisse jenes Ergebnis zu wählen ist, bei dem die maximale relative Konzession so minimal wie möglich ausfällt (Gauthier 1986, Kap. VI, bes. 133–137). Davon leitet Gauthier ab, dass es rational ist, sein maximierendes Verhalten durch die Internalisierung moralischer Prinzipien zu beschränken.

Formal definiert Gauthier die Lösung des Verhandlungsproblems nicht als Nash-Equilibrium, sondern wählt eine Bestimmung des Equilibriums, die nicht nur wie die Zeuthen-Nash-Harsanyi-Methode die Maximierung einer aggregierten Menge von Nutzen im Blick hat, sondern die auch das persönliche Interesse und die Position der individuellen Verhandlerin berücksichtigt (vgl. Gauthier 1986, 129–150; vgl. dazu Gaertner/Klemisch-Ahlert 1991).

Das Minimax-Prinzip definiert ein Verhandlungsverfahren, das zu gerechten Ergebnissen führt, Individuen zu Rechten verhilft und somit Moral begründet. Eine gerechte Gesellschaft ermöglicht nach Gauthier jeder Person unter allgemein akzeptierbaren und akzeptierten Spielregeln das Erreichen des für sie optimal Guten (Gauthier 1986, Kap. VII).

Die universalistischen Vertragstheorien der Ethik (*contractualism*)

Die universalistischen Vertragstheorien betrachten jene moralischen Grundsätze als gerechtfertigt, die aus einer unparteilichen Perspektive einmütig akzeptiert werden. Vorbild ist John Rawls' Begründung von Prinzipien der Gerechtigkeit über eine unparteiliche Ausgangssituation, die egoistisch-partikulare Interessen durch einen »Schleier der Unwissenheit« (Menschen verfügen nur über sehr allgemeine Informationen über sich selbst) ausklammert (Rawls 1979/1971, 159–166). Die gegenwärtig wichtigsten universalistischen Vertragstheorien finden sich bei Thomas Scanlon und Stephen Darwall (Scanlon 1998; Darwall 2006).

Die kontraktualistische Idee, mit anderen eine Übereinstimmung zu finden, wird von Scanlon über das Kriterium vernünftiger Ablehnung (*reasonable rejection*) präzisiert. Dies ermöglicht nach Scanlon eine striktere Beurteilung des moralischen Status eines Prinzips als das Kriterium des vernünftigen Akzeptierens. So sind idealistische Menschen geneigt, Prinzipien zu akzeptieren, die ihnen erhebliche Här-

ten auferlegen. Nach Scanlon können wir diesen gemeinwohlorientierten Personen nicht vorwerfen, unvernünftig zu sein, wenngleich es aber legitim wäre, ein Prinzip zurückzuweisen, das ein selbstauferlegendes Verhalten verlangt.

Das Kriterium der vernünftigen Zurückweisung definiert, wie Scanlon betont, ein Verfahren zur Bestimmung des moralisch Richtigen: »An act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for the general regulation of behavior that no one could reasonably reject as basis for informed, unforced general agreement« (Scanlon 1998, 153). Neben einer Bestimmung des moralisch Richtigen und Falschen geht es Scanlon auch um die Bestimmung von Verfahren gültiger praktischer Deliberation (*practical reasoning*) zur Begründung der normativen Autorität moralischer Standards.

Um mit Hilfe der Bedingung vernünftiger Rechtfertigung eine substantielle Konzeption der Moral zu entwickeln, müssen nach Scanlon drei Voraussetzungen erfüllt sein: erstens eine klare Vorstellung des Guten und davon, was jeweils gut und schlecht für ein Individuum ist; zweitens die interpersonelle Vergleichbarkeit des Guten verschiedener Personen; drittens sollte der zu berücksichtigende Standpunkt der anderen nur solche Wesen einbeziehen, denen gegenüber die Idee einer hypothetischen Rechtfertigung und die Frage »Kann jemand die Prinzipien, die meiner Argumentation zugrunde liegen, vernünftigerweise zurückweisen?« überhaupt Sinn macht (Scanlon 1998, Kap. 4 und 5).

Nach Scanlon vermeidet seine Konzeption die Schwächen anderer Theorien der Moral. Im Gegensatz zu Rawls' Vertragstheorie verzichte seine Version des Kontraktualismus auf idealisierende Annahmen. Nach Scanlon umgeht seine Position auch ein Hauptproblem des Utilitarismus, nämlich durch eine Aggregation des Gesamtnutzens der Handlungskonsequenzen die Grenzen zwischen Personen zu verwischen. Wenn wir vor der Alternative stehen, zwei Personen oder eine Person retten zu können, sprechen unsere moralischen Intuitionen für die Rettung der größeren Anzahl von Personen. Der Utilitarismus aggregiert in dem Fall einfach die Nutzensummen (zwei zu retten generiert mehr Nutzen als eine Person zu retten), was in vielen Fällen zu einer Verletzung von personalen Rechten führen kann.

Scanlon versucht zu zeigen, dass das Kriterium vernünftiger Zurückweisbarkeit eine Lösung ohne transpersonale Nutzenaggregation erlaubt. Konkret: In einer Dilemma-Situation, in der entweder

eine Person (A) oder zwei Personen (B und C) gerettet werden können, nicht aber alle drei, können jeweils A, B und C das Ansinnen vernünftigerweise zurückweisen, dass sie nicht gerettet werden und daher nicht überleben. Doch in der unparteilichen Gewichtung der Gesamtsituation (entweder A retten oder B und C retten) neutralisieren sich die jeweiligen Zurückweisungen von A und B, während im Falle von »B und C retten« der zusätzliche Anspruch von C dazu kommt. Der Anspruch von C generiert nach Scanlon als *tie-breaker* die Konklusion, dass die Rettung der größeren Anzahl von Personen (in dem Fall B und C) vernünftigerweise nicht zurückweisbar ist (Scanlon 1998, 229–241).

Stephan Darwalls Kontraktualismus rekonstruiert den moralischen Standpunkt als zweipersonal: Moral ist das Anerkennen oder Zurückweisen von Forderungen, die wir an andere und deren Verhalten richten, wobei Darwall reaktive Empfindungen und Haltungen einbezieht. Handlungen sind dann falsch und Forderungen illegitim, wenn wir darauf gerechtfertigt mit Ressentiment, Vorwurf und Anschuldigung reagieren können (Darwall 2006, Kap. 1–3).

Darwall lehnt seine zweipersonale Konzeption von Moral stark an die Kantische Ethik an: Ausgangspunkt ist die Würde von Personen, also das Prinzip, andere nicht zu instrumentalisieren, welches dann zweipersonal über die Rechtfertigungspflicht anderen gegenüber (*accountability to others*) definiert wird. Unsere geteilte Würde verpflichtet uns zu Begründungen anderen gegenüber, die vernünftigerweise nicht abgelehnt werden können und denen autonom Handelnde mit gleichem normativen Status zustimmen können. Dies entspricht dem Kategorischen Imperativ in der zweiten Formulierung, andere niemals bloß als Mittel sondern als Zwecke, also mit gleicher Achtung, zu behandeln. Die Gesetzesformel des Kategorischen Imperativs, die die Universalisierbarkeit unserer Maximen fordert, spezifiziert nach Darwall die Bedeutung der Idee universeller Achtung mit Bezug auf unser partikulares Wollen und Deliberieren (ebd., Kap. 9–12).

Darwall kritisiert, dass Scanlons Kontraktualismus noch zu stark von dem Wunsch geprägt ist, sozial angenehme Beziehungen zu anderen zu haben. Nach Darwall zählen hingegen nur die vernünftige Legitimierbarkeit der Forderungen, die wir an andere stellen und andere an uns. Dass eine bestimmte Art der Relation zu anderen wünschenswert wäre, stellt nach Darwall keine moralisch tragfähige Begründung dar: Gründe der Wünschbarkeit sind aus

dieser Perspektive kategoriale Irrtümer (*the wrong kind of reasons*). Das ›wrong reasons problem‹ gilt laut Darwall auch für den Utilitarismus: Wenngleich die Idee allgemeinen Wohlergehens eine moralisch wichtige Leitidee verkörpere, so sei Nutzenaggregation kein moralisch angemessener Handlungsgrund. Das Wohlergehen aller sei durch deontologische moralische Einschränkungen, die an das Kriterium gegenseitiger Rechtfertigbarkeit gebunden sind, zu sichern.

Kritik an den Vertragstheorien der Ethik

Gegen die rational-individualistischen Vertragstheorien wurden folgende Einwände vorgebracht: Ein ökonomisches Rationalitätsmodell gelte nur für gewisse Interaktionen und könne nicht den Standard für das Handeln von Menschen schlechthin bilden (Hampton 1991); Moral sei nicht auf wohlkalkulierte Abstriche von Maximalansprüchen reduzierbar; ein *rationales bargaining*-Modell werde der Situation Schwächerer, also chronisch kranker und behinderter Menschen, die von der Fürsorglichkeit (*care*) anderer abhängig sind, nicht gerecht (Held 1993; Feder Kittay 1999).

Gauthier versucht, diese Einwände mit drei Argumenten zu entkräften: Erstens wäre es falsch, das Vertragsmodell auf jede konkrete Situation anzuwenden – es gehe um die Begründung grundlegender moralischer Prinzipien. Zweitens setze eine maximierende Rationalitätskonzeption nicht nur egoistische Präferenzen voraus: *Meine* Präferenzen können inhaltlich altruistisch sein und sich auf das Wohlergehen anderer richten. Drittens verhindere der Kontraktualismus Selbstausbeutung aufgrund übertriebener sozialer Erwartungen anderer und erlaube durchaus die Einbeziehung der Position behinderter Menschen (Gauthier 2000).

Eine pauschale Zurückweisung der rational-individualistischen Vertragstheorien ist zweifellos unangemessen. Gerade für die Wirtschaftsethik und die Ethik transnationaler Beziehungen ist das Modell einer rationalen Übereinkunft, die den eigenen Ansprüchen gerecht wird, zentral. Profitmaximierung ist ein legitimes Ziel von Unternehmen, und auch Staaten müssen auf globaler Ebene die Wahrung ihrer Interessen und ihrer Verpflichtungen gegenüber den eigenen BürgerInnen beachten. Für solche Fragen der Angewandten Ethik ist das Potential des rational-individualistischen Kontraktualismus vielfach noch ungenützt.

Die Kritik an Scanlons Kontraktualismus fokussiert auf folgende Punkte: Der Standard vernünftiger Rechtfertigung verkompliziere unnötig moralisches Denken; die Position verlange uns moralisch zu viel ab; die Konzeption könne letztlich Aggregation nicht vermeiden. Zum ersten Einwand: Ob eine Handlung moralisch falsch oder richtig ist, hängt, wie Kritiker betonen, oft direkt von der Art der Handlungsweise ab, also davon, ob Handlungen diskriminierend, demütigend oder gar grausam sind. Es wäre gekünstelt, solche Verhaltensweisen über den Umweg der vernünftigen Zurückweisbarkeit als falsch zu bestimmen (Pettit 2000; Wallace 2002; Raz 2003). Zum zweiten Einwand: Unter den gegenwärtigen gravierenden globalen Ungleichheiten generiere der Kontraktualismus viel zu starke moralische Verpflichtungen, denn arme Menschen in unterentwickelten Ländern können den Lebensstil der Angehörigen wohlhabender Länder vernünftig gerechtfertigt zurückweisen (Ashford 2003). Der dritte Einwand besagt, dass Scanlons Modell der Neutralisierung der Ansprüche in komplexeren Fällen, wo der Schaden ganzer Gruppen auf dem Spiel steht, nicht mehr funktioniere (Reibetanz 1998).

Bei der Bewertung dieser Einwände ist erstens zu bedenken, dass Scanlons Modell vernünftiger Rechtfertigung auf einer übergeordneten Ebene die gültigen moralischen Prinzipien herausarbeiten will und nicht negiert, dass Demütigung und Grausamkeit in direkter Weise falsch sind. Zweitens betrifft das Problem der zu starken Forderungen (*overdemandingness*) unter den herrschenden globalen Wohlstandsungleichheiten und der Weltarmut alle Moraltheorien, so auch den Utilitarismus und eine Kantische Pflichtenethik. Zum dritten Kritikpunkt ist zu sagen, dass Scanlons Modell zumindest einen Gutteil von Fällen abdecken kann, in denen die Anzahl der geschädigten Personen eine Rolle spielt und damit eine beachtenswerte Alternative zum Utilitarismus aufzeigt (vgl. dazu Kumar 2001; Timmermann 2004).

Darwalls Version des Kontraktualismus ist mit der Kritik konfrontiert, dass nicht alle moralischen Gründe auf zweipersonale und relationale Gründe reduzierbar sind, sondern auch Zustände (*states of affairs*) und aus drittpersonaler Perspektive objektiv geltende Gegebenheiten zählen (Wallace 2007; Betzler 2009). Gleichfalls wurde betont, dass Ethik notwendig eine erstpersionale Perspektive voraussetzt, da ethische Forderungen immer die Zustimmung und Motiviertheit der Einzelperson verlangen (Korsgaard 2007). Letztlich ist zu überlegen, wie weit Dar-

wall nicht den Gegensatz überzieht und Moral neben einer relationalen zweitpersonalen Perspektive auch die erstpersionale und drittpersonale Dimension nicht vernachlässigen kann (Pauer-Studer 2010).

Literatur

- Ashford, Elizabeth: »The Demandingness of Scanlon's Contractualism«. In: *Ethics* 113/2 (2003), 273–302.
- Betzler, Monika: »Zweitpersonale Gründe. Was sie sind und was sie uns zeigen«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009), 159–163.
- Binmore, Ken: *Playing Fair. Game Theory and the Social Contract*, Bd. I. Cambridge, Mass./London 1994.
- : *Just Playing: Game theory and the social contract*, Vol. II. Cambridge, Mass./London 1998.
- Darwall, Stephen: *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, Mass./London 2006.
- Feder-Kittay, Eva: *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York/London 1999.
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- : »Selbstinteresse, rationale Übereinkunft und Moral«. In: Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch*. Frankfurt a. M. 2000, 97–128.
- Gaertner, Wulf/Klemisch-Ahlert, Marlies: »Gauthier's Approach to Distributive Justice and Other Bargaining solutions«. In: Peter Vallentyne (Hg.): *Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. Cambridge 1991, 162–176.
- Hampton, Jean: »Two Faces of Contractarian Thought«. In: Peter Vallentyne (Hg.): *Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. Cambridge 1991, 31–55.
- Held, Virginia: *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago und London 1993.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt a. M. 1996 (engl. 1651).
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Band II, Buch III: *Über Moral*. Hg. und kommentiert von Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt a. M. (engl. 1739/40).
- : *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Stuttgart 1984 (engl. 1751).
- Iturrizaga, Raffael, David Gauthiers moralischer Kontraktualismus. Eine kritische Analyse. Frankfurt a. M. 2007.
- Kant, Immanuel: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Hg. von Wilhelm Weischedel (=Werkausgabe Band XI). Frankfurt a. M. 1977 (1763).
- Korsgaard, Christine M.: »Autonomy and the Second-Person Within: A Commentary on Stephen Darwall's The Second-Person Standpoint«. In: *Ethics* 118/1 (2007), 8–23.
- Kumar, Raul: »Contractualism on Saving the Many«. In: *Analysis* 61 (2001), 165–171.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hg. und eingeleitet von Walter Euchner. Frankfurt a. M. 1977 (engl. 1689).
- Mackie, John L.: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*. Stuttgart 1992.
- Pauer-Studer, Herlinde: *Einführung in die Ethik*. Wien 2010.
- : »The Moral Standpoint. First or Second Personal?«. In: *European Journal of Philosophy* 18/2 (2010), 296–310.
- Pettit, Philip: »A Consequentialist Perspective on Contractualism«. In: *Theoria* 66/3 (2000), 228–236.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1979 (engl. 1971).
- : *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a. M. 1998 (engl. 1993).
- Raz, Joseph: »Numbers, with and without Contractualism«. In: *Ratio* 16/4 (2003), 346–367.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart 2010 (frz. 1762).
- Reibetanz, Sophia: »Contractualism and Aggregation«. In: *Ethics* 108/2 (1998), 296–311.
- Scanlon, Thomas M.: »Contractualism and Utilitarianism«. In: Amartya Sen/Bernard Williams (Hg.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge 1982, 103–128.
- : *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass./London 1998.
- : »Der Kontraktualismus und was Wir anderen schulden«. In: Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch*. Frankfurt a. M. 2000, 67–96.
- Timmermann, Jens: »The Individualist Lottery: How People Count, but not their Numbers«. In: *Analysis* 64, 2 (2004), 106–112.
- Wallace, R. Jay: »Scanlon's Contractualism«. In: *Ethics* 112/3 (2002), 429–470.
- : »Reasons, Relations, and Commands: Reflections on Darwall«. In: *Ethics* 118/1 (2007), 24–36.

Herlinde Pauer-Studer

6. Konsequentialistische Ethik

In konsequentialistischen Theorien hängt die moralische Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung *nur* davon ab, wie gut oder schlecht ihre Konsequenzen (verglichen mit den Konsequenzen der anderen Handlungsalternativen) sind. Aus dieser definierenden Eigenschaft konsequentialistischer Theorien ergibt sich fast zwingend als weitere typische Eigenschaft die Maximierung des Guten, die in einer schwächeren Form als *Maximierungserlaubnis* und in einer stärkeren Form als *Maximierungsgebot* vertreten werden kann: Wenn die Richtigkeit einer Handlung *nur* von den Konsequenzen abhängt, liegt es nahe anzunehmen, dass es niemals moralisch falsch und folglich immer moralisch erlaubt ist, die Handlung mit den *besten* Konsequenzen auszuführen. Diese Maximierungserlaubnis unterscheidet konsequentialistische Theorien insbesondere von deontologischen Theorien, in denen die Handlung mit den besten Konsequenzen oft verboten ist: Da in deontologischen Theorien die Richtigkeit *nicht nur* von den Konsequenzen, sondern auch von anderen Faktoren (z.B. der intrinsischen Schlechtigkeit bestimmter Handlungsweisen) abhängt, kann es Situationen geben, in denen ein solcher Faktor die Gutheit der Konsequenzen überwiegt und es deshalb verboten ist, die Handlung mit den besten Konsequenzen auszuführen. Gegner konsequentialistischer Theorien sind *nicht* auf die Auffassung festgelegt, dass die Konsequenzen keinerlei moralische Relevanz haben, sondern nur darauf, dass es neben den Konsequenzen noch andere moralisch relevante Faktoren gibt. In der Standardform konsequentialistischer Theorien geht man über die bloße Maximierungserlaubnis hinaus und macht die stärkere, auf den ersten Blick nicht weniger plausible Annahme, dass es niemals moralisch richtig sein kann, eine Handlung mit schlechteren Konsequenzen einer Handlung mit besseren Konsequenzen vorzuziehen. Hieraus folgt das Maximierungsgebot, wonach die Handlung mit den besten Konsequenzen nicht nur erlaubt, sondern *geboten* ist.

Damit ergibt sich folgendes Richtigkeitskriterium: Eine Handlung ist moralisch richtig genau dann, wenn ihre Konsequenzen mindestens so gut sind wie die Konsequenzen jeder anderen Handlung, die man stattdessen ausführen könnte. Kurz: Eine Handlung ist moralisch richtig genau dann, wenn es keine andere Handlung mit besseren Konsequenzen gibt (wobei die Konsequenzen für alle von einer Hand-

lung Betroffenen unparteiisch berücksichtigt werden müssen). Da man die tatsächlichen Konsequenzen (wenn überhaupt) erst nach der Ausführung einer Handlung kennt, kann man sich bei moralischen Entscheidungen nur an den zu erwartenden Konsequenzen orientieren. In unglücklichen Umständen könnte daher der Fall eintreten, dass die Handlung mit den besten zu erwartenden Konsequenzen tatsächlich schlechtere Konsequenzen hat als die zu erwartenden Konsequenzen der anderen Handlungsalternativen. Hinge die Richtigkeit von den *tatsächlichen* Konsequenzen der ausgeführten Handlung ab, hätte man in diesem Fall moralisch falsch gehandelt, obwohl man nichts Besseres tun konnte als die Handlung mit den besten zu erwartenden Konsequenzen auszuführen. Viele Konsequentialisten halten dies für unplausibel und machen deshalb nicht nur die moralische Entscheidung, sondern auch die moralische Richtigkeit nur von den *zu erwartenden* Konsequenzen abhängig.

Welche Konsequenzen berücksichtigt werden müssen und wer in den Schutzbereich der Moral fällt, ergibt sich aus der zugrundegelegten Theorie des Guten und dem für die meisten konsequentialistischen Theorien charakteristischen unparteiischen Universalismus: Da das Gute *aller* Wesen zählt und zwar *gleich viel*, muss man, wenn man z. B. eine hedonistische Theorie des Guten zugrunde legt, wonach es bei der Bewertung der Konsequenzen nur auf Freude und Schmerz ankommt, die Freuden und Schmerzen aller empfindungsfähigen Wesen unparteiisch berücksichtigen. Sieht man das Gute dagegen in der Befriedigung von Interessen, müssen alle Wesen mit entsprechenden Interessen berücksichtigt werden. Da man z. B. Föten und den meisten Tieren ein Interesse daran, keine Schmerzen zu erleiden, aber kein Interesse am Weiterleben zuschreiben kann, würde man ihre Interessen durch das Zufügen von Schmerzen, nicht aber durch ihre schmerzfreie Tötung verletzen. Ihre schmerzfreie Tötung ist daher nur verboten, wenn es die Interessen Dritter beeinträchtigt.

Direkter und indirekter Handlungskonsequentialismus

Da die Richtigkeit von den Konsequenzen der jeweiligen Handlungen abhängt, bezeichnet man die Standardform konsequentialistischer Theorien als *Handlungskonsequentialismus*. Formuliert man dessen Richtigkeitskriterium als Gebot um, erhält man folgendes *Entscheidungskriterium*: Führe in jeder Situa-

tion nur diejenige Handlung aus, zu der es keine andere Handlung mit besseren zu erwartenden Konsequenzen gibt. Einen Handlungskonsequentialismus mit diesem Entscheidungskriterium bezeichnet man als *direkten Handlungskonsequentialismus*, da man das Richtigkeitskriterium *direkt* als Entscheidungskriterium anwendet. Gegen dieses Entscheidungskriterium sprechen jedoch zahlreiche Einwände, die darauf hinauslaufen, dass es nicht zu den besten Konsequenzen führt, wenn alle stets nach diesem Entscheidungskriterium handeln (vgl. Birnbacher 2007, 194 ff.). Um das Entscheidungskriterium anzuwenden, müssten wir zunächst alle uns offenstehenden Handlungsalternativen herausfinden, zu jeder dieser Handlungsalternativen alle möglicherweise eintretenden Konsequenzen ermitteln, jede dieser möglichen Konsequenzen bewerten und jeder dieser möglichen Konsequenzen eine Eintrittswahrscheinlichkeit zuordnen. Danach müssten wir den Erwartungswert jeder Handlungsalternative berechnen, indem wir für jede mögliche Konsequenz das Produkt aus ihrem Wert und ihrer Eintrittswahrscheinlichkeit bilden und diese Produkte addieren. Die so ermittelten Erwartungswerte jeder Handlungsalternative könnten wir miteinander vergleichen um schließlich diejenige Handlung mit dem größten Erwartungswert auszuführen.

Mit dieser Entscheidungsmethode wären wir jedoch heillos überfordert: Wir sind (schon allein aus Zeit- und Informationsmangel) nicht in der Lage, alle möglichen Handlungsalternativen, alle möglichen Konsequenzen und deren Eintrittswahrscheinlichkeiten abzuschätzen; wir haben oft keine genauen Vorstellungen über den Wert der möglichen Konsequenzen; wir sind oft voreingenommen, so dass wir die Konsequenzen nicht unparteiisch abwägen, sondern bei für uns vorteilhaften Handlungen den Schaden für andere unterschätzen. Außerdem hätten wir keine Erwartungssicherheit mehr, und die menschliche Kooperation würde zusammenbrechen, da wir uns nicht mehr darauf verlassen könnten, dass Abmachungen, Verträge, Regeln etc. eingehalten werden.

Aufgrund dieser Einwände haben nahezu alle Konsequentialisten die Forderung aufgegeben, in jeder Situation die Handlung mit den besten Konsequenzen auszuführen. Stattdessen fordern sie, stets nach bestimmten Regeln zu handeln, nämlich idealerweise nach denjenigen Regeln, deren allgemeine Internalisierung die besten Konsequenzen hat. Da es nahezu unmöglich ist, herauszufinden, welche Regeln diese Bedingung erfüllen, beschränkt man sich

meist auf folgendes Entscheidungskriterium: Handle (von außergewöhnlichen Situationen abgesehen) in jeder Situation nach den altbewährten Regeln unserer herkömmlichen Moral. Einen Handlungskonsequentialismus, der dessen Richtigkeitskriterium mit einem Entscheidungskriterium verbindet, das verlangt, nach bestimmten Regeln zu handeln, bezeichnet man als *indirekten Handlungskonsequentialismus*: Die besten Konsequenzen erreicht man, wenn man sie nicht direkt intendiert, sondern den indirekten Weg über die Befolgung moralischer Regeln einschlägt: Das Handeln nach Regeln ist das beste Mittel zur Ausführung der Handlung mit den besten Konsequenzen. Dieses Mittel erfüllt seinen Zweck jedoch nur, wenn sich die meisten Menschen meistens an die Regeln halten. Daher dürfen die Regeln keine bloßen Faustregeln sein, die man zwar als grobe Richtlinien akzeptiert, aber jederzeit ohne schlechtes Gewissen verletzt, falls man glaubt, dadurch bessere Konsequenzen zu erzielen. Sie müssen vielmehr internalisierte moralische Regeln sein, die wir nur widerwillig und mit schlechtem Gewissen verletzen. Ein Streitpunkt ist die Frage, ob es möglich ist, eine solche Haltung gegenüber den Regeln einzunehmen, obwohl wir wissen, dass sie nur instrumentellen Wert haben und die moralische Richtigkeit von Handlungen nicht von diesen Regeln abhängt (sondern von den Handlungskonsequenzen). Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, dass sich kein Kriterium dafür angeben lässt, wann man die Regeln verletzen darf bzw. soll. Trotz dieser Schwierigkeiten vertreten die meisten Konsequentialisten einen indirekten Handlungskonsequentialismus. Eine bekannte Variante des indirekten Handlungskonsequentialismus ist R.M. Hares Zwei-Ebenen-Theorie des moralischen Denkens.

Einwände gegen konsequentialistische Theorien

Konsequentialistische Theorien müssen gegen folgende Einwände verteidigt werden: Ein erster Einwand lautet, dass konsequentialistische Theorien praktisch nicht anwendbar seien. (1) Wir können weder vor der Ausführung einer Handlung wissen, welche Handlung die besten zu erwartenden Konsequenzen hat, da wir unmöglich alle Handlungsalternativen mit allen ihren möglichen Konsequenzen und Eintrittswahrscheinlichkeiten bestimmen können. Noch können wir nach der Ausführung einer Handlung wissen, welche tatsächlichen Konsequenzen

zen sie hat, da wir ihre in ferner Zukunft liegenden Konsequenzen nicht kennen können. Folglich kann man nie wissen, welche Handlung moralisch richtig ist. (2) Konsequentialistische Theorien setzen voraus, dass man den Nutzen, den verschiedene Personen aus einer Handlung ziehen, miteinander vergleichen kann. Ein solcher interpersoneller Nutzenvergleich ist jedoch nicht möglich.

Ein zweiter Einwand lautet, dass konsequentialistische Theorien mit den wohlüberlegten Moralurteilen unserer herkömmlichen Moral unvereinbar seien, da sie in zweierlei Hinsicht kontraintuitiv sind:

(1) Aufgrund des Maximierungsgebots fordern konsequentialistische Theorien zu viel und überfordern die Menschen: Sie unterscheiden nicht zwischen moralisch gebotenen und supererogatorischen Handlungen (also lobenswerten Handlungen, die über die Pflicht hinausgehen) und gebieten Handlungen, die von niemandem moralisch gefordert werden können, weil sie zu große Opfer abverlangen. Sie schränken unsere Handlungsfreiheit auf unzumutbare Weise ein und machen es unmöglich, ein für uns gutes Leben zu führen, da wir fast alle persönlichen Ziele, Projekte und Vergnügungen aufgeben müssen, um stattdessen unser Geld, unsere Zeit und Arbeitskraft der Linderung der Übel dieser Welt zu widmen. Eine Reaktion auf den Überforderungseinwand ist der (zuerst von Michael Slote (1985) vertretene) satisfizierende Konsequentialismus (*satisficing consequentialism*), in dem das Maximierungsgebot aufgegeben wird: Zwar ist die Handlung mit den besten Konsequenzen immer erlaubt, aber geboten ist nur die Handlung, deren Konsequenzen gut genug sind. Eine offensichtliche Schwierigkeit dabei ist, wie man bestimmt, wann eine Handlung gut genug ist (vgl. die Einwände gegen diese Theorie in Mulgan 2001).

(2) Da konsequentialistische Theorien nur die Konsequenzen von Handlungen als moralisch relevant anerkennen, berücksichtigen sie viele Faktoren nicht, die wir in unserer herkömmlichen Moral für moralisch relevant halten. Dies führt, verbunden mit der Maximierungserlaubnis, dazu, dass konsequentialistische Theorien zu viel erlauben, indem sie um der besten Konsequenzen willen Handlungen erlauben (und sogar gebieten), die gemäß der herkömmlichen Moral offensichtlich verboten sind: (a) Sie ignorieren die intrinsische Falschheit bzw. Schlechtigkeit bestimmter Handlungsweisen (wie das absichtliche Töten Unschuldiger) und erlauben solche Handlungsweisen schon zur Erzielung geringfügig

besserer Konsequenzen. (b) Sie lassen alle Freuden und Präferenzen bei der Berechnung der besten Konsequenzen zu und ignorieren, dass bestimmte Freuden und Präferenzen (z.B. die sadistische Freude am Leid anderer oder die Freude bei einer Vergewaltigung) unmoralisch sind und keinerlei Anspruch auf Berücksichtigung haben. (c) Sie sind gänzlich unparteiisch und ignorieren besondere Beziehungen zwischen Personen und daraus resultierende spezielle Rechte und Pflichten (zwischen Freunden, Eltern und Kindern, etc.): Wenn wir nur eines von zwei Kindern retten könnten, gebietet uns die herkömmliche Moral, unser eigenes Kind einem fremden Kind vorzuziehen, während in konsequentialistischen Theorien eine solche Parteilichkeit verboten wäre. (d) Sie respektieren keine moralischen Rechte von Personen. (e) Sie ignorieren die Würde des Menschen und erlauben, dass Menschen als bloße Mittel zum Zweck instrumentalisiert werden, indem sie die Bestrafung Unschuldiger und das Opfern von Menschen zur Rettung einer größeren Anzahl anderer Menschen erlauben. (f) Sie ignorieren die Bedeutung vergangener Handlungen und daraus resultierende spezielle Rechte und Pflichten (wie z.B. Dankbarkeit und das Einhalten von Versprechen). (g) Sie ignorieren Verteilungsgerechtigkeit und beurteilen Zustände nur nach der Höhe des Gesamtnutzens, unabhängig davon, wie dieser Nutzen auf einzelne Individuen verteilt ist. Verteilungsgerechtigkeit wird nur berücksichtigt, insofern sie aufgrund des abnehmenden Grenznutzens bestimmter Güter zur Maximierung des Gesamtnutzens beiträgt: Wenn man schon einen Wintermantel besitzt, verringert sich der Nutzen jedes weiteren Wintermantels, so dass der Gesamtnutzen größer ist, wenn vier Personen je einen Wintermantel haben als wenn eine Person vier Wintermäntel besitzt.

Die Überforderungs- und Kontraintuitivitätseinwände können in dem Vorwurf von John Rawls zusammengefasst werden, dass konsequentialistische Theorien die ›Getrenntheit der Personen‹ nicht beachten: Es ist zwar klug, wenn eine Person Lasten auf sich nimmt, um später davon zu profitieren, aber es ist unmoralisch, dieses für eine Person kluge Verhalten auf mehrere Personen zu übertragen und einigen Personen Lasten aufzubürden, von denen andere Personen profitieren.

Des Weiteren bestreiten konsequentialistische Theorien die moralische Relevanz einiger Unterscheidungen unserer herkömmlichen Moral: Sie bestreiten die moralische Relevanz der Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen bzw. Zulassen, mit

der Folge, dass wir für Unterlassungen im selben Maße moralisch verantwortlich sind wie für unsere Handlungen und wir somit für jedes Übel, das wir nicht lindern oder verhindern, obwohl wir es könnten, moralisch verantwortlich sind (›negative Verantwortung‹). Zudem folgt daraus beispielsweise, dass es keinen prinzipiellen moralischen Unterschied zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe gibt. Konsequentialistische Theorien bestreiten auch die moralische Relevanz der Unterscheidung zwischen beabsichtigten Folgen und vorausgesehenen, aber unbeabsichtigten Nebenfolgen. Wir sind daher einerseits für die unbeabsichtigten Nebenfolgen unserer Handlungen ebenso moralisch verantwortlich wie für die beabsichtigten Folgen, und dürfen andererseits (um der besseren Konsequenzen willen) bestimmte Folgen (wie z. B. den Tod unschuldiger Zivilisten im Krieg) absichtlich herbeiführen, die man gemäß weit verbreiteten moralischen Überzeugungen nur als unbeabsichtigte Nebenfolgen in Kauf nehmen, aber nicht direkt beabsichtigen darf.

Der Einwand der Konstraintuitivität konsequentialistischer Theorien wird meistens begründet, indem man fiktive Beispielfälle konstruiert und behauptet, Konsequentialisten müssten in diesen Fällen offensichtlich falsche Handlungen für moralisch richtig halten. Ein bekanntes Beispiel dieser Art lautet (für weitere Beispiele vgl. Mulgan 2007, 93 ff.): In einem Krankenhaus liegen fünf Patienten, deren Leben nur gerettet werden kann, wenn ihnen schnell jeweils unterschiedliche Organe transplantiert werden. Zufällig ist gerade ein alleinstehender Mann zu einer Routineuntersuchung im Krankenhaus, der als Organspender für alle fünf Patienten geeignet ist. Konsequentialisten müssten in diesem Fall behaupten, die Ärzte sollen unauffällig den Tod des Mannes arrangieren, um mit dessen Organen die anderen fünf Patienten zu retten, da ein Toter besser ist als fünf Tote. Konsequentialisten gebieten in diesem Fall also eine Handlung, die klarerweise moralisch falsch ist. (Dieses Beispiel illustriert gleichzeitig den Überforderungseinwand, da der alleinstehende Mann sogar die Pflicht hätte, sich für die anderen fünf Patienten zu opfern.) Beispiele dieser Art weisen Konsequentialisten mit folgenden Argumenten zurück: (1) Die Beispiele sind zu einfach und unrealistisch und ignorieren viele Unwägbarkeiten und langfristige Konsequenzen. In der Realität werden Situationen, in denen die intuitiv falsche Handlung die besten Konsequenzen hat, niemals auftreten. (2) In den Beispielen wird den Akteuren ein Wissen um die Konsequenzen zugeschrieben, das diese nicht

haben können. Akteure sollten daher und aufgrund der oben genannten Einwände gegen das Entscheidungskriterium des direkten Handlungskonsequentialismus nicht versuchen, die besten Konsequenzen zu ermitteln, sondern sich (gemäß dem indirekten Handlungskonsequentialismus) an moralische Regeln halten. Konsequentialisten würden daher so gut wie nie die moralisch kontraintuitive Handlung ausführen. (3) Konstruiert man das Beispiel mit solch phantastischen Details, dass es tatsächlich die besten Konsequenzen hätte, einen Unschuldigen zu töten, um fünf andere zu retten, würden wir dies wahrscheinlich nicht mehr für moralisch kontraintuitiv halten (falls wir überhaupt noch zuverlässige moralische Intuitionen in solchen phantastischen Fällen haben).

Regelkonsequentialismus

Einen anderen Weg, diesen Einwänden zu entgehen, schlägt der (nie sehr populär gewordene) *Regelkonsequentialismus* ein. Gemäß dem Regelkonsequentialismus ist eine Handlung genau dann moralisch falsch, wenn sie von dem Moralkodex verboten wird, dessen Internalisierung durch die überwältigende Mehrheit der Menschen die besten Konsequenzen hat. Da man unmöglich herausfinden kann, welcher Moralkodex diese Bedingung erfüllt, wird (wie beim indirekten Handlungskonsequentialismus) angenommen, dass er aus den altbewährten Regeln unserer herkömmlichen Moral besteht. Diese Regeln gelten nicht absolut, sondern enthalten eine ›Katastrophenklausel‹, die die Verletzung der Regeln in Situationen erlaubt, in denen ihre Befolgung katastrophale Konsequenzen hätte. Obwohl moralische Regeln sowohl im Regelkonsequentialismus als auch im indirekten Handlungskonsequentialismus eine zentrale Rolle spielen, gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen beiden Theorien: Da man sich auch im indirekten Handlungskonsequentialismus an moralische Regeln halten soll, wird man zwar selten eine Handlung ausführen, die wir für moralisch falsch halten. Da die Richtigkeit einer Handlung aber nicht von den Regeln, sondern von den Konsequenzen der Handlung abhängt, kann der Fall eintreten, dass man eine moralische Regel befolgt, aber die ausgeführte Handlung dennoch falsch ist, weil sie nicht die besten Konsequenzen hat, und stattdessen eine Handlung (aufgrund ihrer besseren Konsequenzen) moralisch richtig ist, die wir für moralisch falsch halten. Im Regelkonsequentialismus kann dieser Fall

nicht eintreten, da die Richtigkeit einer Handlung nicht von ihren Konsequenzen abhängt, sondern davon, ob die Regeln des Moralkodex sie erlauben. Da die Regeln des Moralkodex die Regeln unserer herkömmlichen Moral sind, erlaubt der Regelkonsequentialismus keine Handlungen, die wir intuitiv für moralisch falsch halten und ist daher nicht, wie der Handlungskonsequentialismus, dem Vorwurf der Kontraintuitivität ausgesetzt. Als Vorteil gegenüber deontologischen Theorien machen Regelkonsequentialisten geltend, dass nur sie über eine befriedigende Begründung der moralischen Regeln der herkömmlichen Moral verfügen. Es ist allerdings umstritten, ob der Regelkonsequentialismus eine konsequentialistische Ethik ist, da die moralische Richtigkeit einer Handlung *nicht* von ihren Konsequenzen abhängt, sondern von moralischen Regeln. Dem wird entgegengehalten, dass die Auswahl der moralischen Regeln nur von den Konsequenzen (ihrer allgemeinen Internalisierung) abhängt. Bekannte Vertreter des Regelkonsequentialismus waren Richard B. Brandt und John C. Harsanyi. Anfang der Neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts begann Brad Hooker mit einer Neuformulierung und Neubegründung des Regelkonsequentialismus und hat ihn inzwischen (insbesondere seit Hooker 2000) als ernsthafte Alternative zum Handlungskonsequentialismus etabliert.

Utilitaristische und nicht-utilitaristische konsequentialistische Theorien

Konsequentialistische Theorien traten als systematische ethische Theorien zuerst im 18. Jahrhundert in Form des Utilitarismus auf, der bis heute die bedeutendste und bekannteste konsequentialistische Ethik geblieben ist. Die Begründer des Utilitarismus – Jeremy Bentham, John Stuart Mill und Henry Sidgwick – gingen von der hedonistischen Annahme aus, dass Freude bzw. Lust (*pleasure*) das einzige um seiner selbst willen erstrebenswerte Gut ist. Daraus schlossen sie, dass die moralische Richtigkeit einer Handlung *nur* davon abhängt, wie viel Freude und wie viel Leid sie mit sich bringt, und dass diejenige Handlung moralisch richtig ist, die die beste Lust-Leid-Bilanz aufweist. Die Lust-Leid-Bilanz einer Handlung (und damit ihren Nutzen) erhält man, indem man das gesamte aus einer Handlung resultierende Leid von der gesamten aus einer Handlung resultierenden Freude subtrahiert. Je größer dieser Wert (aus Freude minus Leid), desto größer der Nut-

zen der Handlung. Eine Handlung ist somit genau dann moralisch richtig, wenn es keine andere Handlungsalternative mit einem größeren Nutzen gibt. Da es nur auf die Größe bzw. die Gesamtmenge des Nutzens ankommt, spielt es keine Rolle, wie gleich oder ungleich der Nutzen auf verschiedene Individuen verteilt ist. Viele zeitgenössische Utilitaristen (darunter R.M. Hare, John C. Harsanyi und Peter Singer) haben die hedonistische Interpretation des Nutzens als Lust-Leid-Bilanz aufgegeben und vertreten einen Präferenzutilitarismus, in dem die moralische Richtigkeit einer Handlung nur vom Ausmaß der Erfüllung der Präferenzen aller von einer Handlung Betroffenen abhängt. Da sowohl Freude bzw. Lust als auch Präferenz Erfüllung außermoralische Güter sind, ist für den Utilitarismus die Maximierung des außermoralisch Guten charakteristisch. Da Lust und Leid bzw. Präferenz Erfüllung Konsequenzen von Handlungen sind, folgt, dass im Utilitarismus die Richtigkeit einer Handlung nur von ihren Konsequenzen abhängt. Dieses konsequentialistische Element des Utilitarismus war im klassischen Utilitarismus lediglich eine Folgerung aus anderen Grundideen und wurde erst im 20. Jahrhundert, beginnend mit G. E. Moore, zur Grundidee konsequentialistischer Theorien. (Der Begriff ›Konsequentialismus‹ wurde erst 1958 von Elizabeth Anscombe eingeführt.) Während der klassische Utilitarismus von einer Theorie des Guten ausging, ist die konsequentialistische Grundidee eine Auffassung über das Rechte (nämlich, dass die Richtigkeit nur von den Konsequenzen abhängt und es stets moralisch richtig ist, das Gute, *was immer es sei*, zu maximieren). Diese konsequentialistische Auffassung über das Rechte kann mit jeder plausiblen Theorie des Guten kombiniert werden, woraus sich jeweils unterschiedliche konsequentialistische Theorien ergeben.

Viele zeitgenössische Konsequentialisten begehen daher den Einwänden gegen konsequentialistische Theorien auch, indem sie ihre Theorie des Guten modifizieren und z.B. Verteilungsgerechtigkeit als ein Gut (zweiter Ordnung) hinzunehmen, so dass die Gutheit der Konsequenzen von Handlungen auch davon abhängt, wie gerecht bestimmte Güter (erster Ordnung) bzw. Vorteile und Lasten verteilt sind. Prinzipiell können Konsequentialisten jedes Gut und jeden Wert in ihre Theorie des Guten aufnehmen. Sie behaupten jedoch, dass ein rationaler Umgang mit Werten dem Fördern (*promoting*) Vorrang vor dem Achten (*honouring*) von Werten einräumen muss. Die Würde des Menschen beispielsweise achtet man, indem man selbst die Würde nicht verletzt, aber man

fördert sie, indem man dafür sorgt, dass möglichst wenig Würdeverletzungen vorkommen. In Situationen, in denen man die Zahl der Würdeverletzungen nur minimieren kann, indem man selbst die Würde einer Person verletzt, gebieten Konsequentialisten diese Würdeverletzung: So wäre es z. B. geboten (sofern es alles in allem die besten Konsequenzen hätte), einen Terroristen zu foltern (und damit dessen Würde zu verletzen), wenn man nur so verhindern kann, dass andere Terroristen andere Menschen foltern (und deren Würde verletzen). Ebenso wäre es geboten, ein von Terroristen als Waffe gekapertes Passagierflugzeug abzuschießen und damit unschuldige Passagiere absichtlich zu töten, wenn sich nur so verhindern ließe, dass die Terroristen noch mehr unschuldige Menschen absichtlich töten.

Die Attraktivität konsequentialistischer Theorien

Trotz der zahlreichen Einwände üben konsequentialistische Theorien eine kaum zu widerstehende Anziehungskraft aus und dominieren die ethische Diskussion. Ein Grund für die Anziehungskraft konsequentialistischer Theorien sind deren Vorzüge als ethische Theorie: Sie besitzen eine einfache und klare Struktur und erlauben begründete und nachvollziehbare moralische Entscheidungen, bei denen man nicht auf (umstrittene oder unbegründete) moralische Intuitionen zurückgreifen muss, da die Frage nach der Handlung mit den besten Konsequenzen eine bloß empirische Frage ist. Zudem sind konsequentialistische Theorien sehr voraussetzungsarm und benötigen wenige Grundannahmen. Eine dieser Annahmen liefert den Hauptgrund für die Attraktivität konsequentialistischer Theorien (und wird oft als deren bestechende Idee (*compelling idea*) bezeichnet): Es ist die zu Beginn formulierte, der Maximierungserlaubnis zugrunde liegende Annahme, die oft nur als rhetorische Frage formuliert wird: Wie könnte es jemals falsch sein, den besseren von zwei Zuständen herbeizuführen? Deontologische Theorien, die oft verbieten, den besseren von zwei Zuständen herbeizuführen, sind aus konsequentialistischer Sicht schlicht irrational bzw. paradox. Wenn bestimmte Handlungen (wie z. B. Foltern oder das Töten Unschuldiger) in sich schlecht sind, ist es ein Gebot der Rationalität, dafür zu sorgen, die Zahl derartiger Handlungen zu minimieren, selbst wenn man dazu selbst eine Handlung dieser Art ausführen muss. Wie kann man behaupten, dass eine bestimmte Hand-

lungsweise in sich schlecht bzw. falsch ist und gleichzeitig die Ausführung zahlreicher solcher Handlungen zulassen, obwohl man dies durch die Ausführung nur einer solchen Handlung verhindern könnte? Das Fehlen einer befriedigenden Antwort auf diese Frage halten viele für das beste Argument für konsequentialistische Theorien bzw. für die größte Herausforderung für deontologische Theorien.

Literatur

- Anscombe, G.E.M.: »Moderne Moralphilosophie« [1958]. In: Günther Grewendorf/Georg Meggle (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt a. M. 1974, 217–243.
- Bentham, Jeremy: »Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung [1789]« (Auszug). In: Höffe 2008, 55–83.
- Birnbacher, Dieter: Analytische Einführung in die Ethik. Berlin 2007, Kap. 5.
- Bykvist, Krister: Utilitarianism. A Guide for the Perplexed. London 2010.
- Darwall, Stephen (Hg.): Consequentialism. Oxford 2003.
- Gähde, Ulrich/Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Der klassische Utilitarismus. Einflüsse – Entwicklungen – Folgen. Berlin 1992.
- Gesang, Bernward: Eine Verteidigung des Utilitarismus. Stuttgart 2003.
- Hare, Richard M.: Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz. Frankfurt a. M. 1992 (engl. 1981). – : Essays on Bioethics. Oxford 1993.
- Höffe, Otfried (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte. Tübingen 2008.
- Hooker, Brad: Ideal Code, Real World. A Rule-Consequentialist Theory of Morality. Oxford 2000.
- Hurley, Paul: Beyond Consequentialism. Oxford 2009.
- Kagan, Shelly: The Limits of Morality. Oxford 1989. – : Normative Ethics. Boulder 1998.
- Mill, John Stuart: Utilitarianism/Der Utilitarismus. Stuttgart 2006 (engl. 1861).
- Moore, G.E.: Grundprobleme der Ethik. München 1975 (engl. 1912).
- Mulgan, Tim: The Demands of Consequentialism. Oxford 2001.
- Mulgan, Tim: Understanding Utilitarianism. Stocksfield 2007.
- Nida-Rümelin, Julian: Kritik des Konsequentialismus. München 1993.
- Parfit, Derek: Reasons and Persons. Oxford 1984.
- Pettit, Philip: »The Consequentialist Perspective«. In: Marcia W. Baron/Philip Pettit/Michael Slote: Three Methods of Ethics. Oxford 1997, 92–174.
- (Hg.): Consequentialism. Aldershot 1993.
- Scarre, Geoffrey: Utilitarianism. London 1996.
- Scheffler, Samuel (Hg.): Consequentialism and Its Critics. Oxford 1988.
- : The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions. Oxford 1994 (Revised Edition).

- Schroth, Jörg: Einführung in den Konsequentialismus. Freiburg/München 2012.
- : (Hg.): Texte zum Utilitarismus. Stuttgart 2012.
- Sen, Amartya/Williams, Bernard (Hg.): Utilitarianism and beyond. Cambridge 1982.
- Shaw, William H.: Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism. Oxford 1999.
- Sidgwick, Henry: The Methods of Ethics [1907]. Indianapolis 1981.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart 1994 (engl. 1979, 1993, 2011).
- Slote, Michael: Common-Sense Morality and Consequentialism. London 1985.
- Trapp, Rainer W.: ›Nicht-klassischer‹ Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1988.
- Williams, Bernard: Kritik des Utilitarismus. Frankfurt a. M. 1979 (engl. 1973).

Jörg Schroth

7. Deontologische Ethik

Deontologische Moraltheorien bilden, neben tugendethischen und konsequentialistischen Konzeptionen, einen der drei wichtigsten Theorietypen der normativen Ethik. Anders als in der Tugendethik steht in der deontologischen Ethik nicht die moralische Beurteilung von Charaktereigenschaften, sondern die von Einzelhandlungen bzw. von Handlungstypen im Vordergrund. Und im Gegensatz zum Konsequentialismus ist deontologischen Ansätzen zufolge der moralische Status einer Handlung nicht nur vom Wert der Handlungskonsequenzen abhängig.

Einem engeren Verständnis deontologischer Ethik gemäß, das auf C. D. Broad zurückgeht, ist für deontologische Moraltheorien die Ansicht charakteristisch, dass Handlungen einer bestimmten Art bzw. bestimmter Arten gänzlich unabhängig von den Handlungskonsequenzen moralisch richtig bzw. falsch sind (Broad 1934, 206). Die heute übliche Bestimmung des Begriffs deontologischer Moraltheorien ist etwas weiter und sieht deren Gemeinsamkeit in der These, dass der Wert der Folgen von Handlungen im Hinblick auf deren moralische Richtigkeit nicht der allein ausschlaggebende Gesichtspunkt ist (vgl. z. B. Frankena 1972, 33 f.; Schroth 2009, 58). Damit ist nicht ausgeschlossen, dass Konsequenzen im Rahmen deontologischer Ethik bei der Beurteilung der moralischen Qualität von Handlungen *auch* eine Rolle spielen. Gesagt ist nur, dass sie nicht alles sind, was moralisch zählt.

Grundmodelle (I): Kantianismus

Die historischen Wurzeln deontologischen Denkens in der Ethik liegen in der jüdisch-christlichen Morallehre, und der Dekalog gilt vielen als ein paradigmatisches Beispiel eines deontologischen Normenkatalogs. Moraltheoretisch für gegenwärtige deontologische Ansätze prägend ist vor allem die Ethik Immanuel Kants, auf die viele der einschlägigen Entwürfe zurückgreifen. Als in normativer Hinsicht tragender Gedanke der kantischen Ethik kann die Idee gelten, dass autonome Akteure moralischen Pflichten unterstehen, deren Inhalt sich durch das ergibt, was gegenüber Personen zu tun moralisch gefordert bzw. verboten ist. Nach Kant ist für die moralische Falschheit *prima vista* recht unterschiedlicher Handlungen – wichtige Beispiele sind Töten, Lügen, die Abgabe unaufrichtiger Versprechen, etc. – letzten

Endes stets derselbe Umstand verantwortlich, den er in unterschiedlichen Formulierungen des Kategorischen Imperativs aufs Prinzip zu bringen versucht. Die sachlich vielleicht wichtigste und für viele Themen der Angewandten Ethik in besonderer Weise einschlägige Formulierung ist die sog. Zweckformel, der zufolge man jede Person (auch sich selbst) »jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel« zu behandeln habe (Kant 1785/2004, 429).

Die in der Zweckformel ausgedrückte moralische Grundüberzeugung spielt gegenwärtig in der Diskussion um die Bedingungen der Zuschreibung sowie um den moralischen Gehalt von Menschenwürde eine wichtige Rolle (für eine Auswahl neuerer Beiträge vgl. Stoecker 2003; ausgewählte Texte zu der in diesem Zusammenhang besonders kontrovers diskutierten Frage nach dem moralischen Status menschlicher Embryonen in Damschen/Schönecker 2003). Die Idee von Personen als solchen gegenüber bestehenden moralischen Pflichten greift Gedanken der Naturrechtslehre der moral- und rechtsphilosophischen Tradition auf und steht auch im Hintergrund wichtiger aktueller Konzeptionen, die den Begriff moralischer Rechte in den Vordergrund rücken (sehr einflussreich Nozick 1974, Kap. 3). Sie hat einen politisch wirkungsmächtigen Ausdruck in der Forderung nach der Respektierung universeller Menschenrechte gefunden (in die Philosophie der Menschenrechte einführend Menke/Pollmann 2007).

Kants These, dass der Kategorische Imperativ als *das* oberste Moralprinzip angesetzt werden kann, das sich als Fundament *aller* moralischen Einzelnormen verstehen lässt, findet unter Deontologen keine ungeteilte Zustimmung. Ungeachtet dessen hat die Auffassung viele Anhänger, dass mit der Zweckformel ein moralisches Grundprinzip formuliert ist, welches einige besonders zentrale moralische Normen zu begründen und wichtige moralische Intuitionen zu erfassen vermag.

In diesem Zusammenhang ist der Blick auf zwei in der Literatur viel diskutierte Gedankenexperimente instruktiv. In einer Situation, in der man einen unkontrolliert auf fünf Personen zurasenden Eisenbahnwagen durch das Umstellen einer Weiche auf ein anderes Gleis lenken könnte, um das Leben der fünf zu retten, halten es die meisten für moralisch zumindest legitim (manche sogar für geboten), die Weiche auch dann umzustellen, wenn infolgedessen eine Person auf dem Nachbargleis sterben würde, die ansonsten nicht zu Schaden käme. Praktisch niemand hält es jedoch für moralisch zulässig, eine gesunde Person gegen ihren Willen zu töten,

um ihre Organe zur Rettung von fünf weiteren Personen zu verwenden, die ansonsten sicher sterben würden (klassisch Foot 1990; s. Kap. III.9).

Wie dieser Unterschied aus konsequentialistischer Perspektive begründet werden kann, ist nicht ohne weiteres zu sehen, da die moralisch relevanten Konsequenzen der einander korrespondierenden Handlungsmöglichkeiten weitgehend analog scheinen. Kantisch inspirierte Deontologen hingegen können geltend machen, dass zwischen den beschriebenen Fällen sehr wohl ein Unterschied besteht, den man übersieht, wenn man bloß auf die Handlungsfolgen blickt. Wer, im Transplantationsfall, die eine Person zugunsten der Rettung der anderen tötet, der benutzt sie, wie es scheint, genau im von Kant intendierten Sinn bloß als Mittel, während dies im Falle des Umstellens der Weiche nicht offensichtlich der Fall ist.

Inwieweit mit dem Rückgriff auf Kants Zweckformel der Kern der moralisch relevanten Differenz zwischen den beiden Fällen erfasst ist, hängt davon ab, was genau darunter zu verstehen ist, dass jemand ›bloß als Mittel‹ behandelt wird. Auch unabhängig von dieser Frage ist umstritten, ob die Zweckformel in der genannten Situation wirklich greift, da das Weichen-Beispiel so modifiziert werden kann, dass die moralische Relevanz des Gesichtspunkts der Instrumentalisierung – wie auch immer dieser genau zu verstehen ist – in den Hintergrund rückt (Thomson 1986, insbes. 101–102; zur Präzisierung des Instrumentalisierungsverbots vgl. Schaber 2010).

Kantische Überlegungen stehen auch in gegenwärtigen Theorien der Gerechtigkeit Pate. Deontologen haben Konsequentialisten, allen voran Utilitaristen, immer wieder vorgehalten, dass die alleinige Berücksichtigung der Gesamtmenge des in den Handlungskonsequenzen realisierten Guten keinen Raum für die Berücksichtigung von Verteilungsfragen und insbesondere Gesichtspunkten der Fairness lässt. In expliziter Opposition zum Utilitarismus tritt John Rawls in seiner berühmten Konzeption der ›Gerechtigkeit als Fairness‹ die Auffassung, dass wichtige der von ihm sog. Grundgüter, darunter Einkommen, so zu verteilen sind, dass auch die am schlechtesten Gestellten von einer etwaigen Ungleichverteilung profitieren (Rawls 1975). Mit seiner These, dass diejenigen Grundsätze der Gerechtigkeit als gerechtfertigt gelten können, die von rationalen Personen in Unkenntnis ihres je spezifischen Lebensplanes und weiterer ihrer persönlichen Situation betreffender Umstände gewählt werden würden, nimmt Rawls auch in der Begründung seiner Gerechtigkeitkonzeption kantische Gedanken auf.

Grundmodelle (II): Pluralismus

Während das kantisch geprägte Grundmodell deontologischer Ethik einen dem Konsequentialismus entgegenstehenden moralischen Kerngedanken formuliert, setzt eine alternative Form deontologischer Moraltheorien an der Idee an, dass der Wert der Handlungsfolgen ein nicht selten wichtiger, keinesfalls aber stets der einzige moralisch relevante Gesichtspunkt ist. Vielmehr gebe es eine Pluralität solcher Gesichtspunkte, der eine angemessene Moraltheorie Rechnung zu tragen habe.

Der wichtigste theoretische Referenzpunkt dieser Art, eine deontologische Moraltheorie zu konzipieren, ist die von dem britischen Ethiker David Ross vorgeschlagene Theorie der *prima facie*-Pflichten (Ross 1930/2002, Kap. 2). Ross geht von einer Pluralität moralisch relevanter Gesichtspunkte, den sog. *prima facie*-Pflichten, aus, für die sich kein oberstes Moralprinzip angeben lasse. Seine Liste der *prima facie*-Pflichten enthält sowohl solche, die konsequentialistisch begründet werden können – etwa die *prima facie*-Pflicht zur Wohltätigkeit –, als auch solche, wie etwa die *prima facie*-Pflicht, abgegebene Versprechen zu halten, von denen es zumindest fraglich ist, inwieweit sie konsequentialistisch erfasst werden können.

In vielen Situationen dürften mehrere, im Regelfalle konfligierende *prima facie*-Pflichten einschlägig sein (s. Kap. III.3). Welcher dann das größere Gewicht zukommt, lässt sich nach Ross nicht auf eine Regel bringen. Hier sei vielmehr die Urteilskraft gefragt, unter der Ross das Vermögen versteht, moralische Fragen zu entscheiden, ohne dabei auf Prinzipien zurückzugreifen. Darum ist es, wenn ein konsequentialistischer Gesichtspunkt im Spiel ist, grundsätzlich ebenso möglich, dass andere Erwägungen gewichtiger sind, wie es sein kann, dass er in der Abwägung den Ausschlag gibt.

Pluralistische Theorien vom Typ der Ross'schen sind geeignet, wichtigen Elementen der moralischen Phänomenologie Rechnung zu tragen. Darüber hinaus können sie für sich in Anspruch nehmen, das moralische Nachdenken über konkrete Fragen auf eine Weise anzuleiten, die diesem eine Struktur an die Hand gibt, dabei aber auch Raum für Einzelfallentscheidungen lässt. Wohl auch aus diesem Grunde ist der von Tom Beauchamp und James Childress entwickelte *principlism*, der in seiner normativen Struktur weitgehende Ähnlichkeiten mit der Ross'schen Theorie aufweist, in der Medizinethik sehr einflussreich geworden (Beauchamp/Childress

1979/2009). Beauchamp und Childress nennen vier Prinzipien – Nichtschädigung, Wohltun, Respekt vor der Autonomie, Gerechtigkeit –, deren Relevanz jeweils geprüft werden muss und die fallweise gegeneinander abzuwägen sind. Nicht selten wird diese Theorie als eine Art »Checkliste« für ethisches Entscheiden präsentiert. Das Verhältnis des Gesichtspunkts der Gerechtigkeit zu konsequentialistischen Effizienzüberlegungen spielt beispielsweise bei der moralischen Beurteilung von Priorisierungsentscheidungen in der Medizin eine zentrale Rolle.

Pluralistischen Moraltheorien wird manchmal vorgehalten, dass sie im Hinblick auf die Klärung inhaltlicher moralischer Fragen aufgrund der zentralen Rolle der Urteilskraft allzu offen bleiben. Mit Bezug auf Fragen von eher moraltheoretischem Interesse wird moniert, dass ein ethischer Pluralismus vom Stile des Ross'schen wenig Aussichten darauf hat, etwas Informatives über die moralische Tiefenstruktur zu sagen, die sich hinter der Pluralität einzelner Prinzipien verbirgt und diese, in ihrer Eigenschaft als moralische Prinzipien, verbindet (zur Diskussion vgl. McNaughton 2002). Diese beiden Bedenken bestehen auch gegenüber dem u.a. von Jonathan Dancy vertretenen Partikularismus, der insofern eine Radikalisierung des pluralistischen Gedankens darstellt, als er sogar der Möglichkeit Ross'scher *prima facie*-Prinzipien eine Absage erteilt und für ein Ethik-Verständnis eintritt, in dem Prinzipien nicht nur eine schwache, sondern gar keine Rolle mehr spielen (Dancy 2004).

Konsequentialistische Elemente in der Deontologie?

Mit einer an der Ethik Kants orientierten Form deontologischer Ethik wird gelegentlich die eingangs genannte und manchmal unter der Bezeichnung »Absolutismus« firmierende These in Verbindung gebracht, dass es Handlungsweisen gibt, die unabhängig von den Handlungskonsequenzen strikt verboten bzw. gefordert sind. Jedoch läuft eine Moraltheorie, die keinen Raum für konsequentialistische Gesichtspunkte lässt, Gefahr, unplausible Implikationen zu haben. Wenn ein moralisches Desaster droht, so eine plausible Vorstellung, dann kann es zulässig sein, Dinge zu tun, die an und für sich streng verboten sind. Überlegungen dieser Art werden etwa im Hinblick auf die Frage diskutiert, ob Folter unter allen Umständen moralisch verboten ist (vgl. hierzu die Beiträge im zweiten Teil von Lenzen 2006).

Im Lichte dieses Problems liegt die Frage nahe, inwieweit deontologische Theorien Ressourcen haben, um berechtigt erscheinenden konsequentialistischen Anliegen Rechnung zu tragen. Darin, in dieser Hinsicht gegenüber der kantischen Theorie grundsätzlich offener zu sein, kann man einen Vorzug einer pluralistischen Form deontologischer Ethik von der Art des Ross'schen Entwurfs sehen. Jedoch erhalten charakteristisch deontologische Gesichtspunkte im Rahmen der Ross'schen Theorie womöglich nicht diejenige Dignität, die ihnen der Sache nach gebührt: eben weil es sich nicht mehr um ›harte Pflichten‹, sondern um Gesichtspunkte handelt, die grundsätzlich stets durch konsequentialistische Faktoren überwogen werden können. Im Lichte dieser Erwägungen erscheint eine Theorie attraktiv, die weniger flexibel ist als ein Pluralismus im Stile des Ross'schen Ansatzes, andererseits aber auch weniger starr als ein kantianischer Absolutismus. Ob eine solche Theorie formuliert werden kann, ist jedoch eine in der ethischen Diskussion nach wie vor offene Frage.

Im thematischen Zusammenhang der Frage, inwieweit deontologische Theorien konsequentialistischen Anliegen Rechnung tragen können, kann auch die Diskussion um das sog. Rettungs-Dilemma gesehen werden (als deren Ausgangspunkt gilt Taurek 2004, daher gelegentlich auch ›Taurek-Debatte‹). In Zentrum dieser Debatte steht die Frage, was in einer Situation zu tun ist, in der mehrere Personen in Lebensgefahr schweben und man vor der Entscheidung steht, entweder eine dieser Personen oder aber alle anderen zu retten. Viele sind der Überzeugung, dass die Anzahl der geretteten Personen moralisch von Belang ist – je mehr Personen gerettet werden können, desto besser – und dass daher die größere Gruppe gerettet werden sollte. Diese Entscheidung kann konsequentialistisch problemlos gerechtfertigt werden. Umstritten ist jedoch, ob dies im Rahmen einer deontologischen Theorie möglich ist. Wenn man der Auffassung ist, dass sich moralische Forderungen individuellen Ansprüchen von Personen verdanken, dann ist nicht unmittelbar zu sehen, warum der Anspruch einer Person darauf, gerettet zu werden, gewichtiger ist, wenn sie, im Gegensatz zu einer anderen Person, Mitglied einer größeren Gruppe von anderen ist, die ebenfalls gerettet werden können (für einen Überblick über die Debatte vgl. Meyer 2005).

Auf der anderen Seite fragen sich im Übrigen auch Konsequentialisten, inwieweit sie deontologischen Anliegen Rechnung tragen können. Aktuell wird in diesem Zusammenhang insbesondere der

Versuch diskutiert, die konsequentialistische Werttheorie geeignet zu modifizieren (exemplarisch Portmore 2007). Die Erfolgsaussichten dieses Projekts sind jedoch fraglich, weil die ›Konsequentialisierung‹ deontologischer Anliegen es erfordert, die konsequentialistische Axiologie auf eine Weise zu verändern, die mit den konsequentialistischen Grundanliegen womöglich nicht mehr kompatibel ist (vgl. z. B. Schroeder 2007).

Charakteristika deontologischer Moraltheorien

Deontologische Moraltheorien bilden eine recht heterogene Theoriegruppe. Dies legt die Frage nach gemeinsamen Merkmalen nahe, die für solche Theorien jenseits ihrer Frontstellung zum Konsequentialismus charakteristisch sind.

Ein in der aktuellen Debatte intensiv diskutierter Vorschlag stellt auf den Umstand ab, dass moralische Gründe und Erfordernisse deontologischen Theorien zufolge akteursrelativ sind. Ein Beispiel zeigt, was hierunter zu verstehen ist: *Ich* – und nicht irgendjemand sonst – sollte meine Versprechen einhalten. Der Grund dafür ist nicht, dass es wünschenswert ist, dass insgesamt möglichst viele Versprechen eingehalten werden und dass ich, wie die Dinge *de facto* stehen, in einer günstigen Position bin, das von mir Versprochene zu tun, sondern vielmehr, dass *ich* es versprochen habe. Wenn ich versprochen habe, einer bedürftigen Person zu helfen, dann gibt dies mir *und nur mir* einen Grund, das Versprochene zu tun. Davon bleibt unberührt, dass auch andere einen Grund haben können, der Person zu helfen, der jedoch mit meinem Versprechen nichts zu tun hat. Mein Grund, das Versprochene zu tun, ist damit insofern akteursrelativ, als der Grund nicht angegeben werden kann, ohne dass zugleich auch der Akteur genannt wird, um dessen Grund es geht (zum Kontrast zwischen Akteursrelativität und Akteursneutralität klassisch Nagel 1998, Kap. VII; Parfit 1984, § 10).

Gelegentlich wird die Akteursrelativität moralischer Gründe und Forderungen im Zusammenhang einer Eigenart deontologischer Theorien genannt, in der manche ein Paradox sehen. Warum, so kann man fragen, sollte es denn falsch sein, eine aus deontologischer Sicht moralisch verbotene Handlung auszuführen, wenn dies dazu führt, dass insgesamt weniger solcher verbotenen Handlungen ausgeführt werden? Wenn es moralisch schlecht ist, dass Ver-

sprechen gebrochen werden, dann scheint es *ceteris paribus* schlechter, wenn fünf Versprechen gebrochen werden, als wenn dies nur für eines gilt. Dann aber sollte man – unter der Voraussetzung ansonsten gleicher Umstände – ein (eigenes) Versprechen brechen, wenn man dadurch fünf Versprechensbrüche (durch andere) vorhersehbar verhindern könnte.

Auf diesen Einwand können Deontologen unter Hinweis auf die Akteursrelativität der Pflicht, abgegebene Versprechen einzuhalten, reagieren. Ich habe mich um die Einhaltung *meiner* Versprechen zu kümmern, und der Gesichtspunkt, dass ich Versprechensbrüche *anderer* verhindern helfen kann, ist für mich allenfalls von sekundärer Bedeutung (zu der Problematik von sog. ›agent-centred restrictions‹ allgemein vgl. Scheffler 1982, Kap. 4).

Zur Begründung wichtiger moralischer Unterschiede werden oftmals auch andere, ebenfalls charakteristisch deontologische Prinzipien herangezogen. Prominente Beispiele sind die von manchen Deontologen vertretene These von der moralischen Relevanz des Unterschieds zwischen dem Herbeiführen eines Ereignisses und dessen Geschehenlassen sowie das sog. Prinzip der Doppelwirkung (detailliert und umfassend zu diesen und weiteren Charakteristika deontologischer Ethik Kamm 1993, 1996; s. Kap. III.9).

Die Ansicht, dass der Unterschied zwischen aktivem Herbeiführen und Geschehenlassen moralisch relevant sein kann, wird aktuell z. B. im Zusammenhang der Diskussion um die moralische Beurteilung aktiver und passiver Sterbehilfe diskutiert. Hier, wie auch in einer Reihe von anderen Fällen, gehen verbreitete und starke moralische Intuitionen dahin, eine tiefliegende moralische Asymmetrie zu sehen, für deren Erklärung die genannte Ansicht herangezogen werden kann. Jedoch ist offen, ob einschlägige Beispiele der näheren Prüfung standhalten. So kann beispielsweise geltend gemacht werden, dass sich der Eindruck einer zwischen Töten und Sterbenlassen bestehenden moralischen Differenz der Tatsache verdankt, dass sich die herangezogenen Beispiele in anderen moralisch relevanten Faktoren unterscheiden. Darüber hinaus kann man, insbesondere mit Blick auf Probleme globaler Gerechtigkeit, fragen, ob sich die These, dass Hilfspflichten weniger dringlich als Nichtschädigungspflichten sind, nicht dem Versuch verdankt, sich durch trickreiche Manöver moralischen Pflichten zu entziehen, die durchaus bestehen. Und schließlich kann gefragt werden, ob der Unterschied zwischen dem Herbeiführen und dem Geschehenlassen einer negativ beurteilten Kon-

sequenz schon in begrifflicher Hinsicht so scharf gemacht werden kann, wie es die Präzisierung der relevanten moralischen Intuitionen erfordern würde (Näheres zum Unterschied zwischen Tun und Unterlassen und der Frage nach dessen moralischer Relevanz bei Birnbacher 1995).

Zur Rechtfertigung bestimmter Unterschiede in der moralischen Beurteilung verweisen manche Deontologen darauf, dass einmal eine negative Konsequenz bloß in Kauf genommen wird, ein andermal aber beabsichtigt ist – bei ansonsten gleichen Umständen. Das Prinzip der Doppelwirkung, dessen Ursprung meist mit Thomas von Aquin in Verbindung gebracht wird, besagt, dass dieser Unterschied moralisch relevant sein kann: Unter bestimmten, in der Formulierung des Prinzips präzisierten Bedingungen ist es moralisch zulässig, ein Übel wesentlich in Kauf zu nehmen, um ein gewichtigeres Gut zu schützen bzw. zu realisieren. Stets unzulässig ist es hingegen, die Herbeiführung des Übels zu beabsichtigen (wichtige Beiträge zum Prinzip der Doppelwirkung sind in Woodward 2001 zusammengestellt). Dieses Prinzip spielt unter anderem in der Diskussion um die moralische Beurteilung humanitärer Interventionen angesichts der Unvermeidlichkeit von sog. ›Kollateralschäden‹ eine Rolle.

Deontologische Theorien sind nicht darauf festgelegt, die Richtigkeit einer Handlung von der moralischen Qualität des Handlungsmotivs abhängig zu machen. Deontologen können ebenso wie Konsequentialisten Raum für die Idee schaffen, dass moralisch richtige Handlungen sowohl aus moralisch lauterer Motiven als auch aus moralisch neutralen oder gar maliziösen Motiven ausgeführt werden können (vgl. hierzu auch die verwandte Unterscheidung zwischen Zulässigkeit [*permissibility*] und Bedeutung [*meaning*] einer Handlung bei Scanlon 2008). Darum fällt – im Gegensatz zu einer populären Auffassung – der Gegensatz zwischen Deontologie und Konsequentialismus nicht mit der auf Max Weber zurückgehenden Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik zusammen (ausführlicher hierzu Schroth 2003).

Ein alternatives Verständnis deontologischer Ethik

Eine gegenüber der normativen Perspektivierung des Projekts deontologischer Ethik alternative Bestimmung des Anliegens einschlägiger Theorien setzt an der Idee moralischer Verpflichtung an.

Wenn man moralische Verpflichtungen als normative Erfordernisse einer spezifischen Art ansieht, rückt unmittelbar die Frage in den Vordergrund, was moralische Verpflichtungen als solche ausmacht und worin das Charakteristische des moralischen Standpunkts zu sehen ist. Wenn man etwa die Ethik Kants in erster Linie in den Horizont dieser Frage rückt, ist die inhaltliche Bestimmung dessen, wozu wir verpflichtet sind, gegenüber der Herausarbeitung der Grundlage moralischer Verpflichtung systematisch nachgeordnet.

Während Kant im Hinblick auf die Quelle moralischer Verpflichtung der Idee der Autonomie die tragende philosophische Rolle zuschreibt, rücken wichtige neuere Ansätze die intersubjektive Dimension moralischer Verpflichtung in den Vordergrund. So versucht T. M. Scanlon, einen Kernbestand von Moral, den er das nennt, »was wir einander schuldig sind«, über den Gedanken der Begründbarkeit gegenüber allen Betroffenen zu erfassen, und Stephen Darwall stellt in seiner Theorie des zweit-personalen Standpunkts auf den Begriff der reziproken Rechenschaftspflichtigkeit ab (Scanlon 1998; Darwall 2006). Auch die Diskursethik in verschiedenen ihrer Ausprägungen lässt sich als Versuch verstehen, das Spezifische moralischer Verpflichtung über intersubjektive Rechtfertigungspraktiken zu erhellen (Habermas 1983; Forst 2007).

Auch wenn deontologische Theorien, die moralische Verpflichtung als solche zu erklären ansetzen, nicht in erster Linie auf die Untersuchung inhaltlicher moralischer Fragen zugeschnitten sind, spricht einiges dafür, dass sie dessen ungeachtet nicht folgenlos für die normative Ethik sind. Während Konsequentialisten Moral primär mit der Maximierung eines (akteursneutral verstandenen) Werts in Verbindung bringen, sehen Theoretiker wie Darwall die Grundlage von Moral von Anfang an in intersubjektiven Verhältnissen, in denen Personen zueinander stehen. Vor diesem Hintergrund kann bezweifelt werden, dass Konsequentialisten überhaupt Ressourcen haben, moralische Verpflichtung angemessen zu verstehen, wenn man solche Verpflichtungen ihrem Wesen nach als etwas auffasst, was Personen voneinander einzufordern das Recht haben (Darwall 2006, 103). Wenn dies zutrifft, so würde sich die gelegentlich unter Hinweis auf die Etymologie von *to deon* (griech. das Schickliche, die Pflicht) geäußerte Auffassung bestätigen, dass nur deontologische Moraltheorien den Begriff moralischer Verpflichtung für sich reklamieren können.

Literatur

- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: Principles of Bio-medical Ethics [1979]. Oxford 2009.
- Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen. Stuttgart 1995.
- Broad, Charles D.: Five Types of Ethical Theory. London 1934.
- Damschen, Gregor/Schönecker, Dieter (Hg.): Der moralische Status menschlicher Embryonen. Berlin/New York 2003.
- Dancy, Jonathan: Ethics Without Principles. Oxford 2004.
- Darwall, Stephen: The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability. Cambridge, Mass./London 2006.
- Foot, Philippa: »Das Abtreibungsproblem und die Doktrin der Doppelwirkung«. In: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Frankfurt a.M. 1990, 196–211 (engl. 1967).
- Forst, Rainer: »Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral« [1999]. In: Ders.: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 2007, 23–73.
- Frankena, William K.: Analytische Ethik. München 1972 (engl. 1963).
- Habermas, Jürgen: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«. In: Ders.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. 1983, 53–125.
- Kamm, Frances M.: Morality, Mortality. Vol. 1: Death and Whom to Save from It. Oxford 1993.
- : Morality, Mortality. Vol. 2: Rights, Duties, and Status. Oxford 1996.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785]. Hg. von J. Timmermann. Göttingen 2004.
- Lenzen, Wolfgang (Hg.): Ist Folter erlaubt? Juristische und philosophische Aspekte. Paderborn 2006.
- Lübbe, Weyma: »Taurek's No Worse Claim«. In: Philosophy and Public Affairs 36/1 (2008), 69–85.
- McNaughton, David: »An Unconnected Heap of Duties?« [1996]. In: Philip Stratton-Lake (Hg.): Ethical Intuitionism: Re-evaluations. Oxford 2002, 76–91.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd: Philosophie der Menschenrechte. Hamburg 2007.
- Meyer, Kirsten: »Eine kleine Chance für David. Überlebenswahrscheinlichkeit und Chancengleichheit«. In: Oliver Rauprich/Georg Marckmann/Jochen Vollmann (Hg.): Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin. Paderborn 2005, 127–143.
- Nagel, Thomas: Die Möglichkeit des Altruismus. Frankfurt a.M. 1998 (engl. 1970).
- Nida-Rümelin, Julian: Kritik des Konsequentialismus. München 1993.
- Nozick, Robert: Anarchy, State, and Utopia. Oxford/Cambridge, Mass. 1974.
- Parfit, Derek: Reasons and Persons. Oxford 1984.
- Portmore, Douglas W.: »Consequentializing Moral Theories«. In: Pacific Philosophical Quarterly 88/1 (2007), 39–73.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1975 (engl. 1971).

- Ross, William David: *The Right and the Good* [1930]. Oxford 2002.
- Scanlon, Thomas M.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass./London 1998.
- : *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, Mass./London 2008.
- Schaber, Peter: *Instrumentalisierung und Würde*. Paderborn 2010.
- Scheffler, Samuel: *The Rejection of Consequentialism*. Oxford 1982.
- Schroeder, Mark: »Teleology, Agent-Relative Value, and »Good««. In: *Ethics* 117 (2007), 265–295.
- Schroth, Jörg: »Der voreilige Schluss auf den Nonkonsequentialismus in der Nelson- und Kant-Interpretation«. In: Uwe Meixner/Albert Newen (Hg.): *Philosophiegeschichte und logische Analyse*. Bd. 6: *Geschichte der Ethik*. Paderborn 2003, 123–150.
- : »Deontologie und die moralische Relevanz der Handlungskonsequenzen«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63/1 (2009), 55–75.
- Stoecker, Ralf (Hg.): *Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff*. Wien 2003.
- Taurek, John M.: »Zählt die Anzahl?« [1977]. In: Weyma Lübke (Hg.): *Tödliche Entscheidung. Allokation von Leben und Tod in Zwangslagen*. Paderborn 2004, 124–143.
- Thomson, Judith Jarvis: »The Trolley Problem« [1985]. In: *Dies.: Rights, Restitution, and Risk*. Cambridge, Mass./London 1986, 94–116.
- Woodward, Paul A. (Hg.): *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*. Notre Dame 2001.

Thomas Schmidt

8. Tugendethik

Tugendethiken sind normative Theorien des richtigen und guten Handelns, die den zentralen Gesichtspunkt der ethischen Bewertung in der handelnden Person, genauer in ihrer charakterlichen und motivationalen Verfassung sehen. Eine Tugend ist eine charakterlich gefestigte Haltung von Menschen, die sie das Richtige und Gute aus eigener Überzeugung erkennen und erstreben lässt. Als Tugenden gelten dabei nicht nur die im engen Sinne moralischen Tugenden wie Gerechtigkeit oder Aufrichtigkeit, sondern sie umfassen beispielsweise auch selbstbezogene und intellektuelle Vortrefflichkeiten wie Besonnenheit oder Weisheit, die beide lange Zeit zu den Kardinaltugenden gehörten.

Zum Begriff »Tugendethik«

Die Tugendethik war in der Antike und auch lange Zeit danach die vorherrschende normative Theorie. Sie geht insbesondere auf Platon, Aristoteles, die Stoa sowie Thomas von Aquin zurück. Im Verlauf der Neuzeit verlor sich diese Dominanz mit dem Aufstreben des Utilitarismus und der Moraltheorie Kants; erst seit etwa der Mitte des 20. Jahrhunderts wird die Tugendethik wieder in den Aufmerksamkeitbereich der Moralphilosophie gerückt.

Mit der antiquiert wirkenden modernen Rede-weise von Tugenden und insbesondere mit der Unterscheidung von Primär- und Sekundärtugenden haben Tugendethiken nichts zu tun; hier teilt man sich nur den Namen für charakterliche Dispositionen. Alle Tugenden der Tugendethik sind wesentlich, und auch die instrumentelle Perspektive, wonach man sich den Sitten entsprechend verhalten sollte, taucht in der Tugendethik nicht auf. Es wäre insofern ein großes Missverständnis, philosophische Tugendethiken mit ähnlich klingenden Traktaten einiger öffentlicher Intellektueller zu verwechseln.

Durch ihren Bezug auf die charakterliche Verfassung der handelnden Person stehen Tugendethiken im Kontrast zum Konsequentialismus, bei dem die Ergebnisse von Handlungen die wichtigste Hinsicht der Bewertung abgeben, und zur deontologischen Ethik, die auf den Aspekt der Pflichterfüllung fokussiert. Obwohl es zwischen den einzelnen Theoriety-phen Überschneidungen gibt, gilt die Tugendethik für viele inzwischen als wirklicher Konkurrent gegenüber anderen normativen Theorien (vgl. Baron et al.

1997; Borchers 2001), auch wenn einige sie eher als Ergänzung traditioneller Regelethiken sehen. Insbesondere im Bereich der Angewandten Ethik fällt es Tugendethikern nach wie vor schwer, eine eigenständige Position zu erarbeiten.

Die Renaissance der Tugendethik im 20. Jahrhundert

Meist wird der Beginn der neueren Tugendethik auf das Jahr 1958 datiert, in dem Elizabeth Anscombes Essay »Modern Moral Philosophy« veröffentlicht wurde. Ihr Ansatz ist in erster Linie kritisch gegenüber den damals vorherrschenden Moraltheorien; sie entwickelt keineswegs einen klar fassbaren Alternativentwurf. Dennoch wurde insbesondere ihre Kritik an einer durch Gesetze und Prinzipien orientierten Ethik einflussreich und zunächst zum wichtigsten Aspekt bei der Beschreibung der aufkeimenden neuen Tugendethik – nämlich dass sie eben keinen Bezug auf Handlungsvorschriften nehme, denen zu folgen sei, sondern vielmehr den Handelnden und dessen charakterliche Verfassung betrachte. In jüngerer Zeit ist von Autoren wie Rosalind Hursthouse (1996) allerdings vehement bestritten worden, dass Regeln in der Tugendethik keinen Platz haben würden. Ihr zufolge besagt eine tugendethische Auffassung richtiger Handlung, dass eine Handlung richtig ist, genau dann wenn sie dem entspricht, was ein tugendhafter Mensch charakteristischerweise in den vorliegenden Umständen tun würde. Hierzu ist zu ergänzen, dass dieses Handlungsprinzip nicht auf bloß tugendkonformes Handeln hinausläuft, sondern fordert, etwas so zu tun, wie es ein tugendhafter Mensch täte, also mit entsprechenden Überzeugungen und Motiven – eben tugendhaft. Tugenden selbst dürfen in dieser Konzeption nicht in direkter Abhängigkeit von dem konzipiert werden, was als richtig gilt, denn sonst ergäbe sich eine zirkuläre Struktur. In den aristotelisch geprägten Tugendethiken werden Tugenden entsprechend meist durch diejenigen Charaktereigenschaften bestimmt, die Menschen benötigen, um ein gutes Leben leben zu können.

Leistungen und Grenzen der Tugendethik

Wo Tugendethiker generelle Aussagen über richtige Handlungen und die dabei leitenden Gesichtspunkte machen, kann man ihre Versionen der Tugendethik

tatsächlich als eigenständige normative Theorietypen akzeptieren. Tugendethik ist so verstanden keine Anti-Theorie, auch wenn sie sich in mancher Kritik an der konsequentialistischen und deontologischen Ethik mit den sogenannten Anti-Theoretikern (vgl. Loudon 1992) und den Vertretern des moralischen Partikularismus (Dancy 2004), die keine allgemeinen moralischen Prinzipien anstreben, trifft. Dies ist insbesondere auch wichtig im Kontext der noch näher zu behandelnden Frage, ob die Tugendethik überhaupt handlungsleitend und damit praktisch sein kann. Für ein erstes Verständnis der Tugendethik bleibt gleichwohl festzuhalten, dass wesentlich für ihre verschiedenen Versionen ist, dass die Grundlage der moralischen Bewertung tatsächlich in der Bewertung der charakterlichen Disposition einer handelnden Person besteht.

Natürlich beziehen sich auch konsequentialistische und deontologische Theorien auf Tugenden, dort haben sie aber immer nur einen abgeleiteten Wert, insofern sie dazu beitragen, den Handelnden dazu zu bringen, das Richtige zu tun. Für den Tugendethiker kann im Gegensatz dazu die Frage, was moralisch gesehen getan werden sollte, selbst gar nicht ohne Bezug auf die Tugenden bestimmt werden. Die Rolle, welche die Tugend in den unterschiedlichen Theorietypen spielt, unterscheidet sich demnach. Um diesen Unterschied zwischen dem bloßen Theoretisieren über die Tugenden und dem Aufbauen einer ethischen Theorie auf dem Gesichtspunkt der Tugend zu verdeutlichen, hat es sich eingebürgert, terminologisch zwischen Tugendtheorie und Tugendethik zu unterscheiden. Nach dieser Lesart betreiben an Kant orientierte Autoren wie Onora O'Neill (1996) oder Barbara Herman (1993) oder Konsequentialisten wie Julia Driver (2001) Tugendtheorie, sind aber keine Tugendethiker. Gleichwohl hat die neuere moralphilosophische Diskussion gezeigt, dass die Grenzen zwischen der aristotelischen Spielart der Tugendethik und speziell der Theorie Kants fließend sind (Esser 2004).

Der Begriff der Tugend ist selbst klärungsbedürftig und sollte, wie gesagt, nicht mit der Alltagssprachlichen Verwendungsweise identifiziert werden. So ist beispielsweise für viele Tugendethiker der Umfang der Tugenden nicht auf solche begrenzt, die auf andere Wesen bezogen sind, etwa Gerechtigkeit oder Hilfsbereitschaft, sondern es gibt für sie, wie in der antiken Tradition, auch selbstbezogene Tugenden und insbesondere auch nicht-moralische Tugenden wie die Weisheit und die praktische Klugheit. In der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, die weithin als Referenz

renztext der Tugendethik gesehen wird, stand der Begriff der *aretē*, der meist mit ›Tugend‹ übersetzt wird, noch allgemeiner für die spezifische Vortrefflichkeit eines jeden Gegenstandes, so dass beispielsweise sogar ein Messer eine Tugend besitzen konnte. Diese Inkongruenzen zwischen der modernen und der antiken Begriffsverwendung erschweren bisweilen das Verständnis. In der neueren moralphilosophischen Diskussion steht ›Tugend‹, in Analogie zum Verständnis der spezifisch menschlichen Tugenden bei Aristoteles, für eine charakterlich gefestigte Haltung von Menschen, die sie das Richtige und Gute aus eigener Überzeugung erkennen und erstreben lässt.

Ein anderer Aspekt, der bereits in der antiken Ethik zentral war, hat sich in vielen modernen Versionen ebenfalls gehalten: Der Bezug auf das gute Leben bzw. die *eudaimonia*. Für viele moderne Ethiken, insbesondere kantianische Spielarten, verliert sich die Bedeutung der Glückseligkeit der handelnden Personen, da die Moral in der Moderne zum einen als Instrument der Handlungssteuerung gesehen wird, das gegen das eigene Interesse stehen kann, zum anderen, da die Idee des guten Lebens unter modernen Lebensbedingungen als keiner allgemeinverbindlichen Ausdeutung mehr zugänglich erscheint. In der Antike hingegen war die grundlegende Frage der Ethik, wie zu leben sei, nicht differenziert in einen vermeintlich genuin moralischen und einen auf das eigene Gute bezogenen Aspekt. Diese Verbindung von Moral und gutem Leben liegt auch in vielen modernen Versionen der Tugendethik vor, wenig überraschend in jenen, die sich auf die Antike beziehen, auf Aristoteles oder die Stoa (Foot 1997; Müller 1998; Hursthouse 1999).

Akzente moderner Tugendethiken

Die moderne Tugendethik existiert trotz ihrer relativ kurzen Geschichte in verschiedenen Versionen. Die wohl wichtigste Unterscheidung betrifft die jeweils vorliegenden philosophischen Gewährsleute. Die meisten Tugendethiker orientieren sich an Aristoteles (Foot 2004), entsprechend kann diese Variante eudaimonistisch genannt werden. Diese Vorherrschaft geht so weit, dass die Tugendethik bisweilen insgesamt als Neo-Aristotelismus bezeichnet wird, was sicherlich einen allzu eingeschränkten Blickwinkel darstellt. Denn andere sehen in Hume ihren Ausgangspunkt (Slote 2010); sie bezeichnen ihre Version als sentimentalistisch, da für Hume das Gefühl die Grundlage der Moral darstellt. Darüber hinaus gibt

es auch Autoren, die sich auf Nietzsche beziehen, allerdings ohne seine moralphilosophischen Auffassungen in allen Belangen zu teilen, wie etwa in Christine Swantons (2003) pluralistischem Ansatz; schließlich ist Nietzsche nicht in einem einfachen Sinne als Vertreter einer normativen Moraltheorie zu verstehen. Daneben existieren Ansätze, die weniger auf philosophische Klassiker als auf spezifische Aspekte der Tugendethik abzielen und dadurch eigenständige Varianten erzeugen. Zu nennen sind hier insbesondere die Theorie John McDowells (2002), bei der die moralische Wahrnehmung im Zentrum steht, sowie Alasdair MacIntyres (1987) Version, die um die Idee der Praxis in einer moralischen Tradition kreist.

Tugendethische Ansätze der Angewandten Ethik

Schon recht früh bestand ein zentraler Einwand gegen die Tugendethik in ihrer vermeintlichen Unfähigkeit, in konkreten Situationen handlungsleitend zu sein, da der einzige normative Standard in der Orientierung an tugendhaften Personen bestünde (Louden 1998). Nicht nur das erkenntnistheoretische Problem, dass wir nicht immer erkennen können, wer tugendhaft ist und der damit einhergehende Zirkularitätsverdacht – tugendhaft ist derjenige, der tugendhaft handelt –, spielen hier eine Rolle, sondern auch die Tatsache, dass die Tugendethik auf Angemessenheit abzielt, also darauf, dass Menschen das Richtige in konkreten Situationen tun. Was angemessen ist, unterscheidet sich aber in unterschiedlichen Konstellationen. Die Orientierung am Ratschlag tugendhafter Personen scheint insofern nicht auszureichen; man muss als Handelnder eigenständige moralische Wahrnehmung oder praktische Klugheit mitbringen. In der Angewandten Ethik, speziell der Medizinethik, wurde diese Schwierigkeit zum Ausgangspunkt kasuistischer Ethiken, die eben keine allgemeine Orientierung mehr vorgibt (Jonson/Toulmin 1989). Für moderne Kontexte allerdings, etwa die moderne Gesundheitsfürsorge, scheint ein solches Vorgehen inakzeptabel, denn hier müssen Erwartungen verlässlich erfüllt werden und können nicht immer auf die Tugendhaftigkeit der beteiligten Personen bauen. In der Angewandten Ethik spielt die Tugendethik daher eine gegenüber anderen normativen Theorien vergleichsweise untergeordnete Rolle, auch wenn es sicherlich Ausnahmen gibt. In einer abgeleiteten Bedeutung

taucht die Idee der Tugend zwar regelmäßig auf, wenn es um Professionalität und Rollenerwartungen geht (Oakley/Cocking 2001), etwa in der Wirtschaftsethik (Swanton 2007). Dabei handelt es sich aber meist, wie bereits vermerkt, nicht um genuin tugendethische, sondern um tugendtheoretische Überlegungen, da das, was als richtig gilt, unabhängig von den Tugenden selbst bestimmt wird. Die der Tugendethik verwandte *Care*-Ethik, die eine Einstellung der Fürsorge ins Zentrum der moralischen Perspektive stellt, bietet darüber hinaus weitere Anknüpfungspunkte in der anwendungsorientierten Ethik, speziell der Pflegeethik (Holmes/Purdy 1992).

Deutlicher treten tugendethische Ansätze in medizinethischen sowie bisweilen im Kontext von ethischen Überlegungen bezüglich Erziehung und Bildung auf (Carr/Steutel 1999). Da die Tugendethik auf den guten Charakter fokussiert, gilt es diesen entsprechend auszubilden. Schon für die antiken Philosophen war eine wichtige Frage, ob sich die Tugend lehren lässt. Es scheint deutlich, dass ein moralischer Charakter zumindest nicht durch Lernen im üblichen Sinne entsteht, etwa durch das Auswendiglernen von moralischen Regeln. Moralerziehung ist kein rein kognitiver Vorgang; vielmehr benötigt man hierzu eine Mischung aus kognitiven, affektiven und volitiven Elementen. In der Erziehung wird man daher nicht nur mit den »dünnen« Begriffen »richtig/gut« bzw. »falsch/schlecht« operieren, sondern sich aus einem reichhaltigen Repertoire an gehaltvollen Tugendbegriffen wie »grausam« oder »hilfsbereit« bedienen.

In der Medizinethik (s. Kap. IV.6) hat sich eine Diskussion zu ärztlichen Tugenden etabliert, die sich aus der antiken Idee von zielgerichteten Tätigkeiten speist, die jeweils ihr eigenes Gutes und ihre spezifische Vortrefflichkeit haben (Pellegrino/Thomasma 1993). Versteht man medizinisches Handeln als eine Kunstfertigkeit, eine *technê*, so kann man ihr, dieser Tradition zufolge, ein spezifisches Ziel zuschreiben, nämlich die Herstellung der Gesundheit und die Linderung von Leiden. Hieraus ergeben sich nun spezifische Tugenden des Arztes wie etwa Sorge, Mitgefühl und Vertrauenswürdigkeit. Dieses Modell erscheint allerdings unter heutigen Bedingungen der medizinischen Praxis, in der sich Arzt und Patient weitgehend als Fremde begegnen, wenig überzeugend (Veatch 1985). Besser zu passen scheint die tugendethische Perspektive im Bereich der Pflege (Armstrong 2007). Bekannt geworden ist auch Hursthouses Abhandlung zur Abtreibung aus tugendethischer Sicht, in der sie die Fokussierung der ethi-

schen Debatte auf die Rechte von Schwangerer und Fötus kritisiert (Hursthouse 1987). Zu nennen ist außerdem Foots Diskussion der Sterbehilfe (Foot 1990).

Abschließend lässt sich festhalten, dass moderne Tugendethiker noch dabei sind, einen genuine Beitrag in der Angewandten Ethik zu leisten. Wo die handelnden Personen im Vordergrund stehen, beispielsweise in direkten interpersonellen Kontexten, scheint die Tugendethik durchaus hilfreiche theoretische Konzeptionen bereitzustellen, wo allerdings eine allgemeine Regelung gesellschaftlicher Praktiken gefordert ist, scheint sie weniger geeignet.

Literatur

- Anscombe, Gertrude E.M.: »Moderne Moralphilosophie« [engl. 1958]. In: Günther Grewendorf/Georg Meggle (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik. Frankfurt a. M. 1974, 217–243.
- Armstrong, Alan E.: Nursing Ethics: A Virtue-Based Approach. Hampshire 2007.
- Baron, Marcia W./Pettit, Philip/Slote, Michael: Three Methods of Ethics: A Debate. Oxford 1997.
- Borchers, Dagmar: Die neue Tugendethik: Schritt zurück im Zorn? Paderborn 2001.
- Carr, David/Steutel, Jan (Hg.): Virtue Ethics and Moral Education. London 1999.
- Crisp, Roger: »Modern Moral Philosophy and the Virtues«. In: Ders. (Hg.): How Should One Live? Oxford 1996, 1–18.
- Dancy, Jonathan: Ethics without Principles. Oxford 2004.
- Driver, Julia: Uneasy Virtue. Cambridge 2001.
- Esser, Andrea M.: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- Foot, Philippa: »Euthanasie«. In: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Frankfurt a. M. 1990, 285–317 (engl. 1977).
- : »Tugenden und Laster«. In: Dies.: Die Wirklichkeit des Guten. Frankfurt 1997, 108–127 (engl. 1978).
- : Die Natur des Guten. Frankfurt a. M. 2004.
- Herman, Barbara: The Practice of Moral Judgment. Cambridge, Mass. 1993.
- Holmes, Helen B./Purdy, Laura M.: Feminist Perspectives in Medical Ethics. Cambridge 1992.
- Hursthouse, Rosalind: Beginning Lives. Oxford 1987.
- : »Normative Virtue Ethics«. In: Roger Crisp (Hg.): How Should One Live?. Oxford 1996, 19–36.
- : On Virtue Ethics. Oxford 1999.
- Jonson, Albert/ Toulmin, Stephen: The Abuse of Casuistry. London 1989.
- Louden, Robert B.: Morality and Moral Theory: A Reappraisal and Reaffirmation. Oxford 1992.
- : »Einige Laster der Tugendethik«. In: Rippe/Schaber 1998, 185–212 (engl. 1984).
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Frankfurt a. M. 1987 (engl. 1981).
- McDowell, John: »Tugend und Vernunft«. In: Ders.: Wert und Wirklichkeit. Frankfurt a. M. 2002, 74–106 (engl. 1979).

- Müller, Anselm: Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens. Stuttgart 1998.
- Oakley, Justin/ Cocking, Dean: *Virtue Ethics and Professional Roles*. Cambridge 2001.
- O'Neill, Onora: Tugend und Gerechtigkeit. Berlin 1996 (engl. 1996).
- Pellegrino, Edmund/Thomasma, David: *The Virtues in Medical Practice*. Oxford 1993.
- Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter (Hg.): *Tugendethik*. Stuttgart 1998.
- Slote, Michael: *Moral Sentimentalism*. Oxford 2010.
- Stocker, Michael: »Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien«. In: Rippe/Schaber 1998, 19–41 (engl. 1976).
- Swanton, Christine: *Virtue Ethics*. Oxford 2003.
- : »Virtue Ethics, Role Ethics, and Business Ethics«. In: Rebecca Walker/Philip Ivanhoe (Hg.): *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. Oxford 2007, 207–224.
- Veatch, Robert: »Against Virtue – A Deontological Critique of Virtue Theory in Medical Ethics«. In E.E. Shelp (Hg.): *Virtue and Medicine*. Dordrecht 1985, 329–345.

Thomas Schramme

9. Gefühls- und Mitleidsethik

Weil man Parzival beigebracht hat, seine Gefühle im Zaum zu halten, kommt ihm die mitleidige Frage nicht über die Lippen, die König Amfortas von seinem Leiden erlöst hätte, und Parzival wird unter Schmähungen von der Gralsburg verjagt. Aus der Sicht der Moralphilosophie wirft dieser Mythos die Frage auf, welchen Stellenwert Gefühle in unseren praktischen Entscheidungen tatsächlich haben sollen. Vernebeln Gefühle womöglich gar das klare Urteil der praktischen Vernunft?

Moralphilosophie

Im Feld der »moralischen Gefühle« lassen sich grob Gefühle mit bewertendem und mit motivierendem Potential unterscheiden, wobei die bewertenden Gefühle wiederum in selbst- und fremdbewertende Gefühle unterschieden werden können. Selbstbewertende Gefühle sind z. B. zufriedene Gelassenheit und Stolz oder Scham, Schuld und Reue; fremdbewertend sind z. B. Hochachtung und Bewunderung oder Entrüstung und Abscheu. Motivierende Gefühle sind u. a. Rachsucht, Entrüstung, Liebe, Freundschaft und vor allem das Mitleid (bzw. das Mitgefühl bzw. die Empathie).

Die Genese von Moral: In der griechischen Antike wurde das Mitleid (griech. *eleos, sympatheia*) in rhetorischen Abhandlungen als Affekt behandelt, den ein geübter Redner evozieren können sollte. Im christlichen Mittelalter waren das Mitleid (lat. *compassio*) bzw. die Barmherzigkeit (lat. *misericordia*) als Erscheinungsformen der Menschenliebe (lat. *caritas*) die wichtigsten Tugenden nach der Gottesliebe. Die deutschen Aufklärer Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelssohn interessierten sich für die komplementären Gefühle des Mitleids und des Schreckens primär aus ästhetischer Sicht.

In der englischen Aufklärung etablierte sich sukzessive eine Auffassung von Gefühlen als Ursprung unserer Moral. So ist uns das moralische Wissen der Abhandlung *The Moralists* (1709) von A.A.C. Earl of Shaftesbury zufolge angeboren, aber wir müssen es über enthusiastische Gefühle der Liebe zur Natur oder Mitmenschen wiederentdecken. David Humes *A Treatise of Human Nature* zufolge sind unsere moralischen Überzeugungen »keine Erzeugnisse der Vernunft«; sie stammen vielmehr aus Eindrücken, die letztlich »besondere Lust- und Unlustgefühle«

sind (Hume 1739/2004, 458, 468). Hume exponiert »vier Affekte« des »Stolzes und der Niedergedrückt-heit« sowie der »Liebe und des Hasses« (ebd., 470), die er wiederum auf »Mitleid und Schrecken« zurückführt (ebd., 455 ff.).

Diese Position fand einen wirkmächtigen Gegner in Immanuel Kant. Schon der vorkritische Kant bezeichnete die »gutartige Leidenschaft« des Mitleids als »schwach und jederzeit blind«. So dürfe man die »höhere Verbindlichkeit« einer unabgeleiteten Schuld z. B. niemals der »blinden Bezauberung« durch das Mitleid aufopfern, indem man einem Notleidenden hilft (Kant 1764/1983, 843 ff.). Der *Kritik der praktischen Vernunft* zufolge können »Gefühle des Mitleids und der weicherherzigen Teilnahme« jeder »wohldenkenden Personen« nur »lästig« sein, weil solche Gefühle »ihre überlegte Maximen in Verwirrung« bringen (Kant 1983, 248).

Arthur Schopenhauers Preisschrift *Die Freiheit des Willens* von 1839 basiert dann auf dem Einwand, dass die Moralphilosophie keinen autoritären Katalog von Pflichten im Sinne Kants aufzustellen habe, sondern erklären müsse, warum moralisches Handeln möglich ist. Diese Erklärung liefert eine zweite Preisschrift *Über das Fundament der Moral* von 1840, welche eine moralische Handlung durch die »Ausschließung« von »eigennützigen« Motiven kennzeichnet. »Der hier analysierte Vorgang« sei kein »aus der Luft gegriffener«, sondern »ein ganz wirklicher«, der uns im »alltäglichen Phänomen des Mitleids« bzw. in der »ganz unmittelbaren Theilnahme« am »Leiden eines Andern« begegnen würde (Schopenhauer 1840/1979, 100–106). Der Antipode zum Mitleid als Triebfeder allen moralischen Handelns ist nach Schopenhauer der Egoismus als Impuls für jedes amoralische Handeln, wobei sich das Mitleid als Gerechtigkeit und gesteigert als Nächstenliebe und der Egoismus als Gehässigkeit und Übelwollen und gesteigert als Bosheit und Grausamkeit äußern können.

Moralische Urteile: Das zentrale Interesse von Bernard Williams als dem wohl bedeutendsten Vertreter einer Moral der Gefühle gilt dem moralischen Urteil. Williams distanziert sich von Schopenhauers Idee, »daß die gesamte Moral vom Mitgefühl und seinem möglichen Erweiterungen aus konstruiert werden« könne (Williams 1986, 19). Gegen universalistische und deontologische Moralen geht er ebenfalls in Opposition, weil solche Moralen mit ihren Unparteilichkeits- und Allgemeinheitsforderungen dem moralischen Wert von persönlichen Beziehungen nicht gerecht werden könnten. In Anknüpfung an Hume vertritt Williams vielmehr die Auffassung,

dass es sich bei den Gründen, die gegebenenfalls für moralische Überzeugungen vorgebracht werden, um Rationalisierungen bzw. Versprachlichungen von emotionalen Reaktionen handele (Williams 1986, 26). In *Ethical Consistency* bekennt sich Williams zu der Überzeugung, dass die »Gefühle«, die »jemand in verschiedenen Situationen« empfindet, »sehr viel damit zu tun« hätten, »ob er ein bewundernswerter Mensch ist oder nicht« (Williams 1978a, 263 f.). In *Morality and Emotions* präzisiert sich Williams dahingehend, dass nicht von spontanen Launen die Rede sei, sondern von der stabilen Gefühlsstruktur (sprich: dem Charakter) eines moralischen Akteurs (Williams 1978b). Nach *Morality* sollen Gefühle auch die Basis von moralischen Urteilen über Situationen sein (Williams 1986).

Jüngere neurobiologische Studien besagen, dass Personen mit einer Tendenz zu aggressivem Verhalten gegenüber der Normalpopulation signifikant häufiger Störungen in denjenigen Hirnarealen aufweisen sollen, denen man die Entstehung und Kontrolle von emotionalen Zuständen zuschreibt. Zudem soll auch ein niedriger Spiegel bestimmter Transmittersubstanzen wie Serotonin z. B. in Korrelation zu einer erhöhten Gewaltbereitschaft stehen, wobei solche Störungen auch die Folge von vorgeburtlichen oder frühkindlichen negativen Erfahrungen sein können: Den Forschungen zufolge können Stress oder Alkoholkonsum der Mutter während der Schwangerschaft ebenso die Ursache sein wie Vernachlässigung, Gewalt oder Missbrauch in der frühen Kindheit (Pauen/Roth 2008).

Solche Studien sind Wasser auf den Mühlen der Gefühlsmoral: Schließlich behaupten sie ja im Kern, dass emotional negativ besetzte pränatale oder frühkindliche Erfahrungen die neurophysiologische Disposition zu bestimmten Gefühlsreaktionen schaffen, aus denen sich wiederum bestimmte unmoralische Handlungen wie unkontrollierte Gewalttaten beispielsweise erklären. Problematisch ist jedoch erstens die Tautologieverdächtigkeit der gefühlsmoralischen Beurteilung von Personen: Wenn bewunderungswürdige Gefühle darüber entscheiden sollen, wer bewunderungswürdig ist, müssen bewunderungswürdige Menschen zuvor festgelegt haben, welche Gefühle moralisch bewunderungswürdig sind. Aus der Sicht der Angewandten Ethik problematisch sind auch die Grenzen der Übersetzbarkeit von Gefühlen in Sprache als Voraussetzung für Diskurse über moralische Urteile. Zudem kann eine subjektive Gefühlsreaktion nur begrenzt etwas darüber aussagen, wie die Situation tatsächlich beschaf-

fen ist, weil selbstbewertende Gefühl der Scham oder der Schuld pathologisch sein und fremdbewertende Gefühle auf persönlichen Vorlieben oder Abneigungen beruhen können. Im engen Zusammenhang damit steht das Problem, dass man in einem wörtlichen Sinne durch ›Mitleiden‹ über die wirkliche Intensität des Leidens eines anderen nur begrenzt etwas erfahren kann. Problematisch ist auch die Nichtverallgemeinerbarkeit von individuellen Gefühlsreaktionen. Weil es im Feld der Gefühle keine ›Verbindlichkeit‹ geben könne, hat sich schon Kant gegen eine Fundierung des moralischen Urteils in Gefühlen ausgesprochen (Kant 1797/1983, 593 f.). Ein weiteres Problem ist die Parteilichkeit der Gefühlsperspektive, die nahestehenden Menschen im Zweifelsfall mehr zubilligt als fremden. Jenseits dieser Probleme kann es jedoch keinen Zweifel geben, dass unsere Gefühle faktisch in relevanter Weise beteiligt sind, wenn wir moralische Urteile fällen, und dass sie im Feld der Angewandten Ethik auch beteiligt sein sollten, weil insbesondere das Gefühl des Mitleids wohl tatsächlich ein starker moralischer Antrieb ist.

Angewandte Ethik

Im Feld der Angewandten Ethik wird in der Regel das ›echte Mitleid‹ vom ›sentimentalen Mitleid‹ sowie vom ›geheuchelten‹ bzw. ›demonstrativen Mitleid‹ unterschieden. Die Frage, inwieweit man sich von der Gefühlsregung des ›echten Mitleids‹ in seinen moralischen Entscheidungen, Haltungen und Urteilen lenken lassen sollte, wird letztlich in allen Bereichen der Angewandten Ethik gestellt; in einigen Bereichen stellt sie sich jedoch drängender als in anderen.

Tödliches Mitleid: Ein solcher Bereich ist sicherlich der der Sterbehilfe (s. Kap. VIII.12). Ein moralisch sensibler Mensch wird Mitleid mit einem schwer leidenden Menschen haben, für den es keine Aussicht auf Heilung gibt. Falls der Kranke die Sterbehilfe ausdrücklich wünscht, steht die Frage im Raum, ob eine Tötung aus Mitleid moralisch erlaubt oder vielleicht sogar geboten ist. Das ›echte Mitleid‹ scheint zunächst einmal ein guter Ratgeber in Fragen der Sterbehilfe zu sein, da es per definitionem frei von allen egoistischen Interessen sein soll. ›Euthanasiebefürworter operieren‹ deshalb auch ›mit dem Begriff ›Tötung aus Mitleid‹ (Gula in Holder-egger 1999, 154). Für Sterbehilfegegner mit religiösem Hintergrund kann die verbotene Handlung der aktiven Tötung allerdings durch die gute Intention des Mitleids nicht zu einer moralisch erlaubten

Handlung werden; sie erlauben gegebenenfalls lediglich ein Sterbenlassen oder eine starke schmerzlindernde Therapie, bei der der Tod im Sinne einer ›nicht intendierten Doppelwirkung‹ in Kauf genommen wird. Andere Sterbehilfegegner warnen davor, dass alte und kranke Menschen unter Druck gesetzt würden, wenn Mitleidstötung in unseren Krankenhäusern gängige Praxis wäre (Schöne-Seifert in Nida-Rümelin 1996, 552–649). Manchmal wird auch das Argument ins Feld geführt, dass die Mitleidstötung in den seltensten Fällen der einzige Weg zur Leidenslinderung sei, weil ausreichend schmerzlindernde Medikamente zur Verfügung stünden, wenn diese oft auch bewusstseinsstrübend und sedierend wirken (Müller-Busch 2004). Zudem stellt sich die Frage, inwieweit die Mitleidstötung Ärzten oder Pflegenden zuzumuten ist.

Generalisiertes Mitleid: Für mitleidsmoralische Tierethiker ergibt sich aus der Tatsache, dass wir auch mit Tieren Mitleid empfinden können, eine Verpflichtung, Tieren überhaupt kein bzw. kein unnötiges Leiden zuzufügen. Verwiesen wird in der Regel auf Jeremy Benthams Diktum, dem zufolge für die moralische Schutzwürdigkeit eines Lebewesens allein die Frage ›können sie leiden?‹ ausschlaggebend sein soll, und nicht ›die Zahl der Beine, der Haarwuchs‹, das ›Ende des os sacrum‹ oder auch ihre Denkfähigkeit (Bentham 1970, 283). In Kants *Metaphysik der Sitten* heißt es, dass ›die grausame Behandlung der Thiere‹ der ›Pflicht des Menschen gegen sich selbst entgegen‹ stünde, ›weil sie das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abstumpft, wodurch eine der Moralität im Verhältnis zu anderen Menschen sehr dienliche natürliche Anlage geschwächt‹ würde (Kant A 1797/1983, 578 f.). Schopenhauer hält eine solche Ansicht für ›empörend‹, weil Tiere hier zum Mittel degradiert würden (Schopenhauer 1840/1979, 60). Das Mitleid nähme vielmehr ›auch die Thiere in Schutz‹. Insgesamt gilt für Schopenhauer, dass ›Mitleid mit Thieren‹ mit ›der Güte des Charakters so genau zusammen‹ hängt, ›daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein‹ (ebd., 139). In ihrem Buch *Tiere in der Moral* von 1990 entfaltet Ursula Wolf den Standpunkt eines ›Generalisierten Mitleids‹ aufgrund der Überzeugung, dass ›Gegenstand der moralischen Rücksicht alle leidensfähigen Wesen‹ sein sollten, also ›nicht nur Personen, sondern ebenso diejenigen Menschen, die zwar leidensfähig, aber keine Personen sind, und Tiere, soweit sie leidensfähig sind‹, weil es ›ohne Rückgriff auf religiöse oder metaphysische Vorstel-

lungen vom Wert des Menschen keinen Grund mehr« gäbe, »die Moral auf Personen bzw. Menschen zu beschränken« (Wolf 1990, 87). Das Problem dieses Ansatzes liegt darin, dass wir mit »niedlichen« Tieren eher Mitleid empfinden als mit solchen, die uns »hässlich« scheinen, obwohl das mit ihrer objektiven Leidensfähigkeit und Schutzbedürftigkeit nichts zu tun hat.

Globalisiertes Mitleid: Angesichts der Tatsache, dass jährlich ca. 10 Mio. Menschen (davon ca. 6,5 Mio. Kinder) verhungern und weitere 20 Mio. an den Folgen von Unterernährung sterben (Caritas 2006, 6), wäre der Kampf gegen den Welthunger wohl der wichtigste Bereich für ein Handeln aus Mitleid. Allerdings scheinen sich hier die Grenzen einer Mitleidsmoral auch besonders deutlich zu manifestieren. Wenig einschlägig ist hier der (nach einer Figur aus dem Roman *Bleak House* von Charles Dickens benannte) Einwand von »Mrs. Jellybys Menschenliebe mit dem Fernrohr«, dem zufolge man erst naheliegende Not im eigenen Umfeld lindern soll (Cullity 2007, 54): Man kann schließlich das eine tun, ohne das andere zu unterlassen. Wichtiger ist der Einwand der Kontingenz des Mitleids: Inwieweit notleidende Menschen von einer weltweiten Hilfsbereitschaft profitieren können, hängt von den Berichterstattungen in Massenmedien ab. Bedenkenswert sind auch die Einwände der unzuverlässigen Instabilität des Mitleids und der Freiwilligkeit aller Hilfeleistungen aus Mitleid (engl. *charity*). Um gegen Letzteres einen Akzent zu setzen, behaupten viele eine »Pflicht« zu Hilfeleistungen. Die Caritas Österreich z. B. begründet diese Pflicht in elementaren Menschenrechten »auf Nahrung« und auf »Leben und Menschenwürde« (Caritas 2006, 8). Zudem verweist sie im Sinne einer Wiedergutmachungspflicht darauf, dass der Welthunger »überwiegend« die »Folge politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Fehlverhaltens von Menschen und Regierungen« sei (ebd., 4). Anderen Autoren zufolge begründet sich »die Existenz« von Hilfspflichten jenseits einer solchen »Debatte über die Rechte dieser Fremden uns gegenüber« allein dadurch, dass die notleidenden Menschen »diese Hilfe« brauchen, die wir »ohne große Umstände leisten« können (Cullity 2007, 61), wobei zwischen den kollektiven Hilfspflichten einer Nation (wie Australien z. B.) und den individuellen Pflichten unterschieden wird. Hugh LaFollette und Larry May z. B. begründen unsere Verantwortung für notleidende Kinder mit ihrer Angewiesenheit auf unsere Hilfe (LaFollette/May 1996, 71).

Literatur

- Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789]. London 1970.
- Caritas Österreich: *Hunger. Ursachen, Folgen, Herausforderungen*. Positionspapier Juli 2006.
- Cullity, Garrett: »Fremde in Not. Wohltätigkeit, Recht und Staatsbürgerschaft«. In: Barbara Bleisch/Peter Schaber: *Weltarmut und Ethik*. Paderborn 2007, 53–75.
- Eibach, Ulrich: *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid? Euthanasie und »lebensunwertes Leben«* [1988]. Wuppertal 2¹⁹⁹⁸.
- Holderegger, Adrian (Hg.): *Das medizinisch assistierte Sterben*. Freiburg i. Br. 1999.
- Hume, David: *Traktat über die menschliche Natur* [engl. 1739]. Berlin 2004.
- Kant, Immanuel: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [1764]. Im Text zit. nach Kant: *Werke in 10 Bänden*, Bd. 2. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983.
- : *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. Im Text zit. nach Kant: *Werke in 10 Bänden*. Bd. 6. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983.
- : *Die Metaphysik der Sitten* [A1797/ B1798]. Im Text zit. nach Kant: *Werke in 10 Bänden*. Bd. 7. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983.
- LaFollette, Hugh/May, Larry: »Suffer the little Children«. In: William Aiken/Ders. (Hg.): *World Hunger and Morality*. Englewood Cliffs 1996.
- Müller-Busch, H. Christof: *Terminale Sedierung*. In: *Ethik in der Medizin* 16 (2004), 369–377.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik*. Stuttgart 1996.
- Pauen, Michael/Roth, Gerhard: *Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*. Frankfurt a. M. 2008, 156–162.
- Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über das Fundament der Moral* [1839/1840]. Hamburg 1979.
- Williams, Bernard: »Widerspruchsfreiheit in der Ethik«. In: Ders.: *Probleme des Selbst*. Stuttgart 1978a, 263–296 (engl. »Ethical Consistency«, 1965).
- : »Sittlichkeit und Gefühl«. In: Ders.: *Probleme des Selbst*. Stuttgart 1978b, 229–265 (engl. »Morality and Emotions«, 1965).
- : *Der Begriff der Moral*. Stuttgart 1986 (engl. *Morality. An Introduction to Ethics*, 1972).
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M. 1990.

Marie-Luise Raters

10. Feministische Ethik

Frauen können nicht einparken und Männer nicht zuhören, und wenn es um moralische Fragen geht, bewahren Männer einen kühlen Kopf, während Frauen zu emotionaler Spontaneität neigen und ihr Herz auf dem rechten Fleck, sprich: auf der Zunge haben. Ein Blick in die Geschichte der Philosophie scheint solche dummen Vorurteile zu bestätigen.

Frauen in der Philosophie

Vorurteile: Im §166 von G.W.F. Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821 heißt es: »Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie [...] sind sie nicht gemacht [...] Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln [...] nach zufälliger Neigung« (Stopeczyk 1980, 167). In Schopenhauers Schrift *Über die Weiber* von 1851 heißt es, dass sich »die Weiber« zu »Pflegerinnen und Erzieherinnen unserer ersten Kindheit« eignen würden, weil »sie selbst kindisch, läppisch und kurz-sichtig, mit Einem Worte, Zeit Lebens große Kinder sind« (ebd., 182 f.). Von (nicht wirklich) gebildeten Männern wird auch heute noch gern das Wort von Nietzsches *Zarathustra* zitiert, dass die »Peitsche nicht vergessen« soll, wer »zu den Frauen geht« (ebd., 224). Angeblich »wissenschaftlich bestätigt« wurden solche Vorurteile schließlich durch den Leipziger Neuropsychologen Paul Julius Möbius, der seine »Forschungen« zur Korrelation von Geschlecht und Kopfumfang im Jahr 1900 in dem Machwerk *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes* der allseits interessierten Öffentlichkeit aufdrängte – die naheliegenden Kontrolluntersuchungen zu Nashorn- und Männerköpfen z.B. hat er leider nie angestellt. Die politischen Verhältnisse waren entsprechend: In Deutschland wurde das Frauenwahlrecht 1918 eingeführt, in den USA 1920, in Frankreich 1944, in der Schweiz auf eidgenössischer Ebene gar erst 1971; bis in die 1970er Jahre hinein hing weibliche Berufstätigkeit in der ehemaligen BRD von der Erlaubnis des Ehemanns ab; und auch heute noch sind Frauen allen Quoten zum Trotz sowohl in der Professorenschaft als auch in den Chefetagen der Wirtschaftsunternehmen deutlich unterrepräsentiert.

Gegenbeispiele: Dabei gab es immer schon hoch gebildete, philosophierende Frauen (Meyer/Bennent-Vahle 1997). Deziert als weibliche Denkerin-

nen zu Gehör bringen konnten sie sich jedoch erst im 20. Jahrhundert. Zu Ikonen der Frauenbewegung wurden zu diesem Zeitpunkt Frauen wie Clara Zetkin, Hannah Arendt und vor allem Simone de Beauvoir (1908–1986). Ihr Buch *Le deuxième sexe* von 1949 knüpft an die existentialistischen Grundidee von Jean-Paul Sartre an, dass es weder einen göttlichen Heilsplan noch »das Wesen« des Menschen geben soll, so dass der Mensch »zur Freiheit verurteilt« ist und seinen Lebensplan einschließlich seiner moralischen Überzeugungen selbst entwerfen muss. Dem hält de Beauvoir entgegen, dass die klassischen Frauenrollen den Frauen aufgezwungen würden, um den Männern den Freiraum zu schaffen, ihre Selbstentwürfe entlastet von jeder Hausarbeit zu realisieren, so dass Frauen eben nicht die (nach Sartre: spezifisch menschliche) Möglichkeit hätten, ihr Selbst »in Freiheit« zu entwerfen und zu realisieren. Den wichtigsten Schritt zur Emanzipation der Frauen von den Rollenmustern der Religionen und der bürgerlichen Gesellschaft sieht de Beauvoir in der ökonomischen Unabhängigkeit der Frauen (Beauvoir 2000).

Weibliche Moral?

Entgegen de Beauvoirs berühmtem Diktum »Zur Frau wird man nicht geboren, sondern gemacht« wurde im ausgehenden 20. Jahrhundert nun ausgerechnet von Frauen die These ins Spiel gebracht, dass Frauen anders als Männer moralisch urteilen würden, weil Frauen qua Geschlecht persönliche Bindungen und Gefühle höher bewerten würden als Männer.

Ausgangspunkt: Ihren Ausgangspunkt hatte diese Debatte bei den Untersuchungen von Lawrence Kohlberg zur Moralentwicklung von Kindern und Jugendlichen. Bei Kontrolluntersuchungen der Probanden im Erwachsenenalter soll sich gezeigt haben, dass die Moralentwicklung weiblicher Probanden signifikant häufig auf der 3. Stufe einer kontextsensitiven Fürsorge- und Verantwortungsmoral beendet wird, während männliche Probanden mit ebenso signifikanter Häufigkeit die 4. Stufe einer Gerechtigkeits- und Pflichtenmoral erreichen sollen (Kohlberg 1995, 41–81). Kohlbergs Mitarbeiterin Norma Haan reagierte mit folgendem Einwand: »Thus the moral reasoning of males who live in technical, rationalized societies, who reason at the level of formal operations and who defensively intellectualize and deny interpersonal and situational details, is especially favored in the Kohlberg scoring system« (Haan

1978, 287). Haan war der Überzeugung, dass es neben der Pflichtenmoral eine gleichberechtigte weitere ›Interpersonale Moral‹ geben könnte, die auf den harmonischen Ausgleich von Interessen abzielt und persönliche Verantwortungsbeziehungen berücksichtigt (ebd., 287 ff.). Diskutiert wurde diese (zweifelloso richtige) These unter dem Etikett ›Zwei Moralen‹ (vgl. Habermas 1983, 193 ff.; Kohlberg 1995, 395 f.; Gilligan 1987, 79–100; insbesondere Benhabib 1989). Mit ihrem Einwand hat Haan außerdem eine Debatte über die Kulturrelativität von Kohlbergs Moralauffassung und eine Debatte über die Geschlechtsspezifität von Moral initiiert.

Die Debatte: Den eigentlichem Impuls zu dieser Debatte gab Carol Gilligan (ebenfalls eine Mitarbeiterin Kohlbergs) mit ihrem Buch *In a Different Voice* von 1982, demzufolge entsprechende Untersuchungen gezeigt haben sollen, dass eine Orientierung an Gerechtigkeitserwägungen und Pflichten spezifisch männlich und eine Orientierung an Verantwortungs- und Fürsorgeerwägungen spezifisch weiblich sei (Gilligan 1982). Gilligans These fand großes internationales Echo und viele Anhänger/innen (vgl. z. B. Haug 1983; Noddings 1984; Baier 1994). Gleichzeitig wurden aber bald auch kritische Stimmen laut. So sprach Debra Nails von einer »Fehlvermessung des Menschen«, weil die Anzahl der Probanden für Längsschnittuntersuchungen zu gering gewesen sei (Nails 1991; vgl. auch Gould 1990). Kohlberg reagierte mit dem Hinweis, dass Gilligan Hausfrauen versus berufstätige Männer untersucht habe und deshalb nur Rückschlüsse auf den Einfluss von Faktoren wie Beruf und Bildungsstand auf die moralische Entwicklung ziehen könne (Kohlberg 1984, 341 ff.). In dasselbe Horn stieß z. B. Lawrence Walker: Nicht das Geschlecht, sondern der Bildungsstand sei ausschlaggebend für die Moralität (Walker 1991). Die Debatte lässt sich wohl abschließen mit einer Äußerung von Gertrud Nunner-Winkler, der zufolge sich in den »allermeisten Untersuchungen schlicht« gar keine »Geschlechtsunterschiede im Moralniveau« haben aufweisen lassen, oder aber nur solche, die »verschwinden, wenn der Einfluss von Bildungsniveau und Berufstätigkeit korreliert wird« (Nunner-Winkler 2001, 143).

Weibliche Angewandte Ethik?

Wenn es auch keine spezifisch weibliche Moral geben mag, so betreffen viele Probleme der Angewandten Ethik Frauen doch zweifellos in anderer Weise

als Männer, weil Frauen in der Regel andere Rollen als Männer auszufüllen haben, und weil weibliche Körper nun einmal anders beschaffen sind und auch anders wahrgenommen werden als männliche Körper (Young 2005). Insofern forderte Brigitte Weisshaupt (1983) zurecht, dass sich die Frauen aus ihrem ›Sisyphos-Alltag‹ herauslösen sollen, um jenseits ihrer Sorgepflichten ein eigene, spezifisch weibliche Kompetenz zu den zentralen Fragen der Angewandten Ethik gegen die männliche Dominanz entwickeln zu können.

Gentechnologie: Nach Weisshaupt sollten sich Frauen z. B. in die Debatten über die moralischen Grenzen der *Gentechnologie* einschalten. Im Detail sollen sie durch die Entfaltung analytisch-ethischer Fähigkeiten zu der Einsicht gelangen, dass sich in der Gentechnologie derselbe alte männliche Reproduktionswahn manifestiere, der die Frauen schon zu Geburtsmaschinen degradiert habe. Vor allem aber sollen sie »synthetisch-ethische« Fähigkeiten im Sinne einer spezifisch weiblichen moralischen Perspektive auf die zentralen Probleme der Gentechnologie entwickeln. Sollten die weiblichen Moralvorstellungen keinen Raum finden, müssen die Frauen sich verweigern und für diese Verweigerung Strategien entwickeln (Weisshaupt 1991; s. Kap. VIII.9).

Arbeit: Ebenfalls deutlich von einer weiblichen Perspektive geprägt sind die Überlegungen von Angelika Krebs zur gerechten Entlohnung von Familienarbeit. Auf den Stellenwert ökonomischer Unabhängigkeit hatte de Beauvoir ja schon zu Recht hingewiesen. Gleicher Lohn für gleiche Arbeit ist leider immer noch keine gesellschaftliche Realität. Vor diesem Hintergrund stellt Krebs die Frage, ob »Tätigkeiten wie ein Kind wickeln und ins Bett bringen oder eine gemeinsame Wohnung putzen, aufräumen und warm halten« Arbeit sind und also »ökonomische Anerkennung wie andere Arbeit auch« verdienen (Krebs 2002, 52)? Krebs bejaht diese Frage, weil Familienarbeit für den Fortbestand einer Gesellschaft konstitutiv sei, so dass gesellschaftlicher Substitutionsbedarf bestünde, wenn sie wegfallen würde. Die spezifisch weibliche Perspektive manifestiert sich spätestens dann, wenn Krebs betont, dass »die gesellschaftliche Zuweisung von Familientätigkeiten ohne guten Grund an Frauen und nicht an Männer« diskriminierend und »mit dem Recht aller Menschen auf freie Berufswahl nicht vereinbar« sei und also »überwunden werden« müsse (ebd., 59).

Pornographie: Ein weiterer Bereich einer besonders direkten weiblichen Betroffenheit ist der Bereich der Pornographie. Überzeugend entfaltet Eva

F. Kittay in ihrem Essay »Pornographie und die Erotik der Herrschaft« z. B. das Argument, dass pornographischen Darstellungen moralisch problematisch seien, weil Frauen zum Mittel zum Zweck der Lustbefriedigung von Männern degradiert würden, obwohl (im Sinne Kants) keine Person als bloßes Mittel missbraucht werden darf. Außerdem sieht sie in der Pornographie »ein Instrument der Erhaltung männlicher Vorrechte« (Kittay 1989). Dass es auch pornographische Darstellungen gibt, die Männer zu Lustobjekten degradieren, ändert daran grundsätzlich nichts (s. Kap. VII.5).

Multikulturalismus: In ihren Essay »Is Multiculturalism Bad for Women« verweist Susan Moller Okin auf das Problem, dass in vielen Kulturen oder Religionen der Grundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht etabliert sei, so dass spezifische Rechte zum Schutz der Identität von kulturellen oder religiösen Minderheiten zur Unterdrückung der weiblichen Mitglieder dieser Minderheiten beitragen könnten. Pointiert fragt sie, »what should be done when the claims of minority cultures or religions clash with the norm of gender equality that is at least formally endorsed by liberal states?« (Okin 1999, 9). Veranschaulichend verweist Okin auf die Beschneidung, die gestiftete Ehe, auf Kleiderzwänge wie die Burka und das Kopftuch sowie auf die Polygamie (s. Kap. VI.8).

Abtreibung: Um Missverständnisse zu vermeiden: Dieser Artikel behauptet, dass Frauen von manchen Problemen der Angewandten Ethiken anders und gegebenenfalls auch direkter betroffen sind als Männer. Er behauptet jedoch nicht, dass es eine spezifisch weibliche Angewandte Ethik geben müsse, weil Frauen in moralisch relevanter Weise anders wären als Männer. Das lässt sich paradigmatisch am Problem der Abtreibung plausibilisieren. Von Abtreibungen sind Frauen zweifellos direkter betroffen als Männer, weil Abtreibungen an bzw. in ihren Körpern stattfinden. Während die politischen Frauenbewegungen mit dem Slogan »Mein Bauch gehört mir« in der Regel eine befürwortende Position bezogen haben, zeichnet sich unter Philosophinnen jedoch bezeichnenderweise kein so eindeutiges Bild ab. In ihrem Essay »A Defence of Abortion« von 1971 verteidigt Judith Jarvis Thomson z. B. die Abtreibung mit dem Analogieargument, dass man (selbst wenn man den Abtreibungsgegnern zugeben würde, dass es sich bei einem Fötus um eine Person handelt) von einer Frau nicht fordern könne, ihren Körper neun Monate lang dieser anderen Person zur Verfügung zu stellen, weil man von einem Entfüh-

rungsoffer ja auch nicht fordern könne, seine Nieren einem lebensgefährlich erkrankten berühmten Geiger monatelang zur Verfügung zu stellen (Thomson 1992). Im selben Band vertritt Philippa Foot jedoch die Position, dass man ein Kind, das ansonsten »sicher geboren würde«, auch dann nicht töten dürfe, wenn man nur damit das Leben der Mutter retten könnte, weil man »im allgemeinen« ja auch nicht glauben würde, »daß wir eine unschuldige Person töten dürfen, um eine andere zu retten« (Foot 1992). Die Position zur Abtreibung z. B. scheint also weniger vom Geschlecht als von weltanschaulichen (insbesondere religiösen) Grundannahmen abhängig zu sein (s. Kap. VIII.7). Dasselbe dürfte für die meisten anderen Probleme der Angewandten Ethik ebenfalls gelten. Es ist also für viele Probleme der Angewandten Ethik sinnvoll, eine spezifisch weiblichen Perspektive zu identifizieren und zu Rate zu ziehen, sobald Frauen von dem jeweiligen Problem anders betroffen sind als Männer. Eine ontologisch begründete, spezifisch weibliche Angewandte Ethik gibt es jedoch sicherlich nicht.

Literatur

- Baier, Annette: *Moral Prejudices. Essays in Ethics*. Cambridge, Mass. 1994.
- Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht*. Berlin 2000 (frz. 1949).
- Bendkowski, Halina/Weishaupt, Brigitte: *Was Philosophinnen denken*. Zürich 1983.
- Benhabib, Seyla: »Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie«. In: List/Pauer-Studer 1989, 454–487.
- Deuber-Mankowsky, Astrid/Ramming, Ulrike/Tielsch, E. Walesca (Hg.): 1789/1989. *Die Revolution hat nicht stattgefunden*. Tübingen 1989.
- Foot, Philippa: »Töten und Sterben lassen«. In: Leist 1992, 196–215.
- Gilligan, Carol: *In a Different Voice*. Harvard 1982.
- : »Moral Orientation and Moral Development«. In: E.F. Kittay/D.T. Meyers (Hg.): *Women and Moral Theory*. Totowa, NJ 1987, 19–33.
- Gould, Carol C.: »Philosophical Dichotomies and Feminist Thought: Towards a Critical Feminism.« In: Nagl-Docekal 1990, 184–190.
- Haan, Norma: »Two Moralities in Action Contexts: Relationships to Thought, Ego Regulation and Development«. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978), 286–305.
- Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1983.
- Haug, Frigga: »Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch«. In: Opitz 1983, 95–122.
- Holland-Cunz, Barbara (Hg.): *Feministische Utopien. Aufbruch in die postpatriarchalische Gesellschaft*. Meitling 1987.

- Kittay, Eva F.: »Pornographie und die Erotik der Herrschaft«. In: List/Pauer-Studer 1989, 202–244.
- Kohlberg, Lawrence: *Essays in Moral Development*, 2 Bde. Bd. 1: The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice. San Francisco 1981. Bd. 2: The Psychology of Moral Development. San Francisco 1984.
- : Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt a. M. 1995.
- Konnertz, Ursula (Hg.): Grenzen der Moral. Ansätze feministischer Vernunftkritik. Tübingen 1991.
- Krebs, Angelika: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 2002.
- Leist, Anton (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstliche Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Frankfurt a. M. 1992.
- List, Elisabeth/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): Denkverhältnisse – Feminismus und Kritik. Frankfurt a. M. 1989.
- Meyer, Ursula I. (Hg.): Einführung in die feministische Philosophie. München 1992.
- /Bennett-Vahle, Heidemarie (Hg.): Philosophinnen-Lexikon. Leipzig 1997.
- Nagl-Docekal, Herta (Hg.): Feministische Philosophie. München 1990.
- /Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik. Frankfurt a. M. 1993.
- Nails, Debra: »Carole Gilligans Fehlvermessung des Menschen«. In: Nunner-Winkler 1991, 101–108.
- Noddings, Nel: Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. Berkeley 1984.
- Nunner-Winkler, Gertrud: Weibliche Moral. Die Kontroverse einer geschlechtsspezifischen Ethik. Frankfurt a. M./New York 1991.
- : »Weibliche Moralentwicklung?«. In: Wolfgang Edelstein/Fritz Oser/Peter Schuster (Hg.): Moralische Erziehung in der Schule. Entwicklungspsychologie und pädagogische Praxis. Weinheim/Basel 2001, 141–153.
- Okin, Susan Moller: »Is Multiculturalism Bad for Women?«. In: Dies. (Hg.): Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton 1999, 9–24.
- Opitz, Claudia (Hg.): Weiblichkeit oder Feminismus. Konstanz 1983.
- Pieper, Annemarie: Der Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik. Freiburg i. Br. 1993.
- Stopeczyk, Annegret (Hg.): Was Philosophen über Frauen denken. München 1980.
- Thomson, Judith J.: »Eine Verteidigung der Abtreibung«. In: Leist 1992, 107–131.
- Walker, Lawrence J.: »Geschlechtsunterschiede in der Entwicklung moralischen Urteils«. In: Nunner-Winkler 1991, 109–120.
- Weissaupt, Brigitte: »Sisyphos ohne Pathos. Selbsterhaltung und Selbstbestimmung im Alltag«. In: Bendkowski/Weissaupt 1983, 271–290.
- : »Ethik und die Technologie am Lebendigen«. In: Konnertz 1991, 75–92.
- Young, Iris Marion: On Female Body Experience: »Throwing Like a Girl« and Other Essays. Oxford 2005.

Marie-Luise Raters

11. Sozialistische Ethik

Anders als »christliche«, »jüdische« und »muslimische Ethik« steht die Wendung »sozialistische Ethik« nicht für einen festen Kanon moralischer Werte.

»Ethischer Sozialismus« bezeichnet indes eine Schule innerhalb der sozialistischen Tradition. Diese Schule ist nach einigen Bemerkungen zum Begriff des Sozialismus der Ausgangspunkt dafür, zuerst weitere sozialistische Strömungen zu erläutern, um am Ende zu fragen, was unter einer sozialistischen Ethik zu verstehen ist.

Sozialismus

»Sozialismus« kann in drei Bedeutungen gebraucht werden. Erstens für eine Wirtschafts- und Gesellschaftsform, die verstärkt seit dem späten 18. Jahrhundert in einigen Ländern Europas als Alternative zur sich durchsetzenden marktwirtschaftlichen Gesellschaft konzipiert wurde (sozialistische Gesellschaftsform). »Sozialismus« meint zweitens die theoretische Reflexion der besagten Gesellschaftsform (sozialistische Theorie). Drittens werden gesellschaftliche und politische Bewegungen so bezeichnet, die gestützt auf sozialistische Theorien sozialistische Gesellschaften herbeiführen möchten (sozialistische Bewegung).

Es gibt eine Vielzahl sozialistischer Theorien und viele Bewegungen mit unterschiedlichen Vorstellungen davon, wie eine sozialistische Gesellschaft beschaffen ist (Wildt 2008). Idealtypisch lässt sich diese Vielzahl durch zwei Pole eines Kontinuums fassen, die zu einem engeren und einem weiteren Begriff des Sozialismus führen. Dem engeren Begriff gemäß entspricht diese Wirtschafts- und Gesellschaftsform einer kommunistischen Gesellschaft. Im Kommunismus sind die Markt- durch die Planwirtschaft und das Privateigentum an den Produktionsmitteln durch eine Vergesellschaftung (Verstaatlichung) dieser Mittel ersetzt. Daher entfällt die Spaltung der Gesellschaft in Produktionsmitteleigner und Menschen, die mangels eigener Produktionsmittel ihre Arbeitskraft gegen Lohn auf dem Arbeitsmarkt verkaufen. Laut kommunistischer Lehre entspricht dies der klassenlosen und herrschaftsfreien Gesellschaft.

Der umfassendere Begriff ist gradueller Natur. Ihm zufolge ist jede Gesellschaft mehr oder weniger sozialistisch, die nicht auf wirtschaftspolitische, sozialstaatliche und arbeitsrechtliche Intervention in das

Handeln der Menschen verzichtet. Sozialistisch ist eine Gesellschaft etwa dann, wenn Gewerkschaften rechtlich abgesichert sind oder auf anderen Wegen dem egalitären Ziel der Verteilungsgerechtigkeit entgegengetrebt wird. Mehr oder weniger sozialistisch ist eine Gesellschaft auch dann, wenn es sozialstaatliche Sicherungssysteme gibt, die den Menschen eine Gesundheitsfürsorge und Absicherungen bei Einkommensausfällen durch Arbeitslosigkeit, Krankheit und Alter garantiert. In diesem Sinn ist der Sozialismus kein Gegenmodell zum Kapitalismus, da weder eine Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln noch eine Überwindung der Klassenstruktur vorausgesetzt ist. Der Begriff der sozialen Marktwirtschaft ist in diesem Sinn zu verstehen.

Ist der Sozialismus im engen Sinn mehr durch deskriptiv sozioökonomische Merkmale bestimmt, treten beim weiten Begriff normative, sprich ethische Wertvorstellungen hinzu. In diesem Sinn steht der Sozialismus in der Tradition der neuzeitlichen Aufklärung und ist den moralischen Werten der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit bzw. Solidarität – verpflichtet.

Formen des Sozialismus

Der ›Ethische Sozialismus‹ ist die politische Philosophie des Neukantianismus (Holzhey 1994). Vor allem Cohen und die Marburger Schule versuchten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, die sozialistische Theorie anhand der kantischen Erkenntnis- und Moralphilosophie zu beweisen. Gestützt auf die Zweckformel des Kategorischen Imperativs wendet sich der Ethische Sozialismus gegen die freie Marktwirtschaft, weil sie den Lohnarbeiter als Träger der Ware ›Arbeitskraft‹ instrumentalisiert, also als bloßes Mittel missbraucht. Die kantisch interpretierte Freiheit aller Individuen gilt dem Ethischen Sozialismus als moralisches Ideal, dem es sich im Rahmen einer sozialistischen Gesellschaft anzunähern gilt. Der sozialistischen Theorie fügten die Neukantianer inhaltlich nichts hinzu. Sie zeichnen sich mehr durch den Versuch aus, die Theorie philosophisch zu begründen (Euchner 2005, 319).

Durch ihre moralphilosophische Begründung grenzten sich die Ethischen Sozialisten u. a. von den *marxistischen Sozialisten* der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ab. Marxens Bemühen, der Arbeiterbewegung ein wissenschaftliches Fundament zu geben, führte zum Historischen Materialismus, der Gesellschafts- und Geschichtstheorie des Marxis-

mus (Iorio 2012). Dieser Theorie zufolge unterliegt die sozioökonomische Entwicklung der Gesellschaft Gesetzen, die erklären, wie es von der feudal-mittelalterlichen zur modern-kapitalistischen Gesellschaftsform gekommen ist. Diese Gesetze erlauben es Marx zufolge auch, den Übergang kapitalistischer Gesellschaften in sozialistische und kommunistische Ordnungen zu prognostizieren. Da seiner Theorie zufolge die Moral einer Gesellschaft nur ein Reflex der Interessen der herrschenden Klasse darstellt, sträubte sich Marx dagegen, seine Sicht durch moralische Kategorien wie etwa die der Gerechtigkeit zu untermauern. Der Sozialismus ist dem Marxismus gemäß kein ethisches Ideal, das es durch moralisches Handeln zu realisieren gilt. Der Sozialismus gilt als wissenschaftliche Theorie vom nahenden Ende der inhumanen Vorgeschichte der Menschheit. Insofern Marx diese Vorgeschichte als »Reich der Notwendigkeit« und die sozialistische Zukunft als »Reich der Freiheit« bezeichnet (1968, 828), deutet sich aber an, dass sein Denken doch auch ethisch fundiert ist (Iorio 2003). Marxens Überlegung liegt eine Anthropologie zugrunde, der zufolge jeder Mensch nach einer umfassenden Entfaltung seiner Anlagen strebt. Lebt ein Mensch unter Bedingungen, die diese Entfaltung hemmen, führt er ein entfremdetes Dasein. Der Kommunismus ist die Gesellschaft, die es *allen* Menschen erlaubt, ein nicht-entfremdetes, freies Leben zu führen. Marxens Verteilungsschlüssel »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!« (1973, 21) kann insofern als Kategorischer Imperativ der marxistischen Ethik gedeutet werden.

Marx beanspruchte, durch seinen wissenschaftlichen Sozialismus den utopischen *Frühsozialismus* seiner Vorläufer und Mitstreiter überwunden zu haben (Engels 1880/1956 ff.). Zu den zahlreichen Vorläufern gehören Fourier, Saint-Simon, Owen, aber auch Zeitgenossen von Marx wie Proudhon, Bakunin und Lassalle. Marxens Vorwurf, deren Versionen des Sozialismus seien nicht wissenschaftlich, sondern utopisch, führt zum Ethischen Sozialismus zurück. Als – im schlechten Sinn – utopisch bezeichnet Marx das Anliegen, den Sozialismus durch moralische oder religiöse Argumente zu stützen und die bessere Zukunft durch eine moralische Läuterung der Menschheit herbeizuführen. In diese Läuterung setzen viele Frühsozialisten ihre Hoffnung und stützten sich oft auf ein egalitäres Konzept der sozialen Gerechtigkeit.

Die *deutsche Sozialdemokratie* steht im 19. Jahrhundert in einem Spannungsverhältnis zwischen dem utopisch-moralischen und Marxens wissen-

schaftlichem Sozialismus. Programmatisch präsentierte sich die Partei lange als politischer Arm der marxistischen Lehre. Mit zunehmendem Erfolg im Kaiserreich und der Dringlichkeit, sich mit kurz- und mittelfristigen Problemen parlamentarischer Arbeit auseinanderzusetzen, geriet die proletarische Revolution als notwendiges Scharnier zur sozialistischen Gesellschaft als Ziel aus dem Blickfeld der Partei. Um die Jahrhundertwende stützten sich führende Programmatiker der SPD (Bernstein, Kautsky u. a.) auf den Ethischen Sozialismus und revidierten das Selbstverständnis der Sozialdemokratie als Arbeiterpartei im Rahmen der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie. Das Fernziel sollte nicht länger sein, der proletarischen Revolution den Weg zu bahnen, um den Kapitalismus zu überwinden. Vielmehr sollte die Marktwirtschaft schrittweise durch Reformen eine menschen- bzw. arbeitnehmerfreundliche Gestalt annehmen.

Zeitgleich zur Marburger Schule des Neukantianismus formierte sich ebenfalls im deutschsprachigen Raum eine Gruppe von Professoren der Nationalökonomie, deren ursprünglicher Spottname »Kathedersozialisten« zur offiziellen Bezeichnung wurde. Schmoller, Sombart, Wagner u. a. setzten sich akademisch und zum Teil politisch für einen Ausbau der staatlichen Sozialpolitik ein. Keiner der Kathedersozialisten war Marxist oder Kommunist. Vielmehr ging es diesen Ökonomen darum, eine gesellschaftspolitische Antwort auf die soziale Frage zu finden, die in der zunehmenden Verelendung großer Bevölkerungskreise Europas im Zuge der Industriellen Revolution erwachsen war.

Sowohl unter den Frühsozialisten als auch in der deutschen Sozialdemokratie gab es Anhänger eines religiösen, insbesondere eines christlichen oder jüdischen Sozialismus. 1906 prägten die evangelischen Theologen Kutter und Ragaz die Bezeichnung »religiöser Sozialismus«, um sich von nichtreligiösen Sozialisten und antisozialistischen Christen abzugrenzen. Verschiedene Gruppen mit dieser Bezeichnung vereinigten sich 1926 zum Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands. Religiöse Sozialisten, die auch anderer Glaubensrichtungen anhängen konnten, sahen die Utopie von einer gerechten Gesellschaft, die keine Ausbeutung des Menschen mehr kennt, in den Wurzeln ihrer Religion angelegt. Die Ethik der Bergpredigt trägt sozialistische Züge, die sich in der katholischen Soziallehre und in der protestantischen Sozialethik wiederfinden (Grebing 2005). Auch die kommunistische Vorstellung einer Wirtschaftsgemeinschaft, deren Mitglieder weder

Konkurrenzbeziehungen noch Privatbesitz kennen, ist alttestamentarisch nachweisbar und prägte die christliche Tradition. Viele Ordens- und Klostergründungen entsprechen sozialistischen Vorstellungen von einer harmonischen Gemeinschaft.

Die christlichen Wurzeln des europäischen Sozialismus zeigen sich auch in der Wahl literarischer Mittel. Schon im 18. und 19. Jahrhundert wurden kommunistische Glaubensbekenntnisse und Katechismen veröffentlicht, die von der Intention zeugen, den religiösen Glauben durch den Sozialismus zu ersetzen. In dieser Tradition verkündete Ulbricht 1958 als Staatsoberhaupt der DDR die »Zehn Gebote der sozialistischen Moral und Ethik«, die bis 1976 zum Parteiprogramm der SED gehörten. Dieser Dekalog fordert u. a. dazu auf, am Aufbau des Sozialismus mitzuwirken, zur Überwindung der Ausbeutung von Menschen beizutragen und die Solidarität mit der internationalen Arbeiterklasse und den sozialistischen Bruderstaaten zu pflegen. Obwohl der Wortlaut der Gebote in der Bevölkerung kaum bekannt war, entsprach ihr Inhalt dem Erziehungsprogramm, durch das die politische Elite versuchte, einen Mentalitätswechsel der Menschen zu erwirken. Ob diesem Versuch und ähnlichen Versuchen in anderen Staaten des realexistierenden Sozialismus großer Erfolg beschieden war, kann bezweifelt werden. Auch ein erhöhtes Maß ethischer Motivation im Handeln der politischen Elite mag man in Abrede stellen.

Gab es weder in der Vergangenheit die eine Form des Sozialismus, sind auch in der *Gegenwart* unterschiedliche Spielarten zu finden, die unter den engen oder weiten Begriff fallen. Nach wie vor gibt es überall auf dem Globus gesellschaftliche, zum Teil politisch organisierte Bewegungen, die eine Überwindung der marktwirtschaftlichen Gesellschaftsform anvisieren. Häufiger noch findet man Bestrebungen, die marktwirtschaftliche Ordnung durch die Einbeziehung der sozialistischen Werte Gleichheit, Freiheit und Solidarität für die Armen und Schwachen erträglicher zu machen. Im Rahmen des Globalisierungsdiskurses finden diese Bestrebungen auf der inter- und transnationalen Ebene ihre Entsprechung. Auch der Kampf gegen Hunger und Elend in den unterentwickelten Ländern und für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung wird nicht selten unter dem Banner des Sozialismus geführt (Meyer 2008).

Ethik des Sozialismus

Fragt man nach dem Inhalt einer sozialistischen Ethik, geraten die genannten Werte Gleichheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität in den Blick. Da diese Werte aber in gleicher oder ähnlicher Form auch im Zentrum anderer Ethiken stehen, ist es zum einen hilfreich, danach zu fragen, *wogegen* sich Vertreter der sozialistischen Ethik wenden. Ihre Ethik spricht sich gegen ökonomische Ausbeutung und soziale Unterdrückung von Menschen durch Menschen aus und zielt auf eine Form der sozioökonomischen Ordnung, in der diese Quellen des Leids versiegen. Insofern ist diese Ethik egalitär und auf die freie Entfaltung aller Menschen ausgerichtet. Sie ist nicht nur eine Sozial-, sondern auch eine politische Ethik.

Zum anderen kann die sozialistische Ethik als Individualethik beleuchtet werden. In diesem Licht ist sie die Lehre vom moralisch-politischen Handeln, durch das der Einzelne zum Ent- und Bestehen egalitärer und freiheitlicher Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen beiträgt. Zugleich wird diese Ethik als Gegenmodell zur vertragstheoretisch konzipierten Ethik erkennbar und betrifft das moralische Selbstverständnis des Akteurs. Der sozialistischen Ethik gemäß handelt das Individuum nicht moralisch, weil es nur durch diese Vorleistung Gegenleistungen durch die anderen Individuen erhält, die es primär als Konkurrenten und Kooperationspartner wahrnimmt. Dieser Ethik gemäß handelt das Individuum vielmehr moralisch, weil es seinen Mitmenschen als Mitmenschen, als Sozios, Gefährten oder Genossen mit vergleichbaren Bedürfnissen und Verwundbarkeiten begreift, dessen Wohl ihm wie das eigene am Herzen liegt.

Literatur

- Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft [1880]. In: Marx-Engels-Werke (MEW). Hg. v. der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Band 19. Berlin 1989, 177–228.
- Euchner, Walter: »Ethischer Sozialismus«. In: Grebing 2005, 319–320.
- Grebing, Helga (Hg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch [2000]. Wiesbaden 2005.
- Holzhey, Helmut (Hg.): Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt a. M. 1994.
- Iorio, Marco: Karl Marx: Geschichte, Gesellschaft, Politik. Berlin 2003.
- : Einführung in die Theorien von Karl Marx. Berlin 2012.
- Kain, Philip J.: Marx and Ethics. Oxford 1991.
- Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms [1890/91]. MEW, Band 19 (1989), 13–32.
- : Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band [1894]. MEW, Band 25, 152003.
- Meyer, Thomas: Sozialismus. Wiesbaden 2008.
- Truitt, Willis H.: Marxist Ethics: A Short Exposition. New York 2005.
- Wildt, Andreas: »Sozialismus«. In: Stephan Gosepath/Wilfried Hinsch/Beate Rössler (Hg.): Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Berlin 2008, 1219–1225.

Marco Iorio

12. Christliche Ethik

Glaube und Moral

Jede theologische Ethik muss sich zunächst die Frage stellen, in welchem Verhältnis sie Glaube und Moral grundsätzlich sehen will. Schon Platons Dialog *Euthyphron* handelt hiervon: Euthyphron, ein frommer Athener wird von Sokrates, seinerseits des Atheismus verdächtig, in ein Gespräch über das Wesen der Frömmigkeit verwickelt. Auf halber Strecke dieses Gesprächs, das übrigens mit der kompletten Ratlosigkeit des frommen Euthyphron endet, finden sich diese Dialogzeilen:

Sokrates: Sieh also zu, ob du es für notwendig hältst, dass alles Fromme auch gerecht sei.

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Etwa auch alles Gerechte fromm? Oder alles Fromme zwar gerecht, aber das Gerechte nicht alles fromm, sondern einiges davon zwar fromm, anderes aber auch anders?

Euthyphron: Ich folge nicht, Sokrates, dem was du sagst (Euth. 11e).

Das Euthyphron-Dilemma erlaubt, zwei ethisch-theologische Argumentationsmuster zu unterscheiden: »Was gerecht ist, ist auch fromm« (E₁). »Was fromm ist, ist auch gerecht« (E₂).

Ethiken mit starken E₁-Anteilen betonen eine natürliche Moralfähigkeit, die sich im Bewusstsein ihrer Gottgegebenheit auch als gläubig erweist, Ethiken mit starken E₂-Bezügen hingegen sind zuerst gläubig, indem sie sich an die geoffenbarten Gebote Gottes anlehnen oder das Verhalten, das unmittelbar aus der Glaubenserfahrung folgt, als moralisch darstellen. Die christliche Theologiegeschichte kennt sowohl starke E₁- als auch starke E₂-Ethiken. Christliche E₁-Entwürfe orientieren sich bis heute an Thomas von Aquin. Dieser wertet die menschliche Vernunft zur Teilhaberin an Gottes Vernunft auf. Selbständig entwickle sie eine Ordnung des sittlich Guten (ethic. lect. 1 n.1: *ordo, quem ratio considerando facit*). Für die E₂-Tradition mag die hermeneutische Ethik Friedrich Schleiermachers stehen. Schleiermacher zufolge ist die »christliche Sittenlehre [...] die Beschreibung der christlichen Handlungsweise, sofern sie auf den Erlöser zurückgeht, und eben als solche Beschreibung ist sie Gebot für alle, die in der christlichen Kirche sind, für welche eben nichts anderes Gebot ist, als was sich aus der absoluten Gemeinschaft, wie sie in Christo, dem Erlöser ist, entwickeln läßt« (Schleiermacher 1884, 34). Schleiermachers christliche Ethik kommt ohne Im-

perative aus: Indikativisch beschreibt sie das, was der Fromme tut, als gut.

Obwohl in der katholischen Tradition E₁- und in der protestantischen sowie der orthodoxen Tradition E₂-Ethiken besonders ausgeprägt sind, gibt es heute einen weitgehenden ökumenischen Konsens, dass sich beide Denkwege nicht ausschließen müssen, dass also »autonome Moral und Glaubensethik, sittliche Vernunft Einsicht und die ethischen Implikationen der biblischen Offenbarung keine Gegensätze sind, die nur ein Entweder-Oder zulassen« (Schockenhoff 2007, 22). Wenn demnach Normen christlicher Ethik immer auch den Kriterien einer allgemeinen praktischen Vernunft (Unparteilichkeit, Universalisierbarkeit) genügen müssen, ist allerdings zu fragen, ob es überhaupt auf der Ebene ethischer Konkretion etwas genuin Christliches – ein *Proprium Christianum* – geben kann.

Proprium Christianum?

Mikrosoziologische Theorien wie der Symbolische Interaktionismus oder die Rational Choice Theory weisen darauf hin, dass jedem Handeln eine Situationsdefinition vorausgeht. So kann nur, wer eine Situation als moralisch relevant wahrnimmt, auch moralisch handeln. Dass eine bestimmte Situation spezifisch definiert wird, hängt ab von erworbenen Situationsmustern (Frames), auf die sich aktuelle sinnliche Eindrücke beziehen lassen. Es ist aber nicht zuletzt eine Frage der kulturellen Prägung, welche Frames im Reaktionsrepertoire bereitstehen. Wer z.B. von jeher vertraut ist mit dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), hält Situationen, in denen wildfremden Menschen zu helfen ist, grundsätzlich für möglich. Als Übersetzung in einen wahrnehmungsstrukturierenden Frame ist dies wiederum Voraussetzung für die entsprechende Situationsdefinition und damit auch für die tatsächlich geleistete Hilfe. Das Christentum lässt sich also verstehen als Wahrnehmungskultur, die Frames moralisch relevanter Situationen spezifisch vorprägt. Es erleichtert so den Gläubigen das Auffinden moralischer Handlungsoptionen. Nicht in Sondervorschriften für Christen, sondern im Aufspannen eines eigenen Findungshorizontes für moralisches Verhalten, das auch einer universalistischen Begründung standhält, liegt der konstruktive Beitrag des Christentums zur Angewandten Ethik (vgl. Scheule 2009, 211 ff.).

Die christlichen Konfessionen unterscheiden sich in der Verbindlichkeit, mit der ihre jeweiligen Lei-

tungsorgane normative Aussagen den Gläubigen vorlegen. Während die römisch-katholische Kirche spätestens seit dem I. Vatikanischen Konzil dem Bischof von Rom eine umfassende Autorität »in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten [...] betreffen« (DH 3060) zuerkennt, verstehen sich die ethischen Äußerungen protestantischer Kirchenleitungen – etwa in der Form von sog. Denkschriften – als »Hilfe zur Urteilsklärung und -bildung, nicht als ›Verkündigungsverlängerung‹« (Schröder 1981, 498).

Orthodoxe Kirchen haben bis heute überwiegend das Selbstbild von Kultgemeinschaften. Ihr Ethos erscheint so als ein »Ethos der Göttlichen Liturgie« (Mantzaris 1998, 51); die Spiritualität der Teilnahme an den Mysterien von Tod und Auferstehung Christi speist gleichsam das moralische Tun orthodoxer Christen. Einem traditionellen Verständnis zufolge braucht die Orthodoxie »kein eigenes politisches System, keine eigene Soziallehre, noch ein eigenes sozioethisches oder ethisches System aufzubauen. Sie bezeugt den neuen Menschen, Christus, und die Liebe, die seine Ankunft in der Welt sichtbar werden lässt, damit jeder sein wahres Selbst und das wahre Leben findet« (Mantzaris 1998, 55). Entsprechend spärlich waren lange die konkreten Vorschläge zur sittlichen Lebens- und Gesellschaftsgestaltung durch orthodoxe Kirchenleitungen. Seit einiger Zeit macht sich aber ein Umdenken in der Orthodoxie bemerkbar: Die im August 2000 verabschiedeten *Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* (GSD) geben nach Art einer Denkschrift »die offizielle Position des Moskauer Patriarchats hinsichtlich der Beziehungen zu Staat und säkularer Gesellschaft wieder. Darüber hinaus stellen sie Richtlinien auf, die im betreffenden Bereich dem Episkopat, der Geistlichkeit sowie den Laien Orientierung bieten« (GSD, Einleitung). Das Dokument hat allerdings experimentellen Charakter und seine Rezeption innerhalb der orthodoxen Welt ist bislang eher schwach.

Bei allen Differenzen zwischen den Konfessionen erweist sich die Rede von Gottes guter Schöpfung und vom anbrechenden Reich Gottes für alle Christen als ethisch gehaltvoll. Im Folgenden werden die Theologumena »Schöpfung« und »Reich Gottes« als spezifisch christliche Findungshorizonte moralischen Verhaltens beschrieben.

Findungshorizont ›Schöpfung‹

Die jüdisch-christliche Tradition sieht Mensch und Natur als »sehr gute« (Gen 1,31) Werke eines Schöpfergottes. Die Natur erscheint also, anders als in vielen Mythen, nicht selbst göttlich und erfurchtheischend. Hinzu kommt, dass der Mensch eine markante Sonderstellung unter den Geschöpfen einnimmt: Stellvertretend für Gott herrscht er über Erde und Tiere, ja seine Gottebenbildlichkeit äußert sich primär in dieser Herrschaft (vgl. Gross 1981, 259). Die ökologische Bewegung verdächtigte seit den 1970er Jahren den biblischen Herrschaftsauftrag immer wieder als Initialzündung jener abendländischen Entzauberungsbewegung der Natur, die den Menschen irgendwann folgerichtig zum »maitre et possesseur de la nature« (Descartes) stilisierte und die schließlich zur restlosen Ausbeutung der Natur führte. Die moderne Bibelauslegung lässt diesen Verdacht aber nicht gelten. Schöpfung im biblischen Sinn ist nicht anthropozentrisch, der herausgehobenen Position des Menschen zum Trotz. In der Mitte biblischer Schöpfungstheologie steht Gott allein. Eine restlose Überantwortung der Natur ins Belieben des Menschen ist biblisch daher nicht begründbar. Die menschliche Herrschaft über die Natur hat stets im Sinne dessen zu sein, der zu dieser Herrschaft beruft und der die Welt als »sehr gut« erschuf. Im Übrigen wird darauf hingewiesen, dass die Bibel gar nicht den Menschen zur »Krone der Schöpfung« macht, sondern den Sabbat, den siebten Wochentag, an dem alle Arbeit ruht. Dies inspiriert Christen dazu, nicht im zupackenden Beherrschen der Natur, sondern im »Sein-lassen« (Werlitz 1999, 110) ihre letzte schöpfungsmäßige Bestimmung zu suchen.

Die Imago-Dei-Anthropologie von Genesis 1,26–31 ist auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht interessant: Wenn im Alten Orient ein Mensch als »Bild Gottes« bezeichnet wurde, so war zumeist von einem König und seiner Herrschaft die Rede. Der biblische Text versieht nun den Menschen als Menschen, als »Mann und Frau« (Gen 1,27) mit diesem Königsattribut. Für Christen liegt hierin die universalistische Idee der Menschenwürde begründet, auch wenn sie von den Schriften des Neuen Testaments, der klassischen Philosophie und dem europäischen Humanismus weitere Impulse empfangen haben mag (vgl. Schockenhoff 2009, 228 ff.; s. Kap. VII.2). Die Gottebenbildlichkeit macht den Kern des christlichen Menschenbildes aus und besitzt Inspirationspotential sowohl für die Sozial- als auch die Bioethik.

Sozialethik im Findungshorizont ›Schöpfung‹

Seit Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich im Dialog von wissenschaftlicher Theologie und römisch-katholischem Lehramt eine christliche Soziallehre, die beim Prinzip der Personalität ansetzt. Dieses wiederum kann unschwer mit dem oben skizzierten christlichen Menschenbild in Zusammenhang gebracht werden. Das Personalitätsprinzip besagt: Der Mensch müsse stets »Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein« (*Mater et Magistra*, 219). Daran Maß nehmend tritt die katholische Soziallehre allen Formen kollektivistischer Vergesellschaftung entgegen und postuliert den Vorrang kleinerer vor größeren sozialen Einheiten (Subsidiaritätsprinzip), denn es verstoße »gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen« (*Quadragesimo Anno*, 79). Hinzu kommt das *Prinzip der Solidarität*, das in der Kooperation die wechselseitige Achtung der menschlichen Personen verwirklicht sieht (vgl. *Centesimus Annus*, 19).

Die (kultur-)protestantische Tradition, die ihrerseits das Projekt einer »Kultursynthese« (Troeltsch) von Religion und kapitalistisch-liberaler Gesellschaft betrieb, hat der katholischen Soziallehre mit ihrer Bevorzugung des Kleinen vor dem Großen (Subsidiarität) und der Kooperation vor der Kompetition (Solidarität) attestiert, sie finde kein Verhältnis zum risikobereiten, marktgängigen Entrepreneur und Innovationsagenten, der den westlichen Wohlstand geschaffen habe und noch immer trage. Sie sei vielmehr geprägt »von einer Semantik des permanenten Verdachts gegen die ökonomischen Akteure, die doch nur [...] möglichst hohe Profite zu erzielen versuchten« (Graf 1999, 646). Die jüngste Wirtschafts- und Finanzkrise scheint allerdings einer skeptischen Haltung gegenüber dem kapitalistischen Wirtschaften wieder Recht zu geben.

Orthodoxe Kirchen bekennen einerseits im ökumenischen Konsens die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Ursprung von Würde und Freiheit der Person, verwahren sich aber andererseits gegen einen liberalen Individualismus: »Der Christ bedient sich seiner Rechte vornehmlich dazu, um in bestmöglicher Art und Weise seiner erhabenen Berufung, nämlich ›Ebenbild Gottes‹ zu sein, gerecht zu werden, seiner Pflicht vor Gott und der Kirche, vor den anderen Menschen, dem Staat, dem Volk und sonsti-

gen menschlichen Gemeinschaften nachzukommen« (GSD IV 7). Ein ausgefeilter sozialethischer Gesamtentwurf der Orthodoxie steht noch aus.

Bioethik im Findungshorizont ›Schöpfung‹

Der Mensch, zu gottebenbildlicher Königswürde berufen, erscheint in den Schriften des Alten Testaments stets als mehrdimensionales Ganzes. Wenn hier von Leib und Seele die Rede ist, dann niemals um die Gegensätze des Menschseins zu inszenieren, sondern um die Vielfalt des einen menschlichen Lebens aspektivisch aufzuhellen (vgl. u. a. Ps. 63,2). Die christliche Anthropologie teilt heute diese holistische Sicht des Menschen. Daher stößt es bei Christen auf Unverständnis, wenn man die menschliche Person und ihr physisches Leben als trennbar betrachtet, um das physische Leben anschließend zur Disposition zu stellen (vgl. Fischer 1998, 71 ff.). Dies ist etwa der Fall, wenn man meint, eine Person von ihrem physischen Leben »erlösen« zu müssen (bei aktiver Sterbehilfe) oder wenn menschlichem Leben rundweg der Personstatus abgesprochen wird (etwa im Zusammenhang mit Schwangerschaftsabbrüchen, Präimplantationsdiagnostik, verbrauchender Embryonenforschung u. a.).

Der christliche Holismus menschlichen Lebens korrespondiert mit einer spezifisch holistischen Bewertung menschlicher Geschlechtlichkeit. Weil die sexuell gelebte Liebe von Mann und Frau niemals nur »Sex« sei, sondern stets eine prokreative, die Zweisamkeit transzendierende Dimension in sich trage, seien die Liebenden »mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam [...] Interpreten dieser Liebe« (*Gaudium et Spes*, 50). Sollten Liebe, Sex und Zeugung im Alltagsleben von Paaren zu sehr auseinanderdriften, werde diese Mitwirkungsbewandnis unkenntlich. Gerade das Lehramt der katholischen Kirche mahnt daher die Einheit von ehelicher Liebe, sexuellem Erleben und Zeugung an und äußert Bedenken gegen eine den Sex fetischierende Promiskuität (kein Sex ohne exklusiv-personale Liebe, vgl. *Deus Caritas Est*, 5), gegen künstliche Verhütung (kein Sex ohne Offenheit für Zeugung, vgl. *Humanæ Vitæ*, 11) wie auch gegen künstliche Befruchtung (keine Zeugung ohne Sex, vgl. *Donum Vitæ*, B6).

Orthodoxe und evangelische Kirchen sehen ebenfalls starke Bezüge zwischen Ehe, Sex und Zeugung, Protestanten teilen zudem die Skepsis gegenüber der

Reproduktionsmedizin (vgl. Kundgebung der Synode der EKD 1987, III,5), bejahen aber einen achtsamen und partnerschaftlichen Umgang mit künstlichen Verhütungsmitteln. Orthodoxe haben ein pragmatisches Verhältnis zur künstlichen Empfängnisverhütung und zur in-vitro-Fertilisation, sofern mit ihr keine Selektion anhand von Erbmerkmalen einhergeht (GSD, XII, 4).

Findungshorizont ›Reich Gottes‹

Das nahe Reich Gottes bzw. die nahe Königsherrschaft Gottes (Mk 1,15 u. a.) ist der zentrale Gehalt der Predigt Jesu. Der Nazarener verkündet, dass sich Gottes unbedingter Wille zum Guten *jetzt* durchzusetzen beginnt, dass die Schwachen ihr Recht und die Armen Macht bekommen, dass Hungernde satt werden und die Sünder eine Chance zur Umkehr haben (vgl. Theißen/Merz 2001, 250), große Umwälzungen sind also im Gange: Satan fällt »wie ein Blitz vom Himmel« (Lk 10,18): die Kräfte, die dem Reich Gottes entgegenstehen, werden bereits überwunden. Blinde sehen, Lahme gehen: von Jesus gewirkte Heilungswunder beglaubigen die angebrochene Heilszeit (vgl. Lk 7,22). Mit den Umwälzungen der Königsherrschaft Gottes verbindet sich auch eine »Revolution der Werte« (Theißen 2004). Sie wird von den Teilhabern am Reich Gottes als doppelte Entgrenzung erlebt:

- universal entgrenzte *moral patiency*: schon Levitikus 19,18 fordert, man müsse den Nächsten lieben wie sich selbst. Jesu Innovation besteht demgegenüber in einer umfassenden Entgrenzung dieses Liebesgebots. Es gilt nicht nur den »Kindern deines Volkes« (Lev 19,18), sondern allen Menschen, auch den Feinden und Verfolgern (vgl. u. a. Mt 5,38–48).
- sozial entgrenzte *moral agency*: War die Nachahmung der Güte Gottes in Großmut, Verzicht auf Rache und in Feindesliebe nach antikem Verständnis den Königen und Mächtigen aufgegeben (vgl. u. a. Seneca, Ben IV, 28,1), so spricht Jesus den königlichen Mut zur Feindesliebe allen Kindern Israels zu, auch den Machtlosen, Gedemütigten und Verfolgten. Es hieße, das jesuanische Gebot der Feindesliebe misszuverstehen, wollte man in ihm eine Affirmation der Schwäche und einen Aufruf zu kleinlauter Duldung sehen. Jesuanische Feindesliebe ist im Gegenteil Ausdruck ausgesuchter Souveränität.

Leichteren Anschluss an den ethischen Mainstream seiner Zeit findet das Neue Testament mit der Jesus in den Mund gelegten Goldenen Regel. Auffällig ist allerdings die positive Formulierung »Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tu auch ihnen!« (Mt 7,12), wo ethosgeschichtlich doch die Negativvariante »Was dir selbst verhasst ist, das mute auch einem andern nicht zu!« (Tob 4,15 u. a.) weiter verbreitet ist. Die positiv gewendete Goldene Regel steht für einen proaktiven Zug des christlichen Ethos, also für die moralische Bereitschaft zur Vorleistung (»... tu den Mitmenschen zuerst, was du im Gegenzug von ihnen erwartest!«), die initial notwendig ist, ehe Gegenleistungen erfolgen können und damit eine symmetrische Gerechtigkeitsstruktur etabliert ist. Christen verstehen sich als »Virtuosen des ersten Schritts« (Scheule 2009, 224).

Politische Ethik im Findungshorizont ›Reich Gottes‹

Anders als die Goldene Regel war das jesuanische Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) für eine allgemeine politische Ethik (hier verstanden als Normierungskonzept für den Umgang mit Freund- und Gegnerschaften) stets schwierig. Martin Luther versuchte, diese Schwierigkeit mit seiner Zwei-Regimenter-Lehre zu bearbeiten: Der Inhaber eines weltlichen Amtes (Lehrer, Richter, Politiker) müsse sich um des Nächsten willen gegen Gegner der weltlichen Ordnung stets robust durchsetzen. Derselbe Lehrer, Richter oder Politiker solle aber in Bezug auf sich und das Seine bereit sein, die Gegner entgrenzt zu lieben und alles Übel und Unrecht sich gefallen zu lassen (vgl. WA11, 246–280). Das Gebot der Feindesliebe kann aber auch im Sinne des sog. *usus elencticus* gedeutet werden: Indem der Mensch immer hinter diesem Gebot zurückbleibt, werde offenbar, dass er niemals durch sein gutes Tun Heil erlangen könne, sondern stets der Gnade Gottes bedürfe. Der tiefere religiöse Sinn des Gebots der Feindesliebe läge dann gerade in seiner Unerfüllbarkeit, die jeder menschlichen Selbstgerechtigkeit den Boden entzieht. Wagt man freilich, Feindesliebe soziologisch zu übersetzen in ein umfassend entgrenztes Kooperationsangebot, gewinnt sie an politischer Operationalisierbarkeit. Sie nimmt jedem Gegner die Möglichkeit, sich als Gegner ins Recht zu setzen (vgl. Korff 1995, 1213) und birgt die Chance, der zerstörerischen Spirale von Gewalt und Gegengewalt zu entkommen. Dies lässt sich durchaus auch ohne Ver-

weis auf den christlichen Glauben sehen und als wünschenswert begründen. Strategien, die mit einem Kooperationsangebot gegen jedermann in Vorleistung gehen, können, so haben spieltheoretische Untersuchungen gezeigt, langfristig sogar erfolgreicher sein als abwartende oder feindselige Strategien (vgl. Axelrod 2005). Gleichwohl bedarf der einzelne Akt der Feindesliebe bzw. der proaktiven Kooperation stets einer Souveränität, die den Christen als von Gott geliebten Teilhabern an seinem Reich zuzutrauen ist. Für sie ist die Liebe »dadurch, dass Gott uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4,10), nicht mehr nur ein »Gebot«, sondern Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht« (*Deus Caritas Est*, 1).

Die Friedensverkündigung der katholischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen plädiert nicht für bedingungslose Kooperation im Sinne kategorischer Gewaltfreiheit, schließlich gebe es auch eine Pflicht, »Menschen davor zu schützen, massivem Unrecht und brutaler Gewalt wehrlos ausgeliefert zu sein [...]«. Nicht selten kann sich die Frage stellen, ob es erlaubt oder sogar geboten ist, sich für Gegengewalt als das kleinere Übel zu entscheiden« (Hirtenwort *Gerechter Friede*, Nr. 67; ähnlich auch GSD, VIII.2 und die EKD-Denkschrift *Aus Gottes Frieden leben*, Nr. 98 ff.). Aber engagierte Konfliktvorbeugung und Konfliktnachsorge müssen sicherstellen, dass Kooperation der Horizont bleibt, in den hinein Konflikte aufzulösen seien.

Fazit

Christliche Ethik hat nicht einfach das Eliteethos der Christen zum Gegenstand (vgl. Ernst 2009, 7). Was sie im Diskurs der Angewandten Ethik als moralisch ausweist, sollen Christen wie Nichtchristen verstehen können. Für ihre profilierten Positionen in der Sozial- und Bioethik wie in der politischen Ethik nimmt sie diese allgemeine Nachvollziehbarkeit in Anspruch. Aber was die Christliche Ethik als Ethik *autonom* zu begründen sucht, ist ihr im Glauben auch schon *autochton zugänglich*. Darin liegt das genuin Christliche. Der Findungshorizont christlichen Glaubens birgt moralisch bedeutsame Verhaltensweisen, die nicht erst ihre universalistische Begründung abwarten müssen, ehe sie realisiert werden. Inhaltlich ist dieser Findungshorizont gefüllt von einem Menschenbild differenzierter Hochschätzung: obwohl Geschöpf unter Geschöpfen ist der Mensch als Gottes Ebenbild zum königlichen Verwalter der

Schöpfung eingesetzt, obwohl in Sünde verstrickt hat er in Christus Anteil am Reich Gottes und ist ermächtigt zu einer Liebe, die nicht haltmachen muss an bestimmten sozialen Grenzen.

Literatur

- Arntz, Klaus/Heimbach-Steins, Marianne/Reiter, Johannes/Schlögel Herbert: Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche. Freiburg i. Br. 2008.
- Axelrod, Robert: Die Evolution der Kooperation. München 2005.
- Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen [...] von Peter Hünermann. Freiburg i. Br. u. a. 2009 [=DH].
- Ernst, Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung. München 2009.
- Fischer, Johannes: Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung. Stuttgart 1998.
- Graf, Friedrich Wilhelm: »Interdependenzen von Religion und Wirtschaft«. In: Wilhelm Korff (Hg.): Handbuch Wirtschaftsethik, Bd. 1 1999, 627–669.
- Gross, Walter: »Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschaft«. In: Theologische Quartalschrift 161. Jg. (1981), 244–264.
- Korff, Wilhelm: Art. »Feindesliebe«. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3. Freiburg i. Br. 1995, Sp. 1213.
- Mantzaridis, Georgios I.: Grundlinien christlicher Ethik. Sankt Ottilien (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie; 6) 1998.
- Römlt, Josef: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Freiburg i. Br. 2008/2009.
- Scheule, Rupert M.: Gut entscheiden. Eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik. Freiburg i. Br. 2009.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin 1884.
- Schockenhoff, Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg i. Br. 2007.
- : »Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen«. Freiburg i. Br. 2009.
- Schröer, Henning: Art. »Denkschriften«. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8. Berlin 1981, 493–499.
- Theißen, Gerd: Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte. Gütersloh 2004.
- Theißen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus. Göttingen 2001.
- Werlitz, Jürgen: »Und siehe, es war sehr gut«. Überlegungen zur Stellung des Menschen zwischen Gott und Mitgeschöpfen nach Gen 1,26–31«. In: Thomas Hausmaninger/Rupert Scheule (Hg.): Geklont am 8. Schöpfungstag. Augsburg 1999, 89–111.

Kirchliche Verlautbarungen

- Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2007.
- Centesimus Annus. Enzyklika von Papst Johannes Paul II. [...] zum hundertsten Jahrestag von *Rerum novarum*.

In: Bundesverband der KAB Deutschlands (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Kevelaer u. a. 1992, 689–764.

Deus Caritas Est. Enzyklika von Papst Benedikt XVI. [...] über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 186).

Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar. Hg. von Josef Thesing/Rudolf Uertz. Sankt Augustin 2001 [=GSD].

Donum Vitæ. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1987 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls; 74).

Gaudium et Spes. Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche in der Welt von heute vom 07.12.1965. In: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil III, Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 14, Freiburg i. Br. 1968, 280–578.

Gerechter Friede. Hirtenwort der deutschen Bischöfe. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe; 66).

Humanæ Vitæ. Enzyklika von Papst Paul VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe des Lebens (Acta Apostolicæ Sedis 60). In: DH 4470–4479.

Mater et Magistra. Enzyklika von Papst Johannes XXIII. [...] über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre. In: Bundesverband der KAB Deutschlands (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Kevelaer u. a. 1992, 171–240.

Quadragesimo Anno. Enzyklika von Papst Pius XI. [...] über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vervollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft. In: Bundesverband der KAB Deutschlands (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Kevelaer u. a. 1992, 61–122.

Rupert M. Scheule

13. Jüdische Ethik

»Was aber ist Mussar?

Dass man eine Sache nicht im Verborgenen tut, derer man sich in der Öffentlichkeit schämen würde.«
(Jechi'el Jequiti'el von Rom, Ma'alot ha-Middot, fol. 51a).

Die hebräische Sprache verfügt über keinen Begriff, welcher der umfassenden Bedeutung von Ethik entspricht. Es wird auch nicht zwischen Ethik und Moral als der praktischen Anwendung der ethischen Prinzipien differenziert. Das Wort *mussar*, das ab dem Mittelalter für angemessenes menschliches Verhalten Anwendung findet, wird in der Hebräischen Bibel noch als das Erziehungsrecht der Eltern gefasst: »Höre, mein Kind, die Zucht [*mussar*] des Vaters und lasse nicht von der Weisung deiner Mutter!« (Prov 1,8). Hieraus wird bereits die enge Verbindung zwischen Ethik und Erziehung deutlich, wie sie für die jüdische Tradition weithin typisch ist: Jüdische Ethik ist Angewandte Ethik.

Biblische Ethik

Die Hebräische Bibel präsentiert sich geradezu als von Weisung (Tora) zu einem angemessenen Leben durchdrungen. Die Forderung nach mitmenschlichen Verhaltensweisen wird dabei doppelt theologisch verankert: Zum einen wird der Mensch als Abbild Gottes (Gen 1, 27) geschaffen und zum anderen wurden dem Menschen die Grundsätze eines gelungenen Lebens offenbart. Letzteres vollzog sich in zwei Etappen, nämlich einmal universal als Bund mit Noah nach der Sintflut und ein weiteres Mal partikular als Bundesschluss mit Israel am Sinai.

Aus der universal gültigen Einsicht, dass jeder Mensch im Abbild des Ewigen geschaffen wurde, leitet sich der unbedingte Schutz menschlichen Lebens ab. Dieser kann gewissermaßen als die »oberste Direktive« der biblischen Ethik gelten:

»Aber euer Blut, für euer Leben werde ich einfordern! Aus der Hand eines jeden Lebewesens werde ich es einfordern und aus der Hand des Menschen, aus der Hand eines jeden für seinen Bruder werde ich das Leben des Menschen einfordern. Wer Blut des Menschen vergießt/ dess' Menschen Blut wird vergossen, denn im Abbild Elohim/ machte er den Menschen« (Gen 9,5–6).

Auch die Israel partikular geoffenbarten Gebote enthalten Elemente des Reziproken und der *imitatio Dei*. Gott, der sein Volk aus der Sklaverei Ägyptens befreit hat, erwartet von Israel ein Verhalten, dass

Seinen Wohltaten an ihm entspricht. Immer wieder wird daran erinnert, dass die einstigen Sklaven ihre Unterdrückung nicht vergessen sollten, wenn sie es mit sozial schlechter Gestellten zu tun bekommen (so z. B. Dtn 5, 15). Die berühmten Zehn Gebote (Ex 20, 1–14; Dtn 5, 6–18) dienten dabei als ein regelrechtes pädagogisches Programm zur Vermittlung von ethischen Grundregeln an das ganze Volk, das man sich quasi an zehn Fingern abzählen konnte.

In der Bibel wird immer wieder verdeutlicht, dass eine kultische Verehrung des Ewigen ohne ein solidarisches Verhalten gegenüber sozial Benachteiligten wertlos ist (Jes 1, 10–17; Hos 10, 12). Die zentralen Werte, die vom Ewigen »eingefordert« (Mi 6, 8) werden, sind Recht, Gerechtigkeit (in der Bedeutung: dem Anderen gerecht werden) und Milde. Jene Einheit von kultischen und sozialen Standards manifestiert sich deutlich in den zahlreichen Rechtstexten der Bibel, die bewusst kultische und soziale Bestimmungen eng miteinander verklammern.

Erst in der späten Phase der biblischen Literatur kommt es zu theoretischen Reflexionen darüber, ob sich ethisches Verhalten überhaupt lohnt. In den Büchern Hiob und Qohelet wird ergebnislos nach einer Antwort auf die Theodizee-Frage gesucht: Warum ergeht es dem Gerechten so übel, während der Frevler für sein Handeln scheinbar nicht bestraft wird? Solange sich das Volk Israel kollektiv seinem guten oder schlechten Geschick zu stellen gedachte, schien diese Frage nicht wirklich virulent. Hier zeigt sich bereits ein Trend zur Individualisierung in der altisraelitischen Gesellschaft, der auf dem Gebiet der Ethik zum ernststen Problem gerät.

Rabbinische Ethik

*»Es gibt nichts Gutes in der Tora ohne Mussar!«
(ebd., fol. 51a)*

In den umfangreichen Schriften der rabbinischen Ära (2. bis 7. Jh. CE) werden die biblischen Vorstellungen aufgegriffen und aktualisiert. Die Ausrichtung der theologischen Reflexionen auf die Ethik findet sich sogar noch verstärkt. So interpretieren die Rabbinen den Topos der Ebenbildlichkeit des Menschen nicht mehr vornehmlich als dessen Herrschaftsfunktion über die Tiere (Gen 1, 28), sondern als Auftrag, durch ethisches Handeln den Ewigen zu imitieren und als dessen Partner an der Vollendung der Schöpfung mitzuwirken. Diese Vorstellung wird dadurch untersetzt, dass die Tora und somit die in

ihr offenbarten Gebote als Bauplan der Welt gedeutet wird (GenR I, 1).

Die Rabbinen integrierten also Schöpfungslehre und Tora vom Sinai in ein System. Die Offenbarung der Gebote am Sinai – und mit ihr das menschliche Handeln im Einklang mit der Tora – wurde zum Leitprinzip der rabbinischen Theologie. Das (ethische) Verhalten in Befolgung der Gebote und Nachahmung des Ewigen ist die einzige Gewähr dafür, dass die Welt nicht zurück ins Chaos stürzt.

Die universale Bedeutung der Tora wird jedoch nicht nur durch ihre Verortung in der Schöpfungslehre betont. Auch der Bund des Ewigen mit Noah (Gen 9), in der Bibel der Ort, an dem die Weisung Gottes für alle Menschen verankert wird, erlebt in der rabbinischen Tradition ihre Ausgestaltung. Die Rede ist von den sieben Noachidischen Geboten (bSan 56a–59a). Sie umfassen das Gebot von Rechtsprechung, die Verbote von Blasphemie, Idolatrie, Inzest, Blutvergießen, Diebstahl und das Gebot, kein Fleisch zu essen, indem noch Leben ist und sind für die gesamte Menschheit verbindlich.

Die ausdrückliche Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich die nichtjüdische Umwelt zur Tora verhält, deutet auf die veränderte Lebenssituation der Juden als Minderheitskultur in der Diaspora, wie sich seit der Christianisierung des Imperium Romanum immer klarer manifestierte. Die umgekehrte Frage, wie sich die jüdische Minderheit zu christlichen und – ab dem 7. Jh. CE – auch muslimischen Herrschern zu verhalten habe, erfährt im Talmud eine Beantwortung, die bis in die Gegenwart Gültigkeit behält. Der ebenso schlichte wie klare Grundsatz lautete: »*Dinā de Malkhutā Dinā*« (bBQ 113a.b. u.ö.) – »Das Recht des Königtums ist [auch für Juden gültiges] Recht.« Nur in denjenigen Fällen, da ein Jude von nichtjüdischen Autoritäten zum Mord, zu Unzucht oder öffentlichem Götzendienst gezwungen würde, gibt es ein ziviles Widerstandsrecht in dem Sinne, dass man lieber den Märtyrertod erleiden solle, als ein solches Verbrechen zu begehen (bSan 74a).

In den rabbinischen Schriften finden sich auch umfangreiche Reflexionen zu theoretischen Problemen der Ethik, wie etwa der Frage nach dem »Freien Willen« oder der Herkunft des Bösen im Menschen. Mit der Einführung und Begründung einer Auferstehungslehre begegneten die Gelehrten des Talmud und Midrasch dem Theodizee-Problem.

Höchst spannend gestaltet sich die rabbinische Lehre zur Frage des Bösen. Nach Auffassung der Rabbinen wurde der Mensch mit einem guten und

einem bösen Trieb geschaffen. Letzterer kann aber nicht als Ausrede für unethisches Handeln gelten, da er nur potentiell zum Bösen treibt. Vielmehr wird er als eine Art Unruhefaktor beschrieben, der dazu motiviert, mehr zu wollen, als man bereits hat und ist:

»Und siehe, es war sehr gut!« [Gen 1,31b] – Das ist der Böse Trieb! [...] Ist denn der Böse Trieb sehr gut? Erstaunlich! Vielmehr: Gäbe es keinen Bösen Trieb, würde kein Mensch ein Haus bauen, er würde keine Frau heiraten, keine Kinder zeugen und keinen Handel treiben.« (Gen IX,7).

Die entscheidende Frage wäre also nicht, ob der Mensch böse sein kann (kann er), sondern ob er imstande ist, den bösen Trieb für etwas Gutes einzusetzen. Und zu diesem Zweck hat der Ewige dem Menschen zum Bösen Trieb auch gleich das Mittel zu dessen Beherrschung an die Hand gegeben: die Tora (bQid 30b).

Nach dem Gesagten wird es kaum erstaunen, dass die klassische jüdische Ethik, wie sie von den rabbinischen Gelehrten vorgetragen worden ist, vehement den Freien Willen des Menschen verfißt. Der Mensch ist in der Tat dazu fähig, sich gegen das Böse zu entscheiden: »Alles ist vorhergesehen, doch die freie Wahl ist gegeben. Mit Güte wird die Welt gerichtet, und alles wird vergolten nach dem Maß der guten Werke« (mAvot III,19). Die rabbinische Lehre geht also eine Art Mittelweg: *Alles ist vorhergesehen*: Jede Tat, sei sie gut oder böse, hat ihre vorher bestimmten Konsequenzen, die der Mensch zumeist nicht abschätzen kann. *Doch die freie Wahl ist gegeben*: Es steht dem Menschen dennoch frei, sich für das Eine oder das Andere zu entscheiden. So verlautbart der Talmud (bNid 16b), dass der Ewige bei der Bildung des Menschen alles vorherbestimmt: Geschlecht, Aussehen, Gesundheit, Wohlstand – nicht aber, ob er oder sie einst ein Gerechter oder ein Frevler werden wird.

Mittelalterliche jüdische Ethik

»So, wie der Kopf der wichtigste Teil des Körpers ist, so ist Mussar der wichtigste Teil der Weisheit.«
(ebd., fol. 50b)

Erst im Mittelalter entwickeln sich, im Zuge der Ausdifferenzierung der Wissenschaften, auch innerhalb des Judentums eigenständige »ethische« Werke. Im Wesentlichen kann man drei Formen des Umgangs mit der Tradition beobachten:

- die philosophisch-rationalistische, wie sie vor allem von Mose Maimonides (1135–1204) vertreten wird;
- die rabbinisch-traditionalistische, wie sie beispielsweise von Jona Gerondi (1200–1263) in seinem Werk *Scha'aré T'shuva* oder dem bereits zitierten Sefer *Ma'alot ha-Middot* von 1278 repräsentiert wird sowie
- die »mystisch-pietistische« bzw. kabbalistische, wie sie ab dem 12. Jh. in den Werken der Chassidé Aschenas bzw. ab dem 16. Jh. von den Kabbalisten Safeds greifbar werden (vgl. Mosche Cordovero, 1522–1570, und dessen *Tomer D'vora*).

Diese drei Grundmuster unterscheiden sich substantiell hinsichtlich der jeweiligen Begründung ethischen Verhaltens; sie tun dies jedoch weit weniger in Bezug auf deren konkrete materiale Ausformung. Bei den philosophisch-ethischen Werken geht es darum, die Rationalität der ererbten jüdischen Tradition, insbesondere der kultischen Gebote, zu erweisen. Die sorgfältige und bewusste Ausführung der Tora kann beispielsweise als Weg der Perfektionierung des Menschen, als »Medizin der Seele« (Maimonides) gedeutet werden. Sie bringt den Menschen seiner eigentlichen Bestimmung näher, sich durch intellektuelle Vervollkommenheit Gott anzunähern.

Die Traditionalisten hielten nichts von solcherlei rationalistischen Attitüden. Für sie bot die biblisch-rabbinische Tradition alles, was für ein gelungenes Leben zu wissen nötig war. Die Chassidé Aschenas, eine kleine, aber äußerst einflussreiche Gruppe jüdischer Gelehrter aus Süddeutschland, hielt sich weniger mit theoretischen Begründungen der Ethik auf. Sie sah das Ziel menschlichen Handelns nicht im Akt der Gebotserfüllung selbst, sondern deutete es als Testfall, als Bewährung in einem als feindlich erlebten Diesseits, das es zugunsten der Kommenden Welt zu überstehen galt. Eine sehr genaue Beachtung sozialer und ritueller Gebote und die äußerste Aufmerksamkeit auf Details der überlieferten Vorschriften versprachen größeren Erfolg bei der Überwindung der irdischen Widernisse. Die Chassidé Aschenas gehören zu den bis dato seltenen jüdischen Strömungen, die asketische Praktiken promulgierten.

Kabbalistisch inspirierte Mussar-Literatur, wie sie sich insbesondere ab dem 16. Jh. massiv verbreitete, lieferte hingegen eine ausgeprägte theoretische Begründung ethischen Handelns, insbesondere der Befolgung ethischer und kultischer Gebote. Die Kabbala entwickelte die Vorstellung einer umfassenden Ent-

sprechung der offenbaren Gottheit (der Sefirot), des Adam Qadmon (dem Himmlichen Urbild des Menschen), der Tora, der Welt und des irdischen Menschen. Durch Befolgung der Gebote, also auch durch ethisch einwandfreies Verhalten, sollte die Harmonie innerhalb der offenbaren Gottheit, in der Welt und im Menschen selbst und zwischen ihnen hergestellt oder bewahrt werden. Eine Missachtung der Tora schadete demnach nicht nur dem Übeltäter, sondern dem gesamten Universum und sogar dem Ewigen.

Im 16./17. Jahrhundert erfasste diese gravierende Neudeutung weite Teile der jüdischen Bevölkerung. Bis heute prägt sie die zahlreichen Strömungen der jüdischen ›Orthodoxie‹ (Haredi).

Insbesondere auf dem Gebiet der Sexualethik zeigten die asketischen Züge der mystisch-pietistischen und kabbalistischen Systeme Wirkung. Während in der Bibel bestimmte Sexualpraktiken wie Homoerotik oder Onanie eher beiläufig verboten werden, rückt insbesondere Letztere als Testfall für den Kampf um körperliche Reinheit stärker in den Vordergrund. Die rabbinische Lehre betonte hinsichtlich der Sexualethik vor allem das Gebot der Fortpflanzung, das erst nach Zeugung eines (zeugungsfähigen) Sohnes und einer (gebärfähigen) Tochter als erfüllt galt (mJev VI,6 u.ö.) sowie das Recht auf regelmäßige eheliche Zuwendung. Sexualaskese galt vor diesem Hintergrund weder als besonders verdienstlich, noch war sie ohne weiteres umzusetzen. Erst im Mittelalter brach sich allgemein eine negativere Sicht auf die eheliche Sexualität Bahn. Dies mag, ähnlich wie im Christentum, letztlich dem nun auch im Judentum aufkommenden Leib-Seele-Dualismus geschuldet sein. Körperliche Lustbarkeiten wie Essen, Geselligkeit, Sex oder Flanieren an frischer Luft wurden zugunsten asketischer Praktiken oder intellektueller Tätigkeiten als minder fromm denunziert.

Die jüdische Ethik in der Moderne

Die Vielfalt jüdischer ›Konfessionen‹ führt auch in der Moderne zu divergenten Stellungnahmen in wesentlichen ethischen Fragen. Das haredische Lager (der ›(Ultra)orthodoxie‹) betont gegenüber konservativen und liberalen Strömungen die prinzipielle Unveränderlichkeit der Tradition: Diese ist offenbart und darf daher keinen Neuerungen unterworfen werden.

Dem gegenüber optieren die Konservativen (Mazorti) und die Progressiv-Liberalen für eine histori-

sche Bedingtheit der Tradition, die an wechselnde gesellschaftliche Rahmenbedingungen angepasst werden muss. Diese Grundeinschätzung berührt natürlich auch den Umgang mit ethischen Maßgaben, insbesondere der Familien- und Sexualethik. Der Unterschied zwischen konservativen und liberalen Gemeinschaften besteht (historisch) darin, dass die Liberal-Progressiven systematisch zwischen ethischen und rituellen Geboten differenzierten und nur ersteren einen bleibenden (universalen) Wert zuerkannten. Rituelle Vorschriften konnten hingegen als zeitbedingt interpretiert und zugunsten einer Integration in die christliche Mehrheitsgesellschaft relativiert werden.

Stellungnahmen zu aktuellen ethischen Problemen

Die unterschiedlichen Grundhaltungen jüdischer Strömungen in Vergangenheit und Gegenwart beeinflussen selbstverständlich die Positionen zu wesentlichen ethischen Fragen der Gegenwart, von denen einige im Folgenden skizziert werden sollen. Dies geschieht unter der Maßgabe, sich auf Äußerungen zu beschränken, die einen Bezug zur jüdischen Tradition aufweisen; Autoren, die zwar jüdischer Herkunft sind, sich aber dezidiert säkular definieren, finden sich im Folgenden nicht berücksichtigt.

Forschung an menschlichen Embryonen: Der Ausgangspunkt jedweder Reflexion über die Möglichkeit, an menschlichen Embryonen z.B. Stammzellenforschung zu betreiben, wäre die Frage, ab welchem Zeitpunkt der pränatalen Entwicklung von menschlichem Leben gesprochen werden kann. Die erste Stellungnahme dazu bietet bereits die Mischna (2./3. Jh.): »Eine Fehlgebärende des vierzigsten Tages [nach der Empfängnis] Sorge sich nicht wegen des Kindes; des einundvierzigsten Tages: sie soll nach [den Vorschriften] für ein männliches oder ein weibliches und der Menstruierenden [nidda] verfahren« (mNid III,7). Der Talmud unterscheidet drei Phasen der pränatalen Entwicklung: Innerhalb der ersten vierzig Tage ist nicht von menschlichem Leben auszugehen; was sich in der Gebärmutter befindet, ist »nichts als Wasser« (bJev 69b). In der zweiten Phase, die auf drei Monate terminiert wird, vollzieht sich die Bildung der menschlichen Formen (bNid 8b; bJev 37a). Für diese Phase gilt: »Die Weisen sagen: Alles, was nicht von menschlicher Form [zura] ist, ist kein Foetus/Kind [walad]« (mNid III,2). Nach

Ende der ersten drei Monate, der dritten Phase der Schwangerschaft, ist also von einem Kind auszugehen (s. Kap. VIII.8).

Für eine Diskussion um die Möglichkeit der Forschung an embryonalem Erbgut bzw. der Herstellung von Embryonen zum Zwecke der Gewinnung embryonaler Stammzellen ist die erste, vierzig-tägige Phase der pränatalen Entwicklung maßgeblich, in dem der Embryo nicht als etwas gegenüber der Mutter Eigenständiges oder besonders Schützenswertes angesehen wird. Die talmudischen Stellungnahmen, über Jahrhunderte tradiert und diskutiert, bestimmen die Haltung der sehr weit entwickelten Biotechnologie-Forschung im modernen Staat Israel.

Die Stellung der Frau: Die haredischen Strömungen des gegenwärtigen Judentums betonen die unterschiedlichen Funktionen von Mann und Frau in der Gesellschaft. Eine Gleichheit der Geschlechter in dem Sinne, dass beide dieselben Aufgaben oder Tätigkeiten ausführen sollten oder dürften, ist nach dieser Lesart der jüdischen Tradition nicht vorgesehen. Was die öffentlichen Ämter angeht, so berufen sich viele Orthodoxe noch immer auf das folgende Statement des Mose Maimonides: »Man setzt eine Frau nicht in das Amt des Königs, wie gesagt ist: [Du sollst] einen König über dich [setzen.] [Dtn 17,15] und keine Königin. Und so auch alle Einsetzungen in Israel. Man ernennt für sie ausschließlich einen Mann« (Mischné Tora, Hilchot Melachim I,5). Andere orthodoxe Rabbiner mochten sich dieser Einschätzung nicht anschließen und hielten das Urteil Maimonides' für nicht ausreichend begründet. Eine solche Unterscheidung wird auch im kultischen Bereich aufrechterhalten, wo zunächst gilt, dass nur Männer zum Einhalten aller Gebote verpflichtet sind; Frauen hingegen nur zu denjenigen positiven Geboten, die nicht an eine bestimmte Zeit gebunden sind (mQid I,7). Damit sind Frauen vor allem im öffentlichen Ritus der (orthodoxen) Synagoge nicht vorgesehen (s. Kap. V.4).

Im häuslichen Kult hingegen (obwohl auch zeitgebunden) spielen Frauen eine wesentliche Rolle. Frauen, folgt man der Mehrheit des haredischen Lagers, sollen im öffentlichen Leben keine tragende Rolle spielen – was aber vor allem der patriarchalen Prägung der Tradition geschuldet ist. Anders als in vielen traditionalistischen Spielarten anderer Religionen, bestehen gegen eine Berufstätigkeit jüdisch-orthodoxer Frauen selten prinzipielle Einwände. Frauen sind voll geschäftsfähig und können auch über eigene finanzielle Mittel verfügen. Eine Beschränkung auf Heim und Herd findet im haredi-

schen Judentum wesentlich seltener statt, als in vergleichbaren christlichen und islamischen Strömungen. Auch die Kindererziehung wird in der Regel als eine gemeinsame Aufgabe von Vater und Mutter begriffen, wenn auch Mädchen eine andere (und weniger anspruchsvolle) Ausbildung zuteil wird als Jungen. Im Bereich der konservativen und progressiven Gemeinschaften findet eine so deutliche Ungleichbehandlung von Mann und Frau keine Begründung. Frauen können selbstverständlich öffentliche Ämter wahrnehmen und werden auch zu Rabbinerinnen ordiniert.

Ehe und Sexualethik: Aufgrund des Fortpflanzungsgebots (Gen 1,28) ist die Ehe in nahezu allen jüdischen Strömungen, soweit sie sich religiös definieren, die Normalform des Zusammenlebens der Geschlechter. Da die Ehe selbst jedoch nicht religiös sanktioniert ist, kann eine Scheidung auch ohne soziale oder religiöse Ächtung der ehemaligen Partner von statten gehen. Das Leben als Junggeselle (soweit es absichtlich geschieht), in unehelicher Partnerschaft oder in homoerotischen Beziehungen wird nur im haredischen Lager kategorisch abgelehnt. Selbstredend gilt außerehelicher Sex und die Ehe mit nichtjüdischen Partnern in diesem Kontext als schwerer Verstoß gegen den Verhaltenskodex. Kinder, die aus solchen Beziehungen hervorgehen, gelten als *mamserim* (hebr. vermutlich: von fremder Herkunft) und müssen schwere soziale Sanktionen erdulden.

Familienplanung: Innerhalb des haredischen Lagers wird jedwede Art von Geburtenkontrolle strikt abgelehnt. Diese steht nach Auffassung der Tradition im Widerspruch zum Gebot der Fortpflanzung (Gen 1, 28) und zudem unter dem Verdikt der Verschwendung von Lebenskraft (des männlichen Samens). Sexualaskese – nach Erfüllung der Fortpflanzungspflicht – ist nur im gegenseitigen Einvernehmen der Eheleute möglich. Im umgekehrten Fall verhält sich die gesamte Tradition sehr aufgeschlossen, wenn es darum geht, unfruchtbaren Männern und Frauen zu Kindern zu verhelfen. Moderne Techniken wie In-vitro-Fertilisation oder auch die hierzulande so umstrittene Präimplantationsdiagnostik (PID) werden im Großen und Ganzen befürwortet; letztere mit Einschränkungen. Das biblische Hauptgebot der Lebensrettung (Gen 9,5–6) fungiert als Leitprinzip der Diskussion um die Möglichkeit der Abtreibung. Dies hat zur Folge, dass Abtreibung als Mittel der Familienplanung nicht in Erwägung gezogen wird. Auch wenn der Embryo in seiner ersten Phase »nichts als Wasser« ist, so stehen doch seine prospektive Zu-

kunft und das Fortpflanzungsgebot für die Mehrheit jüdischer Rechtsgelehrter über finanziellen oder beruflichen Erwägungen. Der Schutz des Lebens gilt natürlich umgekehrt auch und vor allem für das Leben der Frau, das nach traditionellem Urteil (mOhal VII,6; tJev IX,5 u.ö.) absoluten Vorrang hat vor dem Ungeborenen. Hier wird der Grundsatz »Leben anstelle von Leben« (Ex 21,23) von der rabbinischen Tradition dahingehend interpretiert, dass bei einem Fötus bis zum Augenblick seiner Geburt noch nicht im selben Sinne von »Leben« (*nefesch*) die Rede sein kann, wie bei der Mutter. »Leben« (*nefesch*) wird hier als eine lebendige (atmende) Entität definiert, die über volle legale und ethische Schutzrechte verfügt. Etwas anderes ist es um die Abtreibung von Föten, die mit schweren körperlichen oder geistigen Beeinträchtigungen auf die Welt kommen würden. Dies wird in der Regel (als Verlust von potentiell Leben) nicht befürwortet, aber auch nicht kriminalisiert.

Sterbehilfe und Selbstmord: Aktive Sterbehilfe wird von allen jüdischen Strömungen vehement abgelehnt. Im nachtalmudischen Traktat *S'machot* ('Evel Rabbati; ab 3. Jh. datiert), das sich mit Themen des Todes und der Beerdigung befasst, wird sogar das vorzeitige Schließen der Augen eines Sterbenden als Beschleunigung des Todes und demzufolge als Mord betrachtet (Semachot 1,2–4; vgl. bSchab 151b). Im gleichen Traktat wird Selbstmord (2,1–6) unter Verdikt gestellt (s. Kap. VIII.12).

Der Gerechte Krieg: Die jüdische Tradition, wie sie sich im Anschluss an die hebräische Bibel ab dem späten 2. Jh. CE entwickelte, war überwiegend nicht in der Verlegenheit, aktiv politische Macht auszuüben und Kriegshandlungen zu begehen, die man hätte religiös begründen müssen. Dennoch existiert in den rabbinischen Schriften die Vorstellung eines gebotenen Kriegs (Milchemet Mizwa), an dem sich alle beteiligen müssen, von dem der »selbstgewählte Krieg« (Milchemet Reschut) unterschieden wird (mSota VIII,7; mSan I,5). Letzterer bezeichnete vermutlich den Angriffskrieg eines Herrschers zugunsten der Vergrößerung seines Territoriums, wofür dieser aber (mSan I,5) die Zustimmung des Obersten Gerichtshofes einholen musste. Dem gegenüber wäre Milchemet Mizwa als Krieg zur Selbstverteidigung zu bestimmen. Da, wie erwähnt, Fragen der Kriegführung innerhalb der jüdischen Tradition bis ins 20. Jh. hinein wirklich akademischer Natur waren, gibt es in den Quellen wenig Auskunft zum Thema (s. Kap. VII.10).

Abgekürzt zitierte Quellen

Bibel

Gen	Genesis, 1. Buch Mose
Ex	Exodus, 2. Buch Mose
Dtn	Deuteronomium, 5. Buch Mose
Jes	Jesaja
Hos	Hosea
Mi	Micha
Prov	Proverbien, Buch der Sprüche

Rabbinische Literatur

bBQ	Babylonischer Talmud, Traktat Baba Qamma
bJev	Babylonischer Talmud, Traktat Jevamot
bNid	Babylonischer Talmud, Traktat Nidda
bQid	Babylonischer Talmud, Traktat Qidduschin
bSan	Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin
bSchab	Babylonischer Talmud, Traktat Schabbat
Lazarus Goldschmidt (Ü): Der Babylonische Talmud, 12 Bde. Frankfurt a. M. 1996.	

GenR Genesis Rabba; Großer Midrasch zur Genesis

August Wünsche: Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen (Bibliotheca Rabbinica Bd. 1). Leipzig 1881 [keine wirklich gute Übersetzung].

mAvot	Mischna, Traktat Avot
mJev	Mischna, Traktat Jevamot
mNid	Mischna, Traktat Nidda
mOhal	
mQid	Mischna, Traktat Ohalot
Mischna, Traktat Qidduschin	
mSan	Mischna, Traktat Sanhedrin
mSota	Mischna, Traktat Sota

tJev Tosefta, Traktat Jevamot
Jacob Neusner (Ü): The Tosefta, 2 Bde. Band 2. Peabody, Mass. 2002.

Literatur

- Amsel, Nachum: Jewish Encyclopedia of Moral and Ethical Issues. Northvale, NJ 1994.
- Berger, Ruth: Sexualität, Ehe und Familienleben in der jüdischen Moralliteratur (900–1900). Wiesbaden 2003.
- Breslauer, S. Daniel: Contemporary Jewish Ethics: A Bibliographical Survey. Westport, Conn. 1985.
- : Modern Jewish Morality: A Bibliographical Survey. Westport, Conn. 1986.
- : Toward a Jewish (M)orality: Speaking of a Post-Modern Jewish Ethics. Westport, Conn. 1998.
- Dorff, Elliot N./Newman, Louis E. (Hg.): Contemporary Jewish Ethics and Morality: A Reader. Oxford 1995.
- Herring, Basil F.: Jewish Ethics and Halakha for Our Time: Sources and Commentary, 2 Bde. New York 1984–1989.
- Kellner, Menachem (Hg.): Contemporary Jewish Ethics. New York 1978.
- Kadushin, Max: Worship and Ethics: A Study in Rabbinic Judaism. Chicago 1964.

- Levy, Ze'ev: Probleme moderner Jüdischer Hermeneutik und Ethik. Cuxhaven 1997.
- Rosner, Fred/Bleich, J. David/Brayer, Menachem M. (Hg.): Jewish Bioethics. Jerusalem 2000.
- Safran, Alexander: Jüdische Ethik und Modernität. Tübingen 2000.
- Sherwin, Byron L.: Jewish Ethics for the Twenty-First Century. Living in the Image of God. New York 2000.
- Zemer, Moshe: Jüdisches Religionsgesetz heute. Progressive Halacha. Neukirchen-Vluyn 1999.

Susanne Talabardon

14. Islamische Ethik

In der islamischen Ethik lassen sich sowohl historisch als auch in Bezug auf die religiösen Basistexte Koran und *Sunna* (gesammelte Handlungen und Aussprüche des Propheten Muhammad und seiner Gefährten) zwei maßgebliche Stränge ausmachen. Auf der einen Seite steht ein stark ausgeprägter theologisch-voluntaristischer Zug, dem das rationalistische Konzept gegenüber steht, dass Gott mit seinen offenbarten Anleitungen zum rechten Handeln in Form von konkreten Handlungsanweisungen ein über die bloße Summe dieser Einzelteile hinausgehendes Ziel verfolgt, das durch die menschliche *ratio* entdeckt und dann durch menschliches Wollen und Handeln erreicht werden kann.

Voluntaristische Aussagen finden sich etwa in Koran 13:27 »Gott führt irre, wen er will. Aber wenn einer sich (ihm bußfertig) zuwendet, führt er ihn zu sich (auf den rechten Weg).« (Alle Koran-Übers. Rudi Paret) Ähnlich heißt es in 61:5 zu den Juden zur Zeit Mose: »Als sie dann (von sich aus vom rechten Weg) abschweiften, ließ Gott (seinerseits) ihr Herz (vom rechten Weg) abschweifen (und die Widersetzlichkeit ihnen zur zweiten Natur werden). Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht.« Aus diesen und anderen Koranstellen sowie verschiedenen Texten der *Sunna* entwickelte sich das Konzept der göttlichen Prädestination menschlichen Handelns.

Dem gegenüber stehen Aussagen, die menschliches Wollen und Handeln in den Fokus rücken, so etwa in 13:31: »Haben denn diejenigen, die glauben, nicht die Hoffnung aufgegeben (dass jedermann so gleich den rechten Glauben annehmen wird, und sich damit abgefunden), dass Gott, wenn er gewollt hätte, die Menschen allesamt rechtgeleitet hätte? Noch immer wird diejenigen, die ungläubig sind, (zur Strafe) für das, was sie getan haben, eine Katastrophe treffen.« Ähnlich heißt es in 2:286: »Gott verlangt von niemand mehr, als er (zu leisten) vermag. Jedem kommt (dereinst) zugute, was er (im Erdenleben an guten Taten) begangen hat, und (jedem kommt) auf sein Schuldkonto, was er sich (an bösen Taten) geleistet hat.«

Grundlagen und Geschichte der islamischen Ethik

Bis etwa zum 10. Jahrhundert n. Chr. (entspricht dem 4. Jh. islamischer Geschichtsschreibung) traten

die jeweiligen Vertreter der theologisch-voluntaristischen und der rationalistischen Sichtweise in bisweilen heftige Auseinandersetzungen, in deren Verlauf letztere (sog. *Mu'taziliten*) zeitweise im 9. Jahrhundert die Oberhand gewannen bis sich schließlich ab dem 10. Jahrhundert erstere durchsetzten (sog. *Ashariten*). Damit setzte sich im sunnitischen Islam (über 90 % der heutigen Muslime sind Sunniten) ein stark voluntaristischer Zug durch, während die Ideen der *Mu'taziliten*, denen zufolge die göttliche Wahrheit und somit die Erkenntnis des rechten Handelns menschlicher *ratio* auch jenseits der Offenbarung zugänglich sei, eher die Geistesgeschichte der Schiiten beeinflussen.

In beiden Denkschulen wird (un)ethisches Handeln durch den Maßstab göttlichen Willens kategorisiert. Basierend auf verschiedenen Koranstellen werden verdienstvolle und unrechte Handlungen als Akte des Gehorsams bzw. der Auflehnung gegen Gott verstanden (z. B. 4:59; 20:121; 49:7). Die koranische Motivation zum rechten Handeln bedient sich dabei dreier Konzepte. Erstens wird mit Bezug auf 7:172 ein vor der Zeit geschlossener Vertrag aller Menschen mit Gott angenommen, in dem diese ihn als ihren Herrn anerkannten und sich verpflichteten, seinem Willen Folge zu leisten. Zweitens wird (Un)Gehorsam gegenüber Gott als ein Akt der (Un)Dankbarkeit für dessen Wohltaten konzeptionalisiert (z. B. 39:5–7). Drittens werden Belohnung und Strafe am jüngsten Tag in Aussicht gestellt (z. B. Sure 56).

Etwa in der Zeit des 10. und 11. Jahrhunderts etablierte sich zunehmend eine Entkoppelung rechtlicher und ethischer Fragen, die mit der Genese spekulativer Theologie (*kalâm*) und Jurisprudenz (*fiqh*) als distinkte Wissenschaftsdisziplinen einherging. Der *fiqh* macht sich das Herleiten konkreter handlungsleitender Normen aus autoritativen Quellen – neben Koran und *Sunna* auch dem Gelehrtenkonsens (*ijma'*) und dem Analogieschluss (*qiyâs*) – zur Hauptaufgabe. Da etwa ab dem 10. Jahrhundert erstere drei Quellen endgültig fixiert sind, kommt in der Fortentwicklung des *fiqh* dem *qiyâs* immer größere Bedeutung zu. Der *kalâm* beschäftigt sich demgegenüber stärker mit theologischen Fragen vermittelt rationaler Spekulation und lehnt dabei den Analogieschluss als Erkenntnisquelle ab. Mit der Etablierung von *kalâm* und *fiqh*, spekulativer Theologie und Jurisprudenz, als methodisch unterschiedener Disziplinen mit eigenen Fragestellungen und Anwendungsbereichen ging auch einher, dass ethische Fragen zu einem Hauptthema des *kalâm* werden und im *fiqh* zunehmend an Bedeutung verlie-

ren, da dieser sich vornehmlich mit Beweisbarem beschäftigt – also überwiegend den äußeren, feststellbaren Akten und nur selten mit den ihnen zugrunde liegenden, kaum beweisbaren Intentionen. Letztere werden im *fiqh* zwar weiter als fester Bestandteil der Kategorisierung von Handlungen betrachtet, bei der Begründung eines konkreten Urteils in der Mehrheit der Fälle aber ausgeklammert. Dies zeigt sich insbesondere in dem Fünferschema, in dem islamische Rechtsgelehrte menschliche Handlungen bewerten. Von den fünf ethischen Kategorien »verpflichtend« (*wâjib*), »empfohlen« (*mandûb*), »indifferent/erlaubt« (*mubâh*), »verdammenswürdig« (*makrûh*) und »verboten« (*harâm*) haben nur die erste, dritte und fünfte rechtliche Relevanz. Die anderen beiden verorten demgegenüber menschliches Handeln jenseits irdischer Justiziabilität.

Kernprobleme der zeitgenössischen islamischen Ethik

Das Kernproblem ethischer Reflexion im islamischen Denken liegt in der Tatsache, dass der Koran, der als das wörtlich inspirierte Wort Gottes aufgefasst wird, einerseits das rechte Handeln vom Menschen einfordert, andererseits aber nur in einigen wenigen Fällen genau Anweisungen gibt, worin dieses zu bestehen habe. Dies ist auch deswegen ein Problem, weil es im Korantext zwar nur wenige detaillierte Ge- und Verbote gibt, diese aber durch ihre schiere Existenz die Möglichkeit erschweren, den Koran als ein Dokument aufzufassen, in dem Gott seine Vorgaben für ethisches Handeln lediglich in groben Zügen offenbart und die konkrete Umsetzung ganz dem Menschen überlassen habe. In der islamischen Geschichte setzte sich die Auffassung durch, dass das *gesamte* menschliche Handeln an der Richtschnur des göttlichen Willens zu messen, mithin religiöses Handeln sei. Dieses wiederum wurde in hohem Maße als öffentlich sichtbares Tun eingefordert, wobei eine Kontrollfunktion des sozialen Umfelds koranisch legitimiert ist: »Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde (und bilden eine Gruppe für sich). Sie gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist [...]« (9:71) Da die textliche Basis des Korans zu schmal ist, um jedes erdenkliche Handeln – auch per Analogieschluss – bewerten zu können, wurde die *Sunna* etwa ab dem 9. Jahrhundert immer mehr zur zweiten textlichen Hauptquelle ethischer Reflexion islamischer Gelehrsamkeit. Insbesondere im Bereich

des *fiqh* verband sich somit theologisch-voluntaristisches Denken mit einer skripturalistischen Bewertung menschlichen Tuns auf Basis von Koran und *Sunna*.

In zeitgenössischen sunnitisch-islamischen Ethikdebatten überwiegt der voluntaristisch-skripturalistische Ansatz, insbesondere in Ländern mit muslimischen Mehrheitsbevölkerungen. Vornehmlich im anglophonen Raum wächst demgegenüber in den letzten Jahrzehnten muslimischen Intellektuellen wie Fazlur Rahman (gest. 1988), Ebrahim Moosa oder Abdullahi al-Na'im immer größere Bedeutung zu. Sie rücken stärker das Fragen nach den im Koran offenbarten Prinzipien sowie die rechte Intention des Handelns in den Vordergrund. Dabei gehen sie genauso wie ihre Opponenten davon aus, dass der Koran Antworten für alle Fragen des täglichen Lebens enthalte. Im Unterschied zu Denkern wie zum Beispiel dem in Qatar lebenden Yusuf al-Qaradâwî spielt in ihren Äußerungen die *Sunna* eine gegenüber dem Koran deutlich abgestufte Rolle. Ethische Reflexion wird hier als die rationalistische Begegnung mit dem Korantext verstanden, um diese Antworten zu entdecken. Hierbei wird dem voluntaristischen Modell entgegengehalten, ethisches Nachdenken sei überflüssig, wenn Gottes Wille in allen denkbaren Fällen offensichtlich oder aber im Rahmen göttlicher Allmacht jeder Zeit änderbar und somit willkürlich sei.

Die geistesgeschichtliche Entwicklung der Schiiten weist mehrere hier relevante Unterschiede zu den Sunniten auf. Aus einem primär machtpolitisch begründeten Schisma in der frühislamischen Geschichte entstanden, entwickelten die Schiiten das Konzept, dass auch nach dem Tode Muhammads im Jahre 632 mit dessen Cousin Ali b. Abi Tâlib sowie dessen männlichen Nachkommen aus der Linie mit der Prophetentochter Fâtima weiterhin eine spirituelle und ethisch-rechtliche Instanz der Rechtleitung mit Prophetie-ähnlichem Status bis ins 10. Jahrhundert existiert habe – die so genannte Imamatslehre. Hinzu trat die weitgehende Verfolgung und Unterdrückung der schiitischen Minderheit während langer Phasen ihrer Geschichte. Die Beantwortung der Frage nach dem rechten, gottgefälligen Handeln im Angesicht historischen Wandels erfolgte vor diesen Hintergründen bei den Schiiten grundsätzlich unter anderem Vorzeichen, das den äußerlichen Handlungsaspekten geringere Bedeutung beimaß. Al-Allâma al-Hilli (gest. 1325) entwickelte dann die Lehre, dass in Fällen, in denen die Tradition (*naql*) keinerlei Auskunft zur Bewertung von Handlungen

gebe, die *ratio* (*aql*) diese Funktion übernehme. *Aql* wird hier als eine Rechtsquelle definiert, weswegen in der Ausbildung schiitischer Gelehrsamkeit deutlich weniger Wert auf die umfassende, möglichst auswendige Kenntnis aller Koranverse und Aussprüche des Propheten und der schiitischen Imame wert gelegt wird, als auf die Beherrschung des Handwerkszeugs des Logikers. Aus diesem Grund hatte die Rezeption antik-griechischen Erbes in der schiitischen Ethik bleibenderen Einfluss als bei den Sunniten. Im 18. Jahrhundert kam es dann zu einem Konflikt zwischen skripturalistischen und rationalistischen Gruppierungen (sog. *Akhbâris* vs. *Usûlîs*), den letztere für sich entschieden. Damit ging die Genese der extrem starken Position der religiösen Gelehrsamkeit gegenüber den Laien bei der Mehrheit der Schiiten einher, die durch die *marja'îya*-Lehre des 19. Jahrhunderts zementiert wurde. Demnach haben nur wenige so großes religiöses Wissen erlangt, dass sie zur Normschöpfung mittels der *ratio* qualifiziert sind. Sie fungieren daher als »Quelle der Nachahmung« (*marja' al-taqlid*) für den Rest der Gläubigen, die sich einmal für einen *marja'* entscheiden und diesem dann Folge leisten müssen. Ein Wechsel des *marja'* ist nur bei dessen Tod möglich.

Beispiele praktischer Ethik finden sich etwa im Bereich der Medizin- und Bioethik. Grundsätzlich wird in der zeitgenössischen Debatte bei sunnitischen wie schiitischen Denkern davon ausgegangen, dass alle Schöpfung außer dem Menschen geschaffen wurde, damit der Mensch sie zum Zwecke seines Erhalts oder auch der Verbesserung seines Lebens nutze und gegebenenfalls auch modifiziere. Deswegen wird beispielsweise der Gentechnologie breiter Handlungsspielraum eingeräumt, solange sie sich auf Tiere und Pflanzen beschränkt und eine mittelbare Schädigung des Menschen ausgeschlossen erscheint. Die Schaffung von Chimären wird allerdings als problematisch bewertet. Der Mensch wird demgegenüber als ein Mischwesen konzeptionalisiert, in dem immanente und transzendente Komponenten (Körper und Seele) zusammenkommen. Der Beginn des Lebens wird generell mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle angesetzt, wobei die Frage nach dem Status der Nidation in der Bewertung dieser Frage weitgehend unentschieden ist. Die Mehrheit der muslimischen Bioethiker geht von einem Modell zunehmender Schutzrechte mit fortschreitendem Wachstum des Ungeborenen aus. Volle Schutzrechte werden mit dem 120. Tag der Schwangerschaft angesetzt, der inzwischen allgemein als der Zeitpunkt der Beseelung gesehen wird.

Mit diesem Zeitpunkt wird die Abtreibung als eine Straftat auf einer Ebene mit der Tötung eines Menschen angesehen. Davor wird die Tat zwar als verwerflich eingestuft, ohne jedoch zu strafrechtlichen Konsequenzen zu führen (s. Kap. VIII.7).

Die Frage von Hirntodkriterium und Organtransplantation wird kontrovers diskutiert. Hierbei spielen insbesondere Gerechtigkeitsfragen eine große Rolle. So wird gefragt, inwieweit der Aufbau eines Systems zur Organtransplantation nicht Ressourcen aus anderen Bereichen wie etwa der Basisgesundheitsversorgung abzieht. Ebenso wird die Gefahr der Entstehung von Organhandel gesehen oder aber dass Ärzte einen Patienten voreilig für tot erklären, um Transplantationen vornehmen zu können. Grundsätzlich kann das auch über den Tod hinaus geltende Gebot der Unversehrtheit des menschlichen Körpers beim Vorliegen einer Notsituation (*darûra*) ausgehebelt werden. Eine solche *darûra* wird dann als gegeben angesehen, wenn durch eine bestimmte Handlung z.B. das Leben eines Menschen gerettet oder gesundheitlich gesehen in seiner Qualität substantiell über einen längeren Zeitraum verbessert werden kann. Vor diesem Hintergrund werden in der Regel auch Lebendspenden für erlaubt erklärt. Kaum diskutiert wurde bislang die Problematik palliativmedizinischer Maßnahmen, die lebensverkürzend wirken können. Sterbehilfe hingegen wird rundheraus abgelehnt (s. Kap. VIII.12).

Literatur

- Antes, Peter (Hg.): Der Islam: Religion, Ethik, Politik. Stuttgart/Berlin/Köln 1991.
- Eich, Thomas (Hg.): Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechts-tradition. Freiburg i. Br. 2008.
- Fakhry, Majid: Ethical Theories in Islam. Leiden 1991.
- Grundmann, Johannes: »Scharia, Hirntod und Organtransplantation: Kontext und Wirkung zweier islamischer Rechtsentscheidungen im Nahen und Mittleren Osten«. In: Orient (Hamburg), 45 (2004), 27–46.
- Hourani, George: Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge 1985.
- Izutsu, Toshihiko: Ethico-Religious Concepts in the Qur'an [1966]. Montreal 2007.
- Reinhart, Kevin: Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought. Albany 1995.
- Sachedina, Abdulaziz: Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application. New York 2009.

Thomas Eich

15. Buddhistische Ethik

Obwohl in den klassischen Texten der buddhistischen Traditionen ethisch-moralischen Leitsätzen eine bedeutende Rolle zukommt, ist der Ausformulierung einer systematischen »buddhistischen Ethik« weniger Aufmerksamkeit gewidmet worden. Dies liegt zum einen daran, dass in den beiden großen buddhistischen Hauptschulen – dem insbesondere in Tibet, der Mongolei, Vietnam, China, Korea und Japan verbreiteten Mahāyāna-Buddhismus und dem in Süd- und Südostasien vorherrschenden Theravāda-Buddhismus – zentrale traditionsübergreifende Institutionen fehlen, die in Fragen der Ethik allgemein verbindliche Antworten formulieren könnten. Neben dieser organisatorischen Besonderheit der Vielfalt der »Buddhisten« ist als ein weiterer Grund des Fehlens einer systematischen Ethik zu nennen, dass die moralischen Handlungsanweisungen hier nicht als unumstößlich einzuhaltende Prinzipien, sondern als Übungsregeln (bzw. Selbstverpflichtungen) angesehen werden. Die philosophisch-religiösen Lehren des Buddhismus gehen von einer leidhaften Welt aus, die von den Menschen in zahllosen Wiedergeburten erfahren wird. Die moralischen Übungsregeln sollen dem Einzelnen ermöglichen, die Anhäufung schlechten Karmas (d.h. sich auf die künftige Wiedergeburt negativ auswirkende »Handlungsenergie«) zu vermeiden, die Erzeugung positiven Karmas hingegen zu befördern. Je nach persönlicher Religiosität, sozialer Stellung, kulturellem Hintergrund und der jeweiligen Schulzugehörigkeit oszillieren die vertretenen Positionen daher zwischen strikter Observanz und liberaler Auslegung der ethisch-moralischen Grundhaltungen. Letztendlich soll durch das sittliche Handeln (und die konzentrativ-meditative Hervorbringung eines heilsamen Geistes sowie durch Weisheit) eine erneute Wiedergeburt verhindert werden, um das Heilsziel, das Nirvāna, zu erreichen.

Will man diese besondere Perspektive auf die Ethik mit einem eigenen Begriff bezeichnen, bietet es sich an, von einer buddhistischen »Täterethik« – im Gegensatz zu einer »Opferethik« – zu sprechen (vgl. Schlieter 2006), da der Einzelne, indem er anderen gegenüber ethisch-moralisch handelt, einen zentralen Nutzen für *sich selbst* zu verwirklichen trachtet, indem, gemäß buddhistischer Auffassung, dieses Handeln die künftige Verbesserung der eigenen Existenz mit sich bringt. Eine weitere wichtige Voraussetzung der buddhistischen Ethik betrifft die Ursachen des menschlichen Leidens. So heißt es in

der ersten der »vier edlen Wahrheiten«, die zu den zentralen Lehren des historischen Buddha gehören: »Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden«. Die Leiden durch Krankheit, insbesondere auch am Lebensende, gehören dem Buddha zufolge also zur menschlichen Existenz dazu. Daraus ergibt sich, dass sich gewisse buddhistische Lehren als Antwort auf genau diese Frage verstehen, nämlich, wie übermäßige Auswirkungen des menschlichen Leidens verhindert werden können.

Nun ist es angesichts der Vielfalt der Fragestellungen im Bereich Angewandter Ethiken – von der Medizinethik über die Sozialethik bis hin zur Tierethik oder Medienethik – nicht möglich, in diesem Überblick über die buddhistische Ethik deren bisherige Antworten in all diesen Bereichen zu skizzieren. Insofern seien zunächst einige Merkmale und Positionen der buddhistischen Ethiken benannt, um diese dann an ausgewählten Beispielen der Angewandten Ethik, vor allem medizinischen Fragen (Haltungen zum Lebensanfang und Lebensende, der Menschenwürde und Personalität), zu konkretisieren.

Ethik im Buddhismus

Buddhistische Ethik ist nur zum geringsten Teil eine Reflexionstheorie der Moral, sondern direkt mit dem Anliegen der Heilswirksamkeit für den Handelnden gekoppelt. Es gibt im Buddhismus kein System einheitlicher ethischer Prinzipien, die im Falle von Konflikten eine klare Prioritätensetzung implizieren. Ethik versteht sich vor allem als Einübung in Sittlichkeit, d. h. als Selbstkultivierung – etwa als Einübung des Mitgefühls mit allen empfindenden Wesen. Eine zentrale Grundlage ist jedoch die in allen buddhistischen Traditionen anzutreffende Selbstverpflichtung des »Nicht-Verletzens«. Es stellt – neben dem Absehen von Diebstahl, Lügen, berauschenden Getränken und geschlechtlichen Ausschweifungen – eines der »fünf Grundgebote der Sittlichkeit« dar und gebietet, vom »Töten lebender Wesen« Abstand zu nehmen. Darunter fällt auch die Selbsttötung, die in vielen Texten als unheilsam erachtet wird. Zur Einschätzung der »Schwere« von Tötungsvergehen, d. h. ob und in welchem Ausmaß sie als »unheilsam« angesehen werden, gehört zu einem die Frage nach der handlungsleitenden Intention, der Handlungsabsicht. Innerhalb des Theravāda wird es zumeist als unmöglich erachtet, im selben Augenblick eine geistige Haltung des »Mitgefühls« (Pali: *mettā*) einzunehmen, und gleichzeitig ein an-

deres lebendes Wesen zu töten (vgl. Gethin 2004). Es gilt, mit anderen Worten, als nicht möglich, ein leidendes Wesen aus Mitleid zu töten, ohne dabei zugleich einer unheilsamen Tötungsabsicht nachzugeben – etwa einem möglicherweise dem Täter selbst verborgenen, uneingestandenem Hass. Auch in Bezug auf die Motivation der Selbsttötung wird – so es nicht ein freiwillig vollzogenes, höheres Selbstopfer darstellt – davon ausgegangen, dass eine solche unheilvolle Motivation vorliegt. Diese Auffassungen haben zum Beispiel zur Folge, dass aus buddhistischer Sicht Ärzte nicht heilvoll handeln (im Sinne der Täterethik), wenn sie bei Patienten eine direkte aktive Sterbehilfe ausführen.

Nach bestimmten Texten des Mahāyāna hingegen ist es möglich, trotz Mitgefühl eine Tötungsabsicht zu fassen und auszuführen, wobei dies allerdings auf ganz bestimmte Ausnahmefälle, ähnlich der in der europäischen Tradition diskutierten Legitimität des sog. Tyrannenmordes, eingegrenzt wird (vgl. Schlieter 2003).

Neben der Evaluation der Intention des Handelnden gibt es einen zweiten Strang in der buddhistischen Ethik, der sich von den Konsequenzen einer Handlung herleitet, die sich der Handelnde vor seiner Tat überlegen soll (vgl. Goodman 2009). Begründet wird dies vor allem vor der folgenden Prämisse: Alle Wesen streben nach Glück und Vermeidung von Leid. Es ist daher wichtig, sich in Gedanken an den Ort des anderen zu versetzen. Niemand wolle ja selbst verletzt werden und dürfe daher auch keinen anderen verletzen. Da alle das gleiche Leid und das gleiche Glück erfahren, soll man sie – wie sich selbst – beschützen (vgl. Harvey 2000; XIV. Dalai Lama 2000). Im Zuge dieser beiden Kriterien (Intention und Konsequenz der Handlung) wird in manchen Texten auch diskutiert, dass es eine Abstufung der Schwere von Vergehen gebe: Im Fall der Tiere als Opfer wiege etwa ein unwillkürliches Töten einer Mücke weniger schwer, als die von langer Hand geplante Tötung eines Elefanten. Im Fall der Tötung eines Menschen sei es hingegen gravierender, einen guten, freigebigen Menschen, einen Mönch oder eine Nonne, oder auch die Eltern, zu töten als einen »bösen Menschen«, der etwa selbst bereits aus niederen Motiven getötet habe. Trotz des Einbezugs aller empfindenden Wesen in ethische Erwägungen ernährt sich nur ein gewisser Teil der Buddhisten vegetarisch. Im Verhaltenskodex der Mönche und Nonnen wird erklärt, dass diese Fleisch essen dürfen, wenn die zur Zubereitung nötigen Tiere nicht extra für sie getötet wurden. Es fällt auf, dass die

buddhistischen ethischen Auffassungen sowohl Merkmale der »Gewissensethik« als auch der »Verantwortungsethik« (Max Weber) tragen. Anders ausgedrückt, lassen sich sowohl Züge einer Prinzipienethik wie auch einer Ethik der Nutzenabwägung (vgl. Goodman 2009) und, in geringerem Masse, auch einer Tugendethik aufweisen (s. Kap. II.8).

Angewandte Ethik im Bereich sozialen und politischen Handelns

Zu den zentralen politischen Ideen des historischen Buddha wird üblicherweise gezählt, dass dieser das im damaligen Indien vorherrschende vier Kasten umgreifende, hierarchische Sozialsystem abgelehnt habe. Genauere Analysen zeigen, dass der Buddha weniger sozialreformerisch oder gar sozialrevolutionär eingestellt war, als vielmehr die Auffassung hochkastiger Brahmanen kritisierte, sich ihren hohen gesellschaftlichen Status lediglich aufgrund ihre Abstammung – und nicht als durch ethisch-moralische Lebensführung »verdient« – zuzuschreiben. Allerdings findet sich auch das Ideal einer Gesellschaftsordnung, die auf buddhistisch legitimierten Wohlfahrtsideen aufbaut: Wahrhaftigkeit und Friedfertigkeit, das Ideal der Gabenspende an Bedürftige, d. h. Arme wie auch Nonnen und Mönche, sowie die Existenz einer funktionierenden Rechtssprechung. Traditionell wird die Sozialethik der buddhistischen Traditionen durch die Idee des »Mitgefühls« mit allen empfindenden Wesen reguliert, die darauf hinausläuft, sich in die Lage anderer hineinzuversetzen und sich soweit als möglich allem verletzenden und schädigenden Verhalten zu enthalten. Dies bedeutete ursprünglich dennoch nicht, sozialreformerisch oder gar sozialrevolutionär die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu ändern, so sie als strukturelle Ursache erkannt werden, die Menschen Leid zufügen.

Die buddhistische Praxis des »Mitgefühls« und der »Gabe« wurde im Vergleich zur christlichen Ethik des aktiven »wohltätigen Mitleids« (lat. *caritas*) passiver verstanden; sie bezieht sich vor allem auf die Identifikation mit Leiderfahrungen anderer. Im Rahmen der wirtschaftlichen wie kulturellen Globalisierung (u. a. als Folgen der Kolonialisierung) kamen buddhistische Gelehrte auch mit christlichen Sozialethiken und politischen Theorien zur Legitimität und Illegitimität von bestimmten Herrschaftsordnungen in Berührung. Einige dieser Gelehrten begründeten einen reformerischen »sozial engagierten Buddhis-

mus«, der heute einen großen Einfluss ausübt. Die politische Ethik des engagierten Buddhismus richtet sich beispielsweise auf soziales Engagement für Benachteiligte, aber auch auf den erweiterten Einbezug der Mitwelt. Spezifisch buddhistisch geprägt erscheint zum einen der Einbezug der Übungspraxis, etwa in der Idee, durch die Änderung alltäglicher Einstellungen den Konsumismus zu begrenzen oder über meditative Einübung ein sozial-empathisches Mitgefühl zu erzeugen. Zentral ist überdies die psychologische Fundierung, im Feld angewandter politischer Ethik immer auch die Motive zu reflektieren, die zu bestimmten ethisch-moralischen Positionen führen. Handlungen, die politischem Fanatismus, unbewusstem Hass oder anderen defizitären Motivationen entspringen, werden generell als unheilsam eingeschätzt.

Haltungen zu Personalität und Menschenwürde

Die buddhistischen Traditionen favorisieren ein Menschenbild, das sich in zentralen Aspekten von der Sicht des Menschen in anderen Traditionen unterscheidet. Ganz entscheidend ist, dass der Mensch nicht als ein individuelles Ich mit einer wesenhaften Identität bestimmt wird. Alles ist in fortwährendem Wandel begriffen. Es gibt nichts, was von der Unbeständigkeit ausgenommen wäre, kein höheres »Selbst« und keine Seele, die irgendwann erlöst würde. Im Gegenteil: Jede Identifikation mit einem vermeintlichen Selbst oder auch nur einzelnen Bestandteilen wie dem Körper oder dem Bewusstsein hat leidhafte Konsequenzen und sollte abgelegt werden. Diese Sicht des »Nicht-Ich« hat weitreichende Folgen für Fragen der Angewandten Ethik. In der »Natur« des Menschen, seiner individuellen körperlichen Konstitution, liegt nach der geläufigen buddhistischen Ansicht keine besondere Würde. Als »Natürlichkeit« des Körpers kann z. B. seine mangelnde Dauerhaftigkeit bzw. Endlichkeit gelten, worin aus buddhistischer Sicht wiederum keine besondere Dignität liegt. Buddhistische Begründungen der zu schützenden »Menschenwürde« bzw. einzufordernder »Menschenrechte« können sich daher nicht auf die »Heiligkeit« des Menschen stützen, dem dadurch Würde innewohnt, ein von Gott gewolltes Geschöpf zu sein, wenn auch in manchen buddhistischen Schulen auf die Buddhanatur verwiesen wird, die auch in der körperlichen Existenz realisiert werden könne. Aus buddhistischer Sicht ist

eine Existenz in Form menschlichen Lebens besonders ›wertvoll‹ (und ›selten‹), weil sie dazu genutzt werden kann, den Heilsweg zu beschreiten bzw. sich letztgültig aus dem leidhaften Zyklus der Wiedergeburten zu befreien. Nur Menschen sind dazu in der Lage, weil sich bei ihnen Freude und Leid in einem bestimmten Verhältnis die Waage halten (vgl. Ratanakul 2004, 297).

Ethische Einstellungen in Bezug auf das Lebensende – Hirntod und Organtransplantation

Für Fragen zum eigenen Tod (bzw. zum Übergang in die nächste Wiedergeburt) ist von Bedeutung, dass der Geisteszustand im Augenblick des Sterbens klar und konzentriert, sowie ohne belastende Einstellungen und Gedanken, d.h. frei von Hass, Sorge und Unruhe sein soll. Eine hochdosierte Gabe von Schmerzmitteln, die diese Klarheit verhindern könnte, wird von intensiv praktizierenden Buddhisten zumeist abgelehnt. Viele Angehörige der Mahāyāna-Traditionen glauben zudem, dass sich das Bewusstseins- oder Lebensprinzip, das wiedergeboren wird, im Prozess des Sterbens nur langsam aus dem Körper zurückzieht (vgl. Lekshe Tsomo 2006). Für sie ist es von Bedeutung, dass auch nach Eintreten der Merkmale des klinischen Todes der Körper eine gewisse Zeit ungestört aufgebahrt bleibt, damit sich das Bewusstsein aus den Lebenskanälen in das Herz zurückziehen kann, von wo aus es den Körper verlässt. Entsprechend stehen sie daher oft der unmittelbaren Organentnahme bzw. Organspende skeptisch gegenüber, da die Hirntodkriterien nicht als allentscheidendes Kriterium für das Lebensende gelten. Da hingegen andererseits zahlreiche Texte das Ideal vollkommener Gebefreudigkeit schildern, wie es von werdenden Buddhas (Bodhisattvas) geübt werden soll, gibt es auch die Auffassung, dass eine Organspende, vor allem dann, wenn sie ein lebender Spender aus Mitgefühl gibt (wie z. B. die Spende eines Organs an einen Verwandten), eine heilskräftige Handlung ist.

In Schulen des ostasiatischen Buddhismus sind Lehren entstanden, die eine universelle Interdependenz und ein allumfassendes In-Beziehung-Stehen betonen. Dies führt dazu, eine ursprüngliche Einheit von ›sich‹ und ›anderen‹ sowie ›Leben‹ und ›Tod‹ herauszustellen. Praktisch-ethische Entscheidungen sollten nach dieser Sichtweise weniger als unverbrüchlicher Ausdruck einer autonom agierenden, für sich

entscheidenden Person wahrgenommen werden. Die Beziehungen einer sterbenden Person zu anderen, die dieser nahestehen, seien zu beachten; Entscheidungen werden, wenn möglich, im Verbund mit den Nahestehenden getroffen (Familienzustimmung).

Ethische Haltungen zum Lebensanfang

Nach der traditionellen Sichtweise entsteht ein neues menschliches Lebewesen, wenn drei Bedingungen zusammenkommen: Es muss ein geschlechtlicher Zeugungsakt während der fruchtbaren Zeit der Frau geschehen, währenddessen ein – durch sein Karma angetriebenes – wiedergeburtstberechtigtes Bewusstseinsprinzip bereitsteht. Entsprechend dieser Beschreibung wird in den klassischen Texten praktisch aller Traditionen ein ›Konzeptionalismus‹ vertreten, nach welchem menschliches Leben im Augenblick der Empfängnis entsteht. Von der Ethik des ›Nicht-Verletzens‹ aus gesehen wird daher in diesen Texten eine negative Einschätzung gegenüber der Abtreibung bekundet. Bereits unmittelbar nach der Verschmelzung sei von einem neuen Lebewesen auszugehen; eine Abtreibung sei daher ein Tötungsakt. Andererseits kommt hier wieder das oben genannte Charakteristikum buddhistischer Ethik zum Zuge, dass jeder Handelnde für sich entscheidet, inwieweit er der normativen Vorgabe der Übungsregel entsprechen möchte. In gewissen buddhistisch geprägten Ländern ist die Abtreibungsquote relativ hoch, was darauf verweist, dass hier offenbar vielfach Kompromisse eingegangen werden (s. Kap. VIII.7).

Stellungnahmen zeitgenössischer Buddhisten verweisen aber darauf, dass die traditionelle Beschreibung des Lebensanfangs unzeitgemäß sei. Da es ja keinen Schöpfergott gebe, der den Menschen auf diese Fortpflanzungsform festgelegt habe, müsse die menschliche Reproduktion nicht notwendig nur auf die beschriebene Weise stattfinden. Insofern teilen viele Buddhisten, und insbesondere jene, die in modernen, städtischen Kontexten leben, die Auffassung, dass in den Anwendungen der künstlichen Befruchtung oder der Leihmutterchaft keine grundlegenden ethischen Probleme liegen, solange diese Anwendungen nicht mit Leid für einen der Beteiligten einhergehe. Auch das mögliche reproduktive Klonen sei, solange diese Bedingung erfüllt sei, nicht grundsätzlich problematisch. Jedoch müsse hier, wie auch bei anderen Fragen, immer im Blick gehalten werden, ob das betroffene Lebewesen sich auch unbelastet von dieser Herkunft mit ausgeglichener Psyche entfalten könne.

Gespaltener sind die ethischen Einschätzungen in Bezug auf reproduktionsmedizinische Techniken und Eingriffe, die damit einhergehen, dass Embryonen – die ja für viele Buddhisten als Lebewesen gelten – getötet werden (s. Kap. VIII.8). Eine Güterabwägung, die argumentiert, dass für höhere Ziele wie die Entwicklung von Therapien für verbreitete Krankheiten wie Alzheimer, Parkinson etc. Embryonen geopfert werden dürften, erachten viele Buddhisten, die sich mit Fragen der Angewandten Ethik befassen, für nicht legitim.

Literatur

- Dalai Lama XIV: Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit. Bergisch Gladbach 2000.
- Gethin, Rupert M.L.: »Can Killing A Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries«. In: Journal of Buddhist Ethics 11 (2004), 167–202.
- Goodman, Charles: Consequences of Compassion. An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics. New York 2009.
- Harvey, Peter: An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values, and Issues. Cambridge 2000.
- Keown, Damien: Buddhism & Bioethics. Houndmills, Basingstoke/Hampshire 2001.
- : Buddhist Ethics. A Very Short Introduction. Oxford 2005.
- Ratanakul, Pinit: Bioethics and Buddhism. Bangkok 2004.
- Schlieter, Jens: »Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Buddhismus«. In: Silke Schicktanz/Christof Tannert/Peter Wiedemann (Hg.): Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven. Frankfurt a. M./New York 2003a, 132–159.
- : »Tyrannenmord als Konfliktlösungsmodell? Zur Rechtfertigung der Ermordung des »antibuddhistischen« Königs Langdarma in tibetisch-buddhistischen Quellen«. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003b), 167–183.
- : »Freigebigkeit« (dāna) und Selbstopfer als Modell für »Embryonenopfer«? Zum buddhistischen Einfluß auf bioethische Diskurse in Südostasien«. In: Thomas Eich/Thomas S. Hoffmann (Hg.): Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive. Freiburg i. Br. 2006, 107–124.
- Stratmann, Birgit (Hg.): Genügsamkeit und Nichtverletzen: Natur und spirituelle Entwicklung im tibetischen Buddhismus. Mit Beiträgen von Geshe Thubten Ngawang und dem XVI. Dalai Lama. Freiburg i. Br. 1995.
- Tsomo, Karma Lekshe: Into the Jaws of Yama, Lord of Death: Buddhism, Bioethics, and Death. Albany 2006.

Jens Schlieter

16. Chinesische Ethik

»Was soll ich tun?« – diese ethische Grundfrage zieht sich als roter Faden durch die chinesische Geistesgeschichte. Sie wird durch Theorien und Methoden praktischer Erkenntnis konkretisiert und durch vielfältige Ansichten zur Natur des Menschen, des Staates und der Welt ergänzt. Vielstimmige Ansätze der politischen Philosophie, der Ethik, der moralischen Anthropologie, die metaphysische Rückversicherung praktischer Ordnungssysteme, orthopraktische Lehren und normative Schulen bilden ein Konglomerat philosophisch interessanter Phänotypen, die der »angewandten Ethik« zugerechnet werden können. Diese verteilen sich über ein breites dogmatisches Spektrum – vom rechts-positivistischen »Legalismus« (*fajia*) über die Schule der Gelehrten (*rujia*, »Konfuzianer«), Utilitaristen, Hedonisten und Logiker bis zum philosophischen Daoismus (*daoja*) reicht die Vielfalt der wichtigsten Systeme schon im Altertum (Schleichert/Roetz 2009).

Entstehungsgeschichte

Der Daoismus entwickelte als eine der »Hundert Philosophenschulen« während der Zeit der Streitenden Reiche (5.–3. Jh. v. Chr.) das »Dao« (alltagssprachlich »Weg« oder »Methode«) zum programmatischen Leitbegriff. Die exklusive ontologische Emphase des Daoismus unterscheidet das »Dao« von seiner spezifisch praktischen Bedeutung im Konfuzianismus: Es ist: aller Zivilisation, aller Sprachlichkeit und allem Verbindlichen vorgängiges, zugleich omnipräsentes normatives Urprinzip und Kraft. Als Inbegriff des Übermenschlichen verschmilzt das Dao Natur und Praxis (Chang 1982). Mit dem Dao wird ein dynamisch-invarianter normativer Bereich postuliert, in dem menschliche Maßstäbe und jegliches Zweck-Denken aufgehoben sind. Das »natürliche« Sein geht seinen beständigen Gang (*chang*). Der Mensch kann sich in seinem Handeln nur auf dessen Weg einlassen, es aber weder beeinflussen noch rational einholen. Entsprechend problematisch ist der Handlungsbegriff: Die Maxime des Nicht-Eingreifens (*wuwei*) erlaubt keinen zweckgerichteten, gestaltenden Eingriff. Diese Konstellation inspiriert absurde dialektische Rhetorik und paradoxe Strategien, so die der Gewinnung der Macht aus Schwäche und der Destruktivität guten Wollens. Diese Methode der Selbstaufhebung ging später in die Synthese des Zen-Buddhismus mit ein.

Im Konfuzianismus bedeutet ›Dao‹ den idealen ›rechten Weg‹ der Ethik. Die auf ›Meister Kong‹ (Konfuzius, 551–479 v. Chr.) zurückgehende und von Menzius (Mengzi, ca. 370–280 v. Chr.) und Xunzi (ca. 310–230 v. Chr.) weiter ausgearbeitete konfuzianische Lehre setzt bei der Erfahrung einer Herrschaft an, die unfähig ist eine gerechte Ordnung herzustellen und somit als illegitim gilt. Die Praxis hat sich aktiv gestaltend am ›Guten‹ (*shan*) zu orientieren und weder an der von den Legisten favorisierten Machtpragmatik noch am ›Selbstlauf‹ der Daoisten. Es bestehen jedoch Berührungspunkte und Schnittmengen zwischen diesen Schulen.

Für den Konfuzianismus gilt die soziale Umwelt, beginnend mit der Familie, als Initiationsraum moralischer und sozialer Erfahrung. Praktisches Wissen und Kompetenz werden dort eingeübt und durch Prozesse der Selbstkultivierung in immer größeren praktischen Räumen ausgeweitet bis hin zur Kompetenz des Weltbürgers. Der ›Edle‹ (*junzi*) ist die Verkörperung der erfolgreichen Synergie von Wollen, Sollen, Können und – nach Maßgabe der Umstände, idealer Weise auch des Erfolges.

Soziale und staatliche Gemeinschaften finden ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in der Erfüllung einer am ›rechten Weg‹ (*dao*) orientierten Ordnung. Eine solche gründet sich auf Menschlichkeit (*ren*) und Gerechtigkeit (*yi*) und das Funktionieren sozialer Beziehungen. Sie wird durch rituelle Gemeinschaftshandlungen und Kodizes (*li*) verstärkt und in meritokratisch-hierarchischen Strukturen von Macht und Ämtern organisiert. »Die Grundlage der geordneten Welt ist der geordnete Staat, die Grundlage des Staates die geordnete Familie, und die Grundlage der Familie der kultivierte Einzelne« (Mengzi 4a5). Die Praxis steht im Dienst der moralischen Möglichkeit des Menschseins. Eine gerechte Ordnung erwächst aus der Kooperation wesentlich ungleicher Akteure, deren individuelle Ausstattung jedermann guten Nutzen bringen kann.

Die Goldene Regel ist ein prozeduraler Maßstab ethischer Charakterentwicklung, die durch Selbstprüfung, Kritik, Rehabilitation und Anpassung gemäß der aktuellen Rollenanforderungen in komplexen interpersonalen Beziehungen verläuft. Der Konfuzianismus denkt von der persönlichen Moralität her: Begriffe wie ›Pflicht‹ und ›Schuldigkeit‹ gehen der Normativität von Institutionen, Recht und Objektivität voraus, verweisen jedoch systematisch auf diese. Mit seiner spontanen moralischen Disposition (*xing*) trägt jeder Mensch eine ›Würde‹ (*gui*) in sich, die er im Handeln selbst zu bewahren hat (Mengzi

6a17; vgl. Roetz 1992; Wegmann u.a 2001). Die Maxime lautet: »dem Dao zu folgen und nicht dem Fürsten« (Xunzi 13 u. 29; s. Kap. VIII. 2).

Normative Leitbegriffe werden als abstrakte Prinzipien und auch als Tugenden formuliert. Dies drückt den einheitsstiftenden Charakter des ›Roten Fadens‹ aus, welcher die gesamte Ethik durchdringt: Perspektivenwechsel leiten die empathische Reziprozität (*shu*) zur Würdigung des anderen und zur Orientierung des Einzelnen, namentlich in Situationen von Normen- oder Loyalitätskonflikten. Diese moralische Anthropologie geht auf Säkularisierungsprozesse zurück, die im Prinzip eine Pluralität orthopraktischer Lebensentwürfe toleriert. Hier schließen hybride Vorbilder an – wichtige Literaten, Politiker und Philosophen verstehen sich zum Beispiel als Konfuzianer und Christen.

Der Legalismus (auch Legismus) hat sich seit dem 6. Jahrhundert v.Chr. entwickelt und wurde besonders durch Han Fei (280–233 v.Chr.) systematisiert. Er vertritt ein strikt technizistisches Ordnungsmodell, das an der institutionellen Regelung, dem berechnenden Selbstinteresse der Beteiligten und der Selbstbehauptung des Systems statt an der Person, der Moral und dem öffentlichen Wohl orientiert ist. Seine ursprüngliche Stoßrichtung ist die Durchsetzung des zentralistischen Verwaltungsstaates gegen den politischen Feudalismus. Persönliche Loyalitäten, insbesondere familiäre Strukturen, stehen der gut funktionierenden Praxis entgegen. Der Mensch geht in seiner Rollenfunktion auf, Machbarkeit und Staatsräson bestimmen die Kriterien des Tunlichen (*ke*). Anthropologische Grundannahme ist die Bestimmung interpersonalen Transaktionen durch Kalkül (*ji*). Dementsprechend ruht das Regieren auf drei rationalen Säulen: Drohpotential durch Machtstellung (*shi*), Kontrolle durch Herrschaftstechnik (*shu*) und Belohnung und Strafe (*fa*). Der Angelpunkt dieses Systems ist das Selbstinteresse. Herrscher und Untertan müssen sich darauf verstehen, »nicht menschlich« bzw. »nicht loyal« zu sein (Hanfeizi 2007, 35; Liao 1939); für die »klügste Regierung« gilt es, »sich auf Methoden zu stützen statt auf Menschen« (Hanfeizi 2007, 55; Liao 1939). Sie überlässt den Apparat weitgehend sich selbst: Die legistische Konzeption von Herrschaft ähnelt formal dem daoistischen Ideal des Nichteingreifens (*wuwei*), behält sich jedoch drastische Korrekturmaßnahmen vor (Fu 1996).

Entwicklung

Die Auseinandersetzung mit dem seit dem 3. Jahrhundert aus Indien aufgenommenen Buddhismus verbreiterte und vertiefte die konzeptionelle Basis und belebte das Geistesleben. Diese Debatten schlugen sich in vielfältigen, bedeutenden Schriften und Diskussionen zur praktischen Philosophie und Angewandten Ethik nieder. Namentlich die Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Buddhismus befruchtete die Versuche, die Grundlagen richtigen Denkens, der Daseinsdeutung und des guten Handelns umfassend theoretisch-systematisch zu ordnen; wobei der Buddhismus als philosophischer Weg (insbesondere in Verbindung mit bestimmten Elementen des Konfuzianismus und des Daoismus) akkulturiert wurde, ohne dass seine gesellschaftlichen Forderungen (Relativierung weltlicher bzw. familiärer Bande und Autoritäten) breitere Akzeptanz gefunden hätten. Ein nachhaltig wirksames Ergebnis dieser Auseinandersetzung war, neben der Entstehung des daoistisch-buddhistischen Hybrids des Zen (Chan), die Neuinterpretation des ›Neo-Konfuzianismus‹ nach Zhu Xi (1130–1200). Dessen Lehrkodex bildete den Stoff der staatsorthodoxen Ideologie, nach der China nominell bis zum Ende des Kaiserreiches 1911 weltanschaulich geordnet und legitimiert wurde. Bis dahin bleibt das ›äußere Königtum bei innerer Vollkommenheit‹ (›*nei sheng wai wang*‹) das unerreichte Ideal des Konfuzianismus, das immer wiederkehrende Problem bleibt die Verteidigung von Freiheitsräumen gegen die Despotie.

Chinas zweite große Auseinandersetzung mit einer als überwiegend philosophisch fremd empfundenen Kulturwelt hat im 19. Jahrhundert begonnen und ist derzeit noch im vollen Gange – China sucht in Auseinandersetzung mit den dominierenden Kulturen Europas und Nordamerikas sowie mit den Philosophien des deutschen Idealismus und des Utilitarismus, Wege für den Umgang mit der globalisierten Moderne (Osterhammel 2009). Beide Großregionen, China und die westliche Welt, teilen zentrale Herausforderungen der Menschheitsentwicklung (Sozialer Wandel, Industrialisierung, Technisierung, Marktwirtschaft, Diplomatie, Recht und neuerdings: der Einzug von Informations- und Biotechnologie). Sowohl historische und politische als auch sozio-ökonomische und kulturelle Rahmenbedingungen verlangen nach differenzierten Analysen der Situation, in der die Themen der Angewandten Ethik sich jeweils institutionell und strukturell darstellen und die ggf. zu vergleichen sind.

Die ersten beiden Phasen dieser Auseinandersetzung, insbesondere zwischen ca. 1860 und 1930, waren auf der chinesischen Seite geprägt von einer Spannung zwischen Faszination, Frustration und Ablehnung: Vor allem die technologisch-pragmatischen Kompetenzen ›des Westens‹, die gerüstet mit den Instrumenten des Rechts, der Diplomatie und der Schwerindustrie, geostrategische Interessen verfolgten und zuweilen mit kultureller Emphase philosophisch unterfütterten, bedeuteten eine umfassende Herausforderung. Insbesondere diejenigen Schulen, deren Ansätze sich von den etablierten chinesischen Philosophien unterschieden und zugleich Orientierung in der Modernisierung versprachen, wurden aufgenommen. Während in Europa eine teils schwärmerische, teils diskriminierende Auseinandersetzung mit der vermeintlich ›fernöstlichen Weisheit‹ vorherrschte, erhofften sich die konservativen Befürworter von Modernisierungsbemühungen und Reformen Chinas eine Absicherung und Weiterentwicklung durch die Schulen des deutschen Idealismus (insbesondere Kant und Hegel) sowie durch pragmatische Ansätze (Dewey). Das Interesse an deren ethischen Theorien trat hinter der Nutzbarkeit technischer, strategischer und naturwissenschaftlicher Konzepte zurück; auch logisch-analytische Philosophie (Russell) wurde stark rezipiert.

Mit dem Ende der kanonischen Bildungs-Orthodoxie am Ende des 19. Jahrhunderts entstand sowohl der Bedarf als auch der Raum für Experimente mit der Anwendung ›westlicher‹ Ethik auf chinesische Kulturbedingungen und vielfältige Hybridbildungen. In den 1920er Jahren wurde ein Dialog mit der Existenzphilosophie geführt (Chang und Eucken 1922); in der Konzeption von Wissenschaft, Recht, Medizin, Pädagogik und politischem Denken bestanden starke Verbindungen zu Deutschland (Harnisch 1999). Der ›Moderne Neo-Konfuzianismus‹ formulierte am deutlichsten das Programm einer Integration von Demokratie und Wissenschaft in das konfuzianische System (Zhang et al. 1958). Das Potential der ›chinesischen Ethik‹ zu dieser Zeit wurde am klarsten von Albert Schweitzer erkannt (Schweitzer 2002).

Die grobe Einteilung der Kompetenzerwartung in Ost und West hat sich im Grundsatz bis heute durchgehalten, wenn auch unter stark veränderten Voraussetzungen. Die internationale Rezeption ethisch-praktischer Schulen aus China ist vielfältig. In den USA und Großbritannien werden hauptsächlich pragmatische und utilitaristische Elemente als Korrektiv der maoistischen Ideologie rezipiert und teilweise mit holistisch-säkularen Interpretationen der

chinesischen Geistesgeschichte verbunden (de Bary 1983; Fingarette 1974). Demgegenüber dominierte in Frankreich eine postmodern inspirierte neo-romantische Auslegung der Klassiker, vor allem des Daoismus, aber auch eine das Magisch-Ritualistische betonende, ästhetisierende Rekonstruktion der praktischen Lehren des Konfuzianismus (François Jullien). In Deutschland bemüht sich eine diskurs-ethische orientierte Strömung der Sinologie um eine hermeneutische Auslegung und um theoretische Brückenschläge in die Moderne (Roetz 1992).

Gegenwart

Seit den 1970er Jahren bis Ende des 20. Jahrhunderts dominierte ein auf beiden Seiten politisch motivierter Streit um den ethischen Kulturrelativismus. In China verlief dieser vor dem zweifachen Hintergrund der tiefgreifenden ideologischen Diskreditierung des Maoismus sowie des Bedürfnisses nach Einheit stiftenden Leitideologien und Sozialtechniken. Während der Phase des postkolonialen wirtschaftlichen Aufschwungs der sogenannten Tigerstaaten in Ostasien wurde ein an Max Weber orientiertes ›protestantisches‹ Ethos ›asiatischer Werte‹ beschworen. Hauptsächlich anhand der Frage der Menschenrechte und der Legitimität politischer Systeme wurden einander widersprechende ethische Kulturen postuliert – gleichwohl ohne die Haltbarkeit dieser Beschreibung gründlich zu prüfen (Osiander/Döring 1999). Dieser Umstand behindert auch die Entwicklung eines Polylogs in den Bereichsethiken. Die systematisch zentrale Bedeutung der Menschenrechte wird daher häufig auf politische oder kulturelle Aspekte verkürzt, so dass entsprechende ethisch-konzeptuelle Potentiale auf chinesischer Seite in ihrer Entwicklung behindert werden.

Insbesondere in der – im Unterschied zur Medizinethik, die mit den Fragen des Gesundheitswesens befasst ist – international orientierten Bioethik bemüht sich China um ein eigenständiges kulturelles Profil unter dem Leitgedanken eines sozial unschädlichen Fortschritts (Döring 2004 und 2008). Wissenschaftsethik und Technologiefolgenabschätzung suchen Anschluss an den fachlichen Stand (Li/Poser 2008). Chinas Wirtschaftsethik entwickelt sich im internationalen Raum und zeigt kultur- und politisch kritisches Potential (Lu/Enderle 2006). In all diesen Debatten spielen Menschenrechte (z. B. in der Anerkennung der Pflicht zur Achtung der Integrität und Würde des Menschen) eine erkennbare Rolle,

wenngleich diese nicht immer expliziert oder konsequent ausgearbeitet wird.

Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts findet eine eklektische, staatlich geförderte Renaissance klassischer Schulen statt, vor allem des Konfuzianismus. Deren kontroverser Leitgedanke, die ›Harmonie‹ (*hejie*), wird als integratives Ordnungsprinzip inszeniert. Ein direkter Einfluss der chinesischen Ethiktradition auf die heutige Entwicklung ist schwer zu benennen. Zum einen ist eine regelrechte Neuerfindung des chinesischen Kulturverständnisses im Gange, wobei bildungssoziologische Faktoren eine wichtige Rolle spielen. Zum anderen stehen pragmatische Zwänge der laufenden nachholenden Modernisierung und des Aufbaus effizienter Verwaltungs- und Governance-Systeme auf dem Programm. Die Grundfragen und Grundkonstellationen insbesondere des Konfuzianismus im Verhältnis zu Wissenschaft, Demokratie und Pluralismus bleiben eher programmatisch als dogmatisch. Diese qualifizierte innere Offenheit zeichnet den Konfuzianismus aus, aber auch Daoismus und Buddhismus.

Bestimmend für das heutige China ist allerdings weiterhin ein dirigistisch-elitäres politisches Ordnungsverständnis. Es legt Entwicklungen in Richtung ›Governance‹ und ›Deliberative Authoritarianism‹ nahe, weniger zur Demokratie im europäischen Verständnis. In der Angewandten Ethik steht, wie in der übergeordneten Frage des Menschenrechts, eine diskursive Auseinandersetzung zwischen China und Europa weiterhin aus. Die Frage »Was soll ich tun?« steht also weiterhin im Zentrum der ethischen Debatte – in und mit China.

Literatur

- Bary, William Th. de: The Liberal Tradition in China. Hong Kong 1983.
- Chang, Carsun/Eucken, Rudolf: Das Lebensproblem in China und in Europa. Whitefish 1922 (Nachdruck 2010).
- Chang Tsung-tung: Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-tzu. Frankfurt a. M. 1982.
- Döring, Ole: Chinas Bioethik verstehen. Hamburg 2004.
- (Hg.): Contemporary Chinese Thought. Number 2 (Winter 2007–8), Armonk 2008.
- Fingarette, Herbert: Confucius. The Secular as Sacred. New York 1974.
- Fu Zhengyuan: China's Legalists: The Earliest Totalitarians and their Art of Ruling. Armonk 1996.
- Hanfeizi: Die Kunst der Staatsführung: die Schriften des chinesischen Meisters Han Fei. Übers. von Wilmar Mögling. Köln 2007.
- Harnisch, Thomas: Chinesische Studenten in Deutschland, Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Nr. 300. Hamburg 1999.

- Li Wenchao/Poser, Hans (Hg.): *The Ethics of Today's Science and Technology. A German-Chinese Approach*. Münster 2008.
- Liao, W.K. (Übers.): *The Complete Works of Han Fei Tzu*, 2 Bde (1939–59). London 1939.
- Lu Xiaohu/Enderle, Georges (Hg.): *Developing Business Ethics in China*. New York 2006.
- Osiander, Anja/Döring, Ole: *Zur Modernisierung der Ostasienforschung: Konzepte, Strukturen, Empfehlungen*. Hamburg 1999.
- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München 2009.
- Roetz, Heiner: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*. Frankfurt a. M. 1992.
- : »China, politische Philosophie«. In: Stefan Gosepath/Wilfried Hinsch/Beate Rössler (Hg.): *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berlin 2008, Bd. 1, 178–184.
- Schleichert, Hubert/Roetz, Heiner: *Klassische chinesische Philosophie: Eine Einführung*. Frankfurt a. M. 2009.
- Schweitzer, Albert: *Geschichte des chinesischen Denkens, Werke aus dem Nachlaß*. München 2002.
- Wegmann, Konrad/Ommerborn, Wolfgang/Roetz, Heiner (Hg.): *Menschenrechte: Rechte und Pflichten in Ost und West*. Münster 2001.
- Zhang Junmai/Xie Yuwei/Xu Fuguan/Mou Zongsan/Tang Junyi: »Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture«. In: T'ang Chun-I (Hg.): *Essays on Chinese Philosophy and Culture*. Taipei 1958.

Ole Döring

III. Anwendungsübergreifende Gesichtspunkte

1. Personalität

Bedeutung der Debatte um Person und Personalität in der Angewandten Ethik

›Person‹ und ›Personalität‹ sind in der Angewandten Ethik, insbesondere in der Bioethik der letzten Jahrzehnte aus mehreren Gründen zu Schlüsselbegriffen geworden. In dem Streit um die Bedingungen, die ein Wesen erfüllen muss, um Personalität zugesprochen zu bekommen, kulminieren eine Reihe von oftmals stark emotionalisierten Auseinandersetzungen um den moralischen und rechtlichen Status von Grenzfällen (›marginal cases‹, vgl. Pluhar 1987) innerhalb und außerhalb der Sphäre des Menschen: auf der einen Seite menschliche Embryonen und Föten, ohne Großhirn geborene Menschen (Anenzephalie), schwer geistig Behinderte, irreversibel bewusstseinsunfähige Menschen, Hirntote; auf der anderen Seite Angehörige anderer biologischer Gattungen mit dem Menschen nahekommenden kognitiven und emotionalen Fähigkeiten wie Menschenaffen und Meeressäuger sowie mögliche in Zukunft verfügbare bewusstseinsfähige Maschinen.

Diese Auseinandersetzung verschärft sich dadurch, dass diametral entgegengesetzte Ethikansätze den Personenbegriff an zentraler Stelle ins Spiel bringen, diesen jedoch zum Ausgangspunkt sehr verschiedener normativer Positionen machen (vgl. etwa Spaemann 1991; 1996 und Singer 1994, Kap. 4). Möglich wird diese paradoxe Stellung des Personenbegriffs durch die ausgeprägte semantische Uneindeutigkeit des Begriffsfelds Person/Personalität/Personenstatus und die Vielfalt der Bedeutungen und Funktionen, die dem Personenbegriff in der Tradition der Philosophie zugewiesen worden sind. Unter anderem aus diesem Grund ist die Tauglichkeit dieses Begriffs zur Begründung bioethischer Normen von verschiedenen Autoren in Zweifel gezogen worden (vgl. Birnbacher 1997; Beauchamp 1999; Gordijn 1999). Sie befürchten, dass dieser Begriff eine dogmatische Verhärtung der Standpunkte begünstigt und differenzierte Antworten verhindert. Darüber hinaus sehen sie die Fundierung von konkreten moralischen Normen in der Zuschreibung von Personalität mit dem methodischen Problem konfron-

tiert, dass – ähnlich wie vielfach beim Begriff ›Menschenwürde‹ – über die Frage, wem Personalität zukommt, so gestritten wird, als handle es sich um eine Frage der adäquaten Beschreibung, während gleichzeitig aus den jeweils vorgeschlagenen Beschreibungen weitreichende bewertende und normierende Aussagen abgeleitet werden.

Personalität als ›dichter‹ Begriff

Der Begriff der Personalität wird in der Angewandten Ethik ganz überwiegend als ein ›dichter‹ Begriff (*thick concept*) gebraucht. d. h. als ein Begriff mit sowohl beschreibendem als auch evaluativem und/oder präskriptivem Inhalt. Dass ein Wesen eine Person ist (Personalität besitzt), wird üblicherweise so gemeint und verstanden, dass dieses Wesen damit als ein Wesen mit bestimmten manifesten und/oder dispositionalen Eigenschaften charakterisiert wird, dem gleichzeitig ein bestimmter Wert zugesprochen und das als Träger bestimmter *legitimer Ansprüche* qualifiziert wird. Dabei wird unterstellt, dass dieser Wert und dieser moralische oder rechtliche Status ihm nicht aufgrund von irgendwelchen weiteren Prinzipien, sondern unmittelbar aufgrund der beschriebenen Eigenschaften zukommen.

Damit unterscheidet sich der ethische Personenbegriff deutlich von dem alltagssprachlichen wie auch dem rechtlichen Begriff. In der Alltagssprache wird der Begriff der Person überwiegend ohne alle normativen oder evaluativen Komponenten verstanden und bedeutet dasselbe wie ›Mensch‹ oder ›menschliches Individuum‹. Auf diesen Alltagsbegriff zielt etwa Strawsons Analyse des Personenbegriffs im Rahmen seiner ›deskriptiven Metaphysik‹ (vgl. Strawson 1972, Kap. 3). Ein deskriptiver Personenbegriff wird zumeist auch im Kontext des philosophischen Problems der diachronen und synchronen ›Personenidentität‹ unterstellt, wenn gefragt wird, um wie viele Personen es sich im Fall einer sogenannten ›multiplen Persönlichkeit‹ handelt oder wie weit ein schwer dementer Patient dieselbe Person ist, die er in gesunden Tagen war (vgl. Quante 2002, Kap. 1). Im Recht dagegen wird ›Person‹ gemeinhin in einem rein normativen Sinn verstanden,

d. h. so, dass auch eine Körperschaft, Firma oder sogar eine Vermögensmasse eine ›juristische‹ Person sein kann, solange sie bestimmte rechtliche Kriterien erfüllt. In der Bioethik wird ein derartiger rein normativer Begriff allerdings nur von wenigen Autoren vertreten (vgl. aber Sapontzis 1993, 412). Rein normative Bestimmungen des Personenbegriffs lassen offen, welche Art von Wesen Personen sind. Die Tatsache, dass Personen überwiegend Menschen sind, ist im Rahmen dieser Konzeptionen ein kontingentes Faktum.

Die Verknüpfung des Begriffs ›Person‹ mit bestimmten Rechtsansprüchen ist für den in der Angewandten Ethik überwiegend verwendeten ›dichten‹ Begriff der Person eine semantische oder begriffologische Verknüpfung – im Unterschied zu der nur pragmatischen oder rhetorischen Verknüpfung bei anderen Begriffen, die zur Begründung solcher Rechte des öfteren herangezogen werden, etwa ›Mensch‹ oder ›Leben‹. Zwar impliziert auch der, der behauptet, dass der menschliche Embryo oder Fötus ein *Mensch* sei, gewöhnlich nicht nur, dass es sich beim menschlichen Embryo und Fötus um ein zur biologischen Gattung *homo sapiens* gehörendes Wesen handelt, sondern dass diesem bestimmte Rechte, insbesondere ein Recht auf Leben zukommt. Wenn das Bundesverfassungsgerichts in seinem Urteil zur Fristenlösung vom 28. Mai 1993 feststellt, dass sich das »Ungeborene [...] nicht zum Menschen, sondern als Mensch« entwickelt, möchte es damit offensichtlich nicht nur die deskriptive Aussage treffen, dass der Embryo von Anfang an Mensch ist, d. h. die biologischen Merkmale eines Menschen besitzt, sondern zugleich die normative Aussage, dass dem menschlichen Embryo deshalb, weil er sich *als* Mensch und nicht nur als Vorstufe *zum* Menschen entwickelt, ein Lebensrecht zukommt. Auch wer die Frage nach dem ›Beginn des menschlichen Lebens‹ stellt, erwartet von der Antwort zumeist eine Antwort auf die Frage nach dem Beginn des *Lebensrechts*. In diesen Fällen ist die Verknüpfung zwischen deskriptiven und normativen Bedeutungsanteilen aber eher nur eine pragmatische Kopplung. Einem Menschen oder menschlichen Wesen das Lebensrecht abzuspochen, mag ethisch falsch sein; es ist aber nicht begriffslogisch falsch – in dem Sinne falsch, in dem es falsch ist, einer *Person* das Lebensrecht abzuspochen (s. Kap. VIII.8).

Auch über zwei weitere – in ihren Konsequenzen weitreichende – Eigentümlichkeiten des Personenbegriffs besteht in der philosophischen Diskussion weitgehend Einigkeit: (1) dass Personalität ein Alles-oder-Nichts-Begriff ist, der keine Abstufungen zu-

lässt (weiter unten wird allerdings eine Position diskutiert werden, die dies bestreitet), und (2) dass der Personenstatus an den Besitz bestimmter kognitiver Fähigkeiten, darunter vor allem die Vernunftfähigkeit geknüpft ist. Personalität kommt einem Wesen nur entweder ganz oder gar nicht zu. Es mag zwar sein, dass ein Wesen nach dem einen Personenbegriff Person und nach einem anderen Nicht-Person ist. Es ist jedoch ausgeschlossen, dass es nach ein und demselben Begriff Personalität in einem bestimmten eingeschränkten Ausmaß besitzt. Unkontrovers ist auch die dominierende Bedeutung kognitiver Fähigkeiten für den Personenstatus. Getreu der klassischen Definition der Person durch Boethius: »Persona est naturae rationalis individua substantia« (Person ist die individuelle Substanz der vernünftigen bzw. vernunftfähigen Natur) sehen nahezu alle Personentheoretiker den Personenstatus an eine mehr oder weniger anspruchsvoll verstandene Vernunftfähigkeit geknüpft, wobei für manche die für die Person kennzeichnende Vernunftfähigkeit ausschließlich kognitiv, für andere zusätzlich auch moralisch bestimmt ist.

Das Spektrum der Personenbegriffe

Trotz dieser Übereinstimmungen herrscht in der Angewandten Ethik ein tiefgreifender Dissens darüber, welche Wesen als Träger von Personalität in Frage kommen. Dieser Dissens betrifft drei Dimensionen: (1) die Art und Zahl der für Personalität geforderten Fähigkeiten; (2) das Ausmaß, in dem diese Fähigkeiten bei einem Wesen realisiert sind; (3) die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit diese Fähigkeiten als realisiert gelten können.

Die nächstliegende, aber am wenigsten ausschlaggebende Quelle der Divergenzen in den verschiedenen Personenbegriffen ist die Verschiedenheiten in den *inhaltlichen* Bedingungen für den Besitz des Personenstatus. Diese lassen sich einerseits den kognitiven, andererseits den moralischen Fähigkeiten zuordnen und sich in Gestalt von zwei aufsteigenden Hierarchien darstellen:

A. Kognitive Fähigkeiten:

1. Intentionalität, Fähigkeit zu Urteilen
2. Zeitliche Transzendenz der Gegenwart (Zukunftsbewusstsein/Erinnerungsfähigkeit)
3. Rationale Verhaltenssteuerung
4. Selbstbewusstsein, Ichbewusstsein
5. Selbstdistanz, Präferenzen zweiter Stufe

B. Moralische Fähigkeiten

1. Autonomie, Selbstbestimmung
2. Moralität, Moralfähigkeit
3. Fähigkeit zur Übernahme von Verpflichtungen
4. Fähigkeit zur kritischen Selbstbewertung

In der Mehrzahl der Personenkonzeptionen stehen die jeweils geforderten Bedingungen nicht allein, sondern werden mit anderen »gebündelt«, so etwa die Merkmale A1 und A2 bei John Locke und Peter Singer, die Bedingungen A3, A4 und B4 bei G.W.F. Hegel und Daniel Dennett. Da sich alle aufgeführten Merkmale abstufen lassen, unterscheiden sich die verschiedenen Konzeptionen zusätzlich darin, an welchem Punkt der Skala sie die Schwelle zwischen Nicht-Besitz und Besitz der jeweiligen Fähigkeit ansetzen. Der größte Anteil der Varianz in den Personalitätskonzeptionen entfällt allerdings auf die dritte Dimension. Die Frage lautet hier: Reicht es für den Besitz einer Fähigkeit aus, sie »im Prinzip« aktualisieren zu können, auch wenn sie aus kontingenten Umständen zeitweilig nicht aktualisiert werden kann? Oder muss eine Fähigkeit, die man besitzt, *hic et nunc* aktualisierbar sein? Kann man einem Menschen die Fähigkeit zu rationaler Selbststeuerung zuschreiben, solange er diese – etwa infolge einer schweren psychischen Erkrankung – über längere Zeit nicht betätigen kann? Reicht es für den Besitz der Fähigkeit hin, dass ein Mensch sie zu einem früheren Zeitpunkt besessen hat oder absehbar ist, dass er sie zu einem späteren Zeitpunkt besitzt? Reicht es, dass er sie erwerben könnte, falls er nicht durch innere oder äußere Hemmnisse daran gehindert würde? Idealtypisch kann man hier vier aufsteigend inklusivere Personenkonzeptionen unterscheiden:

(1) *Aktualismus*: Personalität kommt denjenigen Wesen zu, die aktuell über die jeweiligen Fähigkeiten (Dimension 1) in dem erforderlichen Ausmaß (Dimension 2) verfügen. Vertreter des Aktualismus fordern nicht, dass nur diejenigen über Personalität verfügen, die die betreffende Fähigkeit aktuell ausüben. Fähigkeiten sind Dispositionseigenschaften, die einem Subjekt auch dann zugeschrieben werden können, wenn es sie nicht aktualisiert. Ein schlafender N verliert nicht bereits dadurch seinen Personenstatus, dass er die Fähigkeit zum Selbstbewusstsein zeitweilig nicht aktualisiert oder zeitweilig nicht aktualisieren kann.

(2) *Lebenszeitlicher Holismus*: Personalität kommt allen Wesen zu, die über die jeweiligen Fähigkeiten verfügen, früher verfügt haben oder in Zukunft verfügen werden. Diese Konzeption schreibt den Perso-

nenstatus auch Wesen zu, die die betreffenden Fähigkeiten einmal besessen haben, aber aktuell nicht mehr besitzen (z.B. schwer dementen Menschen) oder einmal besitzen werden (z.B. Kleinkindern). Indem diese Position Personalität als jeweils für ein ganzes Menschenleben kennzeichnende Eigenschaft definiert, nähert sie sich dem Alltagsbegriff der Person an. Sie vermeidet insbesondere die Konsequenz des Aktualismus, den Personenstatus als einen *Phasenbegriff* konstruieren zu müssen, der einem Menschen in bestimmten Lebensphasen zukommt und in anderen nicht, noch nicht oder nicht mehr.

(3) *Potenzialismus*: Personalität kommt allen Wesen zu, die das Potenzial besitzen, die entsprechenden Fähigkeiten zu erwerben. Diese meist zusammen mit dem lebenszeitlichen Holismus vertretene Position besagt, dass auch solchen Wesen Personalität zuzusprechen ist, die die entsprechenden Fähigkeiten erwerben könnten, falls sie nicht durch äußere Faktoren daran gehindert würden. Viele der katholischen Moraltheologie nahestehende Autoren vertreten dieses Kriterium und schreiben deshalb auch dem menschlichen Embryo, der durch eine Abtreibung seiner Entwicklungschancen beraubt wird, den Personenstatus zu. Allerdings ist dieses Kriterium immer noch insofern exklusiv, als es den Personenstatus einerseits von der Entwicklungsfähigkeit, andererseits von der Chance auf den Erwerb der fraglichen »personalen« Eigenschaften abhängig macht. Deshalb kommt nach diesem Kriterium weder dem menschlichen Embryo mit einer schweren chromosomalen Anomalie noch dem anenzephal, d.h. ohne Großhirn geborenen Neugeborenen der Personenstatus zu. Beide haben keine Chance, sich zu einem Erwachsenen mit den erforderlichen Fähigkeiten zu entwickeln – der eine, weil er bereits im Embryonalstadium abstirbt, der andere, weil er zwar geboren werden kann, aber aufgrund des fehlenden Großhirns unfähig zur Ausprägung der »personalen« Fähigkeiten ist. Eine Tendenz zum Potenzialismus findet sich u.a. in dem in Deutschland geltenden Embryonenschutzgesetz, das in § 8 den Embryo so definiert, dass nicht jeder menschliche Embryo unter diese Definition fällt, sondern lediglich der »entwicklungsfähige« Embryo.

(4) *Gattungszugehörigkeit*: Danach kommt einem Wesen der Personenstatus auch dann zu, wenn es individuell keines der obigen Kriterien erfüllt, aber einer biologischen Gattung angehört, deren typische oder »normale« Mitglieder mindestens eines dieser Kriterien erfüllen. Dieses Kriterium ist das schwächste und inklusivste modale Kriterium. Es wird auch von

solchen Wesen erfüllt, die zwar zur Gattung *homo sapiens* gehören, aber nicht über das für diese Gattung typische Potenzial verfügen, darunter nicht entwicklungsfähige (oder künstlich ihres Entwicklungspotenzials beraubte) Embryonen oder anenzephele Neugeborene (so z. B. Rosada 1995, 230).

Eine weitere Dimension, in der sich die verschiedenen Personalitätskonzeptionen unterscheiden, ist die der moralischen Rechte – und der daraus abgeleiteten Forderungen nach entsprechendem Schutz durch die Rechtsordnung –, die Personen aufgrund ihres Personenstatus zukommen. Einen Kernbereich dieser Rechte machen die Menschenrechte aus, wie sie in der UN-Deklaration der Menschenrechte von 1948 formuliert sind, in den Grenzen, in denen sie im jeweiligen Kontext anwendbar sind (Freiheitsrechte sind unanwendbar auf Föten, Religionsfreiheit und Wahlrecht gelten erst ab bestimmten Altersgrenzen usw.). Umstritten ist allerdings die genaue Reichweite des darin eingeschlossenen Lebensrechts. Es kann lediglich im Sinne eines Tötungsverbots verstanden werden, aber auch als Gebot, Leben aktiv zu erhalten. Je nachdem welches Verständnis zugrunde liegt, ergeben sich insbesondere für die Vertreter nicht-aktualistischer Kriterien unterschiedliche normative Folgerungen, insbesondere an den Lebensgrenzen. Gesteht man auch einem nicht entwicklungsfähigen menschlichen Embryo Personalität zu, würde ein starkes Lebensrecht implizieren, dass man, soweit möglich, dieses Potenzial aktiv (wieder)herstellt, andernfalls nicht. Für die Praxis des sogenannten *Altered Nuclear Transfer* zur Gewinnung embryonaler Stammzellen, bei der eine der Gameten vor der Vereinigung von Ei- und Samenzelle so verändert wird, dass kein entwicklungsfähiger Embryo entsteht, hätte das starke Lebensrecht die paradoxe Konsequenz, dass die Entwicklungsfähigkeit – falls technisch möglich – wiederhergestellt werden müsste, sobald die Gameten vereinigt sind und ein der Gattung Mensch zugehöriges Individuum entstanden ist.

Kontroversen um Personalität

Viele der kritischen Argumente, die gegen Personenkonzeptionen in der Tradition der Philosophie vorgebracht worden sind, treffen die gegenwärtig in der Angewandten Ethik vertretenen oder implizit zugrundegelegten Personalitätsverständnisse nur noch vereinzelt. Dazu gehört insbesondere das Argument, dass eine Personenkonzeption ihre Akzeptanz nicht

dadurch untergraben sollte, dass sie von spekulativen Voraussetzungen ausgeht, die nur von wenigen geteilt werden und keine Aussicht auf breite Zustimmung haben.

Auffassungen wie die Kants, dass dem Menschen ›Persönlichkeit‹, d. h. Personenstatus genau soweit – und nur soweit – zukommt, als dieser Bürger zweier Welten ist und außer an der sinnlichen Welt in Raum und Zeit an der übersinnlichen Welt des »Dings an sich« teilhat (Kant 1968, 87), werden innerhalb der Angewandten Ethik kaum noch vertreten. Die kognitiven und moralischen Fähigkeiten, die als Basis der Zuschreibung des Personenstatus dienen, werden überwiegend als empirisch aufweisbare Fähigkeiten aufgefasst bzw. als Fähigkeiten, für deren Bestehen empirische Indizien vorliegen, mögen diese das Vorliegen der betreffenden Eigenschaften auch nur wahrscheinlich machen.

Auch die Kritikrichtung, dass ein Großteil der in der Angewandten Ethik diskutierten Personenbegriffe semantisch inadäquat in dem Sinne ist, dass sie sich von dem in der Alltagssprache geläufigen Personenbegriff entfernen, entbehrt weitgehend der Grundlage. Erstens erheben diese Begriffe in der Regel von vornherein nicht den Anspruch, eine Explikation des in der Alltagssprache geläufigen Personenbegriffs zu geben. Zweitens zielen sie – im Gegensatz zum überwiegend deskriptiven Personenbegriff der Alltagssprache – explizit oder implizit darauf, bestimmte normative Aussagen über die aus dem Personenstatus folgenden moralischen Rechten zu fundieren. Relevanter als die Kritik an bestimmten Personenbegriffen nach dem Kriterium der *semantischen* Adäquatheit ist deshalb eine Kritik nach dem Kriterium der *normativen* Adäquatheit. Anders als für die erstere – und das ist ein Teil der Erklärung für die Vielfalt der Personenbegriffe – existiert für die letztere kein als verbindlich ausweisbarer Standard.

Ein häufig insbesondere gegen den Aktualismus, aber teilweise auch gegen den lebenszeitlichen Holismus und den Potenzialismus vorgebrachte Kritik ist die, dass diese Konzeptionen die vom Alltagsbegriff her vertraute Äquivalenz von ›Person‹ und ›Mensch‹ aufkündigen und implizieren, dass der Begriffsumfang von ›Person‹ einerseits enger, andererseits weiter ist als der Begriffsumfang des Begriffs ›Mensch‹.

Diese Abweichung ist besonders beim Aktualismus offenkundig: Menschliche Neugeborene und hochgradig Demente sind danach – selbst bei inhaltlich minimalen Anforderungen – keine Personen,

während es einige dem Menschen nahestehende hochgradig intelligente Tiere – bei Zugrundlegung desselben inhaltlichen Minimalismus – womöglich sind. Nach dem lebenszeitlichen Holismus und dem Potenzialismus sind zumindest diejenigen Menschen, die niemals die für den Personenstatus geforderten Fähigkeiten besitzen, keine Personen.

Soweit diese Kritik auf die normativen Konsequenzen des Personenstatus und nicht auf diese selbst zielt, ist allerdings darauf hinzuweisen, dass die kritisierten Positionen keineswegs die Konsequenz haben, dass deshalb, weil ein bestimmter Mensch keine Person ist, ihm deshalb keine oder zumindest nicht dieselben Rechte zukommen wie Personen. Zwar lässt sich vom Personenstatus auf den Besitz bestimmter moralischer Rechte schließen, nicht aber umgekehrt vom Nicht-Vorliegen des Personenstatus auf den Nicht-Besitz der entsprechenden Rechte. Außer in der Personalität können diese Rechte in anderen Merkmalen eines Menschen bzw. in den Beziehungen, in denen dieser zu anderen Menschen steht, fundiert sein, z. B. bei schwer geistig behinderten Menschen in ihrer Emotionalität, bei Neugeborenen in den Beziehungen zu ihrer Mutter. Ein guter Grund, Nicht-Personen so zu behandeln, als seien sie Personen, d. h. ihnen entsprechende Rechte ohne Vorliegen des Personenstatus zuzuschreiben (Feinberg 1980, 165 spricht hier von »Quasi-Personen«; Engelhardt 1986, 116 von »social persons«) ist, dass sie auf diese Weise eine Chance haben, sich zu Personen im eigentlichen Sinn zu *entwickeln*.

Analoges gilt für die Zuschreibung oder Nicht-Zuschreibung des Personenstatus an hochentwickelte Tiere und hypothetische intelligente Maschinen (vgl. Birnbacher 2001; s. Kap. IX.1, VIII.18). Auch wer nicht bereit ist, Tiere und Maschinen als ernstzunehmende Kandidaten für den Personenstatus zu akzeptieren, kann Gründe haben, bestimmten Tieren, etwa den Großen Menschenaffen, ähnliche moralische Rechte zuzuschreiben, wie sie Menschen durch die Menschenrechtskataloge zugeschrieben werden. Allerdings ist für die Mehrzahl der am sogenannten *Great Ape Project* beteiligten Autoren charakteristisch, dass sie eine Einbeziehung der Menschenaffen – und einiger Meeressäuger – in den Personenbegriff vornehmen oder zumindest erwägen (vgl. Cavalieri/Singer 1993). Eine Ausdehnung des Personenbegriffs auf alle empfindungsfähigen Tiere (so Mitchell 1993) oder sogar auf alle Tiere (so Nelson 1972, 132) würde allerdings auf eine problematische »Verdünnung« der inhaltlichen Kriterien für den Personenbegriff hinauslaufen.

Eine alternative und möglicherweise sehr viel großzügigere Möglichkeit, Tieren den Personenstatus zuzuerkennen, würde durch einen graduell abgestuften Personenbegriff eröffnet, wie ihn Ludwig Siep (1993, 44) und Rüdiger Vaas (1996, 1513) vorgeschlagen haben. Eine Abstufung der Personenhaftigkeit eines Wesens würde damit indirekt auch eine Abstufung der einem Wesen zukommenden moralischen Rechte erlauben. Danach haben je nach dem ihnen zukommenden Grad an Personalität (der etwa mit den geistigen Fähigkeiten oder den Lebensphasen variiert), Menschen verschieden weit gehende Rechte und einige Wesen mehr Rechte als andere. Um diesen Vorschlag operabel zu machen, müsste allerdings geklärt werden, wo genau die Skala beginnt (auf welcher ontogenetischen oder phylogenetischen Entwicklungsstufe das Maß der Personalität zum ersten Mal größer als Null ist) und wo sie das Maximum des vollen Personenstatus erreicht. Außerdem müsste spezifiziert werden, welches Gewicht den einzelnen Kriterien zukommt. Darüber hinaus müsste damit das weithin geteilte Axiom der Unabstufbarkeit des Personenstatus aufgegeben werden.

Eine gegenläufige Kritikrichtung, von der alle Auffassungen außer dem Aktualismus betroffen sind, ist die, dass sie zur Folge haben, dass auch bereits vielen menschlichen Embryonen der Personenstatus und die daraus folgenden Rechte zugeschrieben werden müssten. Diese – insbesondere vom katholischen Lehramt vertretene Konsequenz – erscheint vielen Diskutanten als kontraintuitiv. Auch wenn der menschliche Embryo dasselbe Wesen ist wie das später ausgereifte menschliche Individuum, liegt es doch vielen fern, es um dieser Identität willen bereits in seinen frühesten Stadien als Person zu qualifizieren und ihm damit die mit dem Personenstatus einhergehenden moralischen Rechte zuzusprechen. Konzeptionen wie die Robert Spaemanns, die davon ausgehen, dass alle Personen notwendig aktuell und niemals nur potenziell existieren (vgl. Spaemann 1991, 140), berufen sich nicht von ungefähr auf spekulative Hintergrundannahmen, die mit dem Allgemeingültigkeitsanspruch der Ethik schwer zu vereinbaren sind.

Andererseits hat der Aktualismus die problematische Konsequenz, Personalität zu einem *Phasenbegriff* zu machen. Einem Psychotiker müsste etwa für die Zeit eines psychotischen Schubs der Personenstatus aberkannt werden, während er ihm in einer Phase wiedererlangter Zurechenbarkeit und Autonomie erneut zugesprochen werden müsste. Die-

ser Konsequenz ließe sich dadurch entgehen, dass man zu einer eingeschränkten Form des lebensgeschichtlichen Holismus übergeht, die diesen auf die Lebenszeit nach der Geburt begrenzt. Ein solcher Schritt brächte zugleich eine Annäherung des ethischen Begriff der Personalität an den Personenbegriff der Alltagssprache und des Rechts, nach dem – §1 BGB folgend – die »Rechtsfähigkeit« und damit die Personalität im rechtlichen Sinn mit der »Vollendung der Geburt« beginnt und unverändert bis zum Tod fort dauert.

Auf Kritik sind Konzeptionen gestoßen, die der auf Kant zurückgehenden Tradition folgen und den Personenstatus wesentlich von *moralischen* Kompetenzen abhängig machen. Wie für Kant die Sonderstellung des Menschen über die übrige Natur an erster Stelle in der Fähigkeit fundiert war, universale moralische Gebote zu erkennen und das eigene Verhalten an ihnen auszurichten, soll personale Existenz diesen Konzeptionen nach begrifflich an eine vernünftige Lebensplanung gebunden sein, die neben einer strategisch-prudenziellen auch eine moralische Bewertung von Zielen und Mitteln des Handelns beinhaltet (so z. B. Sturma 1997, 301). Nur wenige würden aber bezweifeln, dass auch Soziopathen mit »Über-Ich-Schwäche«, die sich keinen moralischen Normen unterworfen fühlen, Personen sind und an den Privilegien von Personen teilhaben.

Literatur

- Beauchamp, Tom L.: »The Failure of Theories of Personhood«. In: Kennedy Institute of Ethics Journal 9 (1999), 309–324.
- Birnbacher, Dieter: »Das Dilemma des Personenbegriffs«. In: Peter Strasser/Edgar Starz (Hg.): Personsein aus bioethischer Sicht. Stuttgart 1997.
- : »Selbstbewußte Tiere und bewußtseinsfähige Maschinen. Grenzgänge am Rand des Personenbegriffs«. In: Dieter Sturma (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn 2001, 301–321.
- Cavalieri, Paola/Peter Singer (Hg.): Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. Das Great Ape Projekt. München 1993.
- Engelhardt, H. Tristram: The foundations of bioethics. New York/Oxford 1986.
- Feinberg, Joel: »Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen«. In: Dieter Birnbacher (Hg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart 1980, 140–179.
- Gordijn, Bert: »The Troublesome Concept of a Person«. In: Theoretical Medicine and Bioethics 20 (1999), 347–359.
- Kant, Immanuel: »Kritik der praktischen Vernunft«. In: Kants Werke. Akademie-Textausgabe Bd. V, Berlin 1968, 1–164.

- Mitchell, Robert W.: »Menschen, nichtmenschliche Tiere und Personalität«. In: Cavalieri/Singer 1993, 363–378.
- Nelson, Leonard: Kritik der praktischen Vernunft. In: Gesammelte Schriften, Bd. 4. Hamburg 1972.
- Pluhar, Evelyn B.: »The Personhood View and the Argument from Marginal Cases«. In: Philosophica (Gent) 39 (1987), 23–38.
- Quante, Michael: Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik. Frankfurt a. M. 2002.
- Rosada, Johannes: »Kein Mensch, nur Mensch oder Person? – Das Lebensrecht des Anencephalen«. In: Markus Schwarz/Johannes Bonelli (Hg.): Der Status des Hirntoten. Eine interdisziplinäre Analyse der Grenzen des Lebens. Wien/New York 1995, 221–234.
- Sapontzis, Steve F.: »Personen imitieren – Pro und contra«. In: Cavalieri/Singer 1993, 411–426.
- Siep, Ludwig: »Personenbegriff und angewandte Ethik«. In: Carl Friedrich Gethmann/Peter L. Oesterreich (Hg.): Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Georg Scherer zum 65. Geburtstag. Darmstadt 1993, 33–44.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Neuausgabe. Stuttgart 1994.
- Spaemann, Robert: »Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung«. In: Jürgen-Peter Stössel (Hg.): Tüchtig oder tot? Die Entsorgung des Leidens. Freiburg i. Br. 1991, 133–147.
- : »Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«. Stuttgart 1996.
- Strawson, Peter F.: Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Stuttgart 1972.
- Sturma, Dieter: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. Paderborn 1997.
- Vaas, Rüdiger: »Mein Gehirn ist, also denke ich. Neuropsychologische Aspekte von Personalität«. In: Christoph Hubig/Hans Poser (Hg.): Cognition humana – Dynamik des Wissens und der Werte. XVII. Kongreß für Philosophie Leipzig 1996. Workshop-Beiträge, Bd. 2. Leipzig 1996, 1507–1513.

Dieter Birnbacher

2. Autonomie

Individuelle Autonomie wird allgemein als die Fähigkeit von Personen verstanden, über ihr eigenes Leben bestimmen zu können, ihr eigenes Leben zu führen anhand von Gründen, Überlegungen, Motiven, Wünschen, die ihre eigenen sind und ihnen nicht von anderen – aus persönlichen oder politischen Gründen – aufgezwungen werden. Deshalb begründet Autonomie Verantwortlichkeit und fordert von anderen Respekt. Autonomie ist seit der Aufklärung einer der zentralen leitenden Begriffe sowohl in der Ethik wie in der Politischen Philosophie. Dabei ist vor allem Kants deontologische moralphilosophische rationale Begründung und Ausführung des Begriffs zentral, doch auch Mills utilitaristische Theorie der Autonomie als individueller Freiheit spielt in gegenwärtigen Debatten noch eine wichtige Rolle. In der praktischen Philosophie – bei ethischen Begründungsfragen sowie in der Moralphysikologie und Handlungstheorie – ist im letzten Drittel des letzten Jahrhunderts eine lebhafte Debatte um die genauere Fassung des Begriffs entstanden. In der im weiten Sinne liberalen Theorie spielt der Autonomiebegriff in zahlreichen angewandten Kontexten eine Rolle: insbesondere in der medizinischen Ethik, aber auch in der politischen Theorie, etwa in Begründungen der liberaldemokratischen, multikulturellen Gesellschaft.

Autonomie wird vielfach von (negativer) Freiheit dadurch unterschieden, dass diese Freiheit sich auf externe Handlungsbeschränkungen oder Handlungshindernisse bezieht, während Autonomie (von einigen Autoren verstanden als positive Freiheit) sich auf die Unabhängigkeit einer Person in ihren Entscheidungen, auf ihre Handlungsmotivation und Willensbildung bezieht. *Individuelle* Autonomie wird von *kollektiver* Autonomie unterschieden, die die Autonomie von Gruppen oder Organisationen betrifft, und von der *politischen* Autonomie von Staaten oder Nationen.

Zum Begriff

Kant und Mill: Für die Frage nach der moralischen Autonomie ist Kant nach wie vor der klassische Bezugstext (trotz einer auch schon vor-kantischen Geschichte individueller Autonomie, vgl. Schneewind 1997): Autonomie als Selbstgesetzgebung heißt bei ihm, dass der Wille sich selbst das sittliche Gesetz

gibt, nach dem der Mensch zu handeln hat. Im Bereich der Moral gibt es für den Willen keine ihm von außen vorgegebenen Werte oder Güter: der Wille selbst konstituiert das sittliche Gesetz. Deshalb ist die Autonomie des moralischen Gesetzes Ausdruck der praktischen Vernunft, die Handeln kategorisch gebietet, und die deshalb auch jegliche Verantwortlichkeit für sein Handeln beim Menschen selbst niederlegt.

Für Kant ist der Begriff der Autonomie auch deshalb ein kategorialer, weil alle Personen kraft ihrer Vernunft über Autonomie verfügen; graduelle Differenzen sind weder nötig noch möglich. Der Begriff der Autonomie korrespondiert dem der Würde, die es bei jedem Menschen – ebenso kategorial – zu achten gilt. Seit Kant nimmt der Autonomiebegriff eine zentrale Rolle in der praktischen Philosophie ein. Doch schon seit Mill zielt der Autonomiebegriff, respektive bei ihm der Begriff der Individualität, nicht mehr ausschließlich auf die moralische Autonomie, sondern in einem weiteren Sinn auf individuelle Freiheit, personale Autonomie. Allerdings spielen auch in der gegenwärtigen Debatte noch solche Positionen eine wichtige Rolle, die an Kant anknüpfen.

Die gegenwärtige Debatte: Die überwiegende Mehrheit der gegenwärtigen Konzeptionen von Autonomie geht von einem allgemeinen Begriff *personaler*, nicht mehr (nur oder grundlegend) moralischer Autonomie aus. Dabei hat sich die Debatte in den letzten ungefähr dreißig Jahren enorm ausdifferenziert und spezialisiert. Bevor wichtige Positionen skizziert werden, sind jedoch noch einige begriffliche Unterscheidungen notwendig: zunächst einmal wird in der Literatur zu recht unterschieden zwischen der *kategorialen* Zuschreibung von Autonomie, die jeder Person qua Person zukommt; und Autonomie als *Fähigkeit* (im Sinne einer Möglichkeit und der tatsächlichen Ausübung von Autonomie). Autonomie im *kategorialen* Sinn kommt Personen dann und nur dann zu, wenn sie im Prinzip über die uneingeschränkte Fähigkeit zur Autonomie verfügen, also nicht Kindern oder Dementen; oberhalb einer bestimmten Schwelle werden Personen folglich als autonom bezeichnet. Diesseits dieser Schwelle jedoch kann Personen die Fähigkeit zur Autonomie in mehr oder weniger hohem Maße zukommen: deshalb wird hier von einem *graduellen* Begriff gesprochen. Im ersten, *kategorialen* Sinn begründet Autonomie etwa Abwehrrechte gegen paternalistische Eingriffe (vgl. Feinberg 1986), während sich die Diskussionen der letzten Jahre um einen personalen Begriff von Autonomie zumeist die Ausdifferenzierung eines Begriffs von Autonomie zum Ziel setzt, die

Personen *graduell* zukommen kann und ihrerseits unterschieden wird von einem Autonomiebegriff als *Charakterideal* (ebd.). Die Debatte der letzten Jahrzehnte konzentriert sich folglich auf die Frage, welche Eigenschaften oder Fähigkeiten Personen zugeschrieben werden müssen, damit sie mehr oder weniger autonom genannt werden können.

Autonomie als Ideal ist auch im Kontext einer weiteren begrifflichen Unterscheidung relevant, nämlich der zwischen einem *globalen* und einem *lokalen* Autonomiebegriff (vgl. Dworkin 1989): Global ist der Begriff dann, wenn er sich auf die Person als ganze, in all ihren Handlungen bezieht, lokal dann, wenn er sich auf bestimmte Handlungen oder Handlungsbereiche bezieht. In einem globalen Sinn stellt Autonomie ein Ideal dar, dem wir nachstreben, das sich jedoch bei den meisten Personen nicht vollständig verwirklichen lässt. Deshalb ist es sinnvoll und dem praktischen Wert von Autonomie im Alltag angemessener, Autonomie Personen auch dann zuzusprechen, wenn der Begriff nur *lokal* verwendet wird und folglich Handlungsbereiche zulässt, im Blick auf die sich eine Person selbst nicht als vollständig autonom bezeichnen würde (vgl. etwa die unfreiwillige Raucherin). Im Folgenden wird es also zunächst um solche Positionen gehen, die an einem *lokal* anwendbaren, *graduierbaren*, Begriff *persönl. Autonomie* interessiert sind.

Prozedurale und inhaltsneutrale Theorien: das hierarchische Modell von Harry Frankfurt

Die theoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte ist als Ausdifferenzierung von und Streit um die Bedingungen zu begreifen, die auf die Willensformung einer Person zutreffen müssen, wenn sie autonom genannt werden soll (vgl. Taylor 2008). Zu den einflussreichsten Positionen der neueren Debatten gehören sogenannte *prozedurale* oder *strukturelle* Theorien. Diese Theorien werden auch als *inhaltsneutral* bezeichnet, da sie für die Zuschreibung von Autonomie keine inhaltlichen Bestimmungen, wie etwa bestimmte Werte, Überzeugungen, emotionale Einstellungen, vornehmen.

Am prominentesten ist hier sicherlich das *hierarchische* Modell von Frankfurt (vgl. Frankfurt 2001; Dworkin 1989). Hierarchisch ist dieses Modell deswegen, weil autonom eine Person dann genannt werden kann, wenn sie zu ihren auf einer ersten direkten Ebene gegebenen Wünschen noch eine reflektierte

Position zweiter Ordnung (die Ebene der sogenannten Volitionen) einnehmen und sich dann entscheiden kann, welche Wünsche handlungswirksam werden sollen, mit welchen sie sich also identifizieren kann. Der Wille einer Person ist frei und eine Person autonom dann, wenn sie diesen Prozess durchlaufen und zu handlungswirksamen Entscheidungen kommen kann, und zwar unabhängig von der Herkunft, inhaltlichen Qualifikation und Begründbarkeit der jeweiligen Wünsche. Frankfurt argumentiert folglich, dass eine Person dann autonom ist, wenn ihr Wille ihr eigener ist: Autonomie und Willensfreiheit fallen zusammen. Sie ist autonom, wenn sie den Willen hat, den sie haben will, und einen solchen hat sie, wenn sie sich in ihren Volitionen mit (bestimmten) Wünschen erster Ordnung identifizieren kann. Identifikation und Authentizität sind deshalb für die Frankfurtsche Autonomiekonzeption zentrale Begriffe, ebenso wie die hierarchische Struktur des Willens, der für das Personsein konstitutiv ist.

Den drohenden Regress von Wünschen erster zu zweiter und gegebenenfalls zu n-ter Ordnung sucht Frankfurt in seinen späteren Arbeiten aufzuhalten durch eine Konzeption der *wholeheartedness*, die eine Person empfindet, wenn sie sich voll und ganz für eine bestimmte Handlungsoption entschieden hat, ohne den Wunsch zu verspüren, dies noch einmal in Frage zu stellen. Doch neben diesem sogenannten Regressargument ist Frankfurt auch noch mit einer Reihe von anderen Einwänden konfrontiert worden, unter denen der wichtigste der sogenannte *Manipulationsvorwurf* ist: Denn nach Frankfurt ist es für die Autonomie einer Person nicht entscheidend, wie sie zu den Wünschen, mit denen sie sich gegebenenfalls identifiziert, gekommen ist – auch wenn diese auf einer manipulativen Basis entstanden sind, kann eine Person, wenn sie die richtige Willensstruktur hat, immer noch über Autonomie verfügen. Deshalb wird seine Theorie auch als *internalistisch* bezeichnet: Nicht die Verbindung zur Realität und Genealogie unserer Wünsche und Überzeugungen ist entscheidend für Autonomie, sondern allein die innere Willens- und Reflexionsstruktur.

Gegen den Manipulationsvorwurf: externalistische Theorien

Die Kritik an Frankfurts Theorie hat zu einer Reihe von alternativen Konzeptionen geführt. Ebenfalls zu den strukturellen oder prozeduralen Ansätzen gehören dabei die sog. *historischen* Konzeptionen (Christ-

man 1991; 2004) und die sog. *reason-responsiveness*-Theorien (Fischer/Ravizza 1998). Beide Theorien sind gegenüber der internalistischen von Frankfurt als *externalistisch* zu beschreiben, denn der Fokus liegt hier nicht mehr nur auf der Beziehung zwischen der handelnden Person und ihren Wünschen, sondern auf dem Prozess der Entstehung von Wünschen selbst einerseits und der Möglichkeit, Wünsche durch externe Gründe kritisieren zu können, andererseits.

Historische Theorien nehmen das kausale Zustandekommen von Wünschen selbst noch mit in die Bedingungen der Zuschreibung von Autonomie auf. So argumentiert prominent Christman, dass eine Person nur dann autonom genannt werden kann, wenn sie (im Prinzip) in der Lage ist, auf die Ursachen ihrer Wünsche und Überzeugungen zu reflektieren und diese gegebenenfalls deswegen zu kritisieren oder sie dennoch anzunehmen. Dieser Aspekt soll dem Manipulationsvorwurf, wie er gegen Frankfurt erhoben wurde, entgegen: Zwar müssen Personen, um autonom genannt werden zu können, nicht substantiell unabhängig sein von äußeren Einflüssen, aber sie müssen prozedurale Unabhängigkeit durch die Fähigkeit zeigen können, auf die Herkunft ihrer Wünsche reflektieren und diese Wünsche gegebenenfalls aufgrund dieser Reflexion abweisen zu können. Mit welchen Wünschen und Überzeugungen sich eine Person handlungswirksam – und authentisch, ohne Selbstbetrug – identifiziert, ist dann immer und notwendigerweise ein Ergebnis rationaler Reflexion nicht nur, wie bei Frankfurt, auf die eigene Wunschstruktur, sondern auf den Prozess der Entstehung von Wünschen (Christman 1991). Damit ist in die Theorie von Autonomie auch ein zeitliches Moment eingeführt, das bei Frankfurt selbst noch abwesend war.

Ein weiteres externalistisches Modell gibt der Rolle von Gründen und von moralischer Verantwortlichkeit, und der Fähigkeit von Akteuren, auf Gründe reagieren (*response*) zu können, eine entscheidende Rolle bei der Zuschreibung von Autonomie. Fischer und Ravizza kritisieren das hierarchische Modell von Autonomie wie bei Frankfurt und Dworkin deshalb, weil es die kontraintuitive Konsequenz hat, dass in der Deliberation von Akteuren auf mögliche Handlungsoptionen den (guten) Gründen, die sich auf eine dem Akteur äußerliche Welt beziehen, keine Rolle zugesprochen werden kann. Nur wenn eine Person jedoch in der Lage ist, sich selbstbestimmt zwischen verschiedenen Gründen für bestimmte Handlungsmöglichkeiten entscheiden zu

können (wenn sie über einen entsprechenden *mechanism* verfügt, vgl. Fischer/Ravizza 1998), kann ihr auch *moralische* Verantwortung für eine Handlung zugesprochen werden, da sie auch anders – auf Grund anderer Gründe – hätte handeln können. Autonomie und moralische Verantwortlichkeit setzen voraus, dass Akteure – in einem ›moderaten‹ Sinn – offen für Gründe sind.

Substantielle Theorien

Prozeduralen und *inhaltsneutralen* Konzeptionen wie den bisher skizzierten ist vorgeworfen worden, dass die Frage, welche Wünsche und Einstellungen handlungswirksam werden sollen, nicht ohne einen Rekurs auf den Inhalt und die Qualität der autonom verfolgten Handlungsoptionen beantwortet werden kann. Für eine solche ethische Qualifizierung argumentieren *substantielle* Theorien von Autonomie: Die Autonomie einer Person ist abhängig auch vom Inhalt der Wünsche, Überzeugungen und Ziele, die handlungswirksam werden. So hat Susan Wolf etwa gegen Frankfurt ins Feld geführt, dass seine subjektivistische und internalistische Konzeption von Autonomie weder der Objektivität von Gründen noch der von Werten Rechnung tragen könne (vgl. Wolf 2002). Autonomie könne jedoch nicht plausibel und konsistent konzipiert werden, wenn der Inhalt dessen, was man will und wonach man strebt, nur mit Rekurs auf das eigene Wünschen, nicht jedoch mit dem Rekurs darauf, was tatsächlich und begründet wünschenswert ist, was also tatsächlich gut oder schlecht, richtig oder falsch ist, begründet werde. *Substantiell* ist eine Theorie von Autonomie jedoch auch dann, wenn sie der autonomen Person als Bedingung ihrer Autonomie Respekt gegenüber ihr selbst als handelnder und entscheidender Person zuschreibt, ebenso wie Respekt und Achtung gegenüber anderen. Weiterhin argumentieren substantielle Theorien häufig nicht allein für eine *prozedurale* Unabhängigkeit der autonomen Akteure (vgl. Dworkin 1989), sondern für *substantielle* Unabhängigkeit in dem Sinn, in dem Personen de facto autonom zwischen unterschiedlichen Handlungs- und Lebensoptionen entscheiden können (vgl. Christman 2004; Oshana 2005).

Nennen kann man hier auch die jedenfalls in einem schwachen Sinn substantielle Autonomiekonzeptionen von Diane Meyers: Gegenüber den strukturellen und prozeduralen Autonomietheorien, die alle auf die eine oder andere Weise das Moment der

gelingenden Selbstreflexion als entscheidendes Kriterium für die Zuschreibung von Autonomie bestimmen, entwickelt sie eine Theorie, die sich auf die Bestimmung von *allgemeinen* Fähigkeiten konzentriert, die notwendig seien, wenn man eine Person autonom nennen wolle. Solche Fähigkeiten sollen allgemeiner sein und mehr umfassen als die gelingende Selbstreflexion. Da das Selbst, um dessen Autonomie es geht, als auf unterschiedliche Weisen konstituiert bestimmt werden muss, nämlich als rationales, als soziales, als relationales, als körperliches etc., korrespondieren diesen Begriffen eines Selbst auch verschiedene Fähigkeiten, die jeweils Autonomie konstituieren. *Self-discovery*, *self-definition* und *self-direction* setzen beispielsweise emotionale und imaginative Fähigkeiten voraus, die für die Autonomie einer Person und die Integration der verschiedenen ›Selbste‹ so entscheidend sein können wie die rationale Selbstreflexion (Meyers 1989; 2005). Meyers' Theorie ist unentschieden im Blick auf die Frage, wie substantiell sie ist, ist jedoch zu Recht als substantiell bezeichnet worden, da die jeweiligen Fähigkeiten im Blick auf die Bestimmungen und die Integration des Selbst ohne einen jedenfalls intersubjektiven Standard nicht auszukommen scheinen (Mackenzie/Stoljar 2000).

Als substantiell schließlich kann man auch neuere kantische Modelle beschreiben, weil sie Autonomie an einen zwar formal und kantisch bestimmten, aber dennoch qualitativen Begriff von Moral binden. So versucht Korsgaard, die Idee einer allgemeinen personalen Autonomie mit dem kantischen Modell der moralischen Autonomie zusammen zu denken. Das bedeutet einerseits, dass autonome Akteure Normen und Werte reflektieren können und sich, stärker, durch die rationale Reflexion als Handelnde in ihren unterschiedlichen praktischen Identitäten – Lebensbereichen – konstituieren. Andererseits haben Akteure jedoch als vernünftige Personen notwendigerweise eine grundlegende praktische Identität, nämlich die moralische, die alle anderen Identitäten gleichsam übertrumpfen kann. Wie bei Kant besteht dann die Autonomie der moralischen Identität darin, uns selbst das moralische Gesetz verpflichtend auferlegen zu können (vgl. Korsgaard 1996, 128f.; vgl. auch Korsgaard 2009).

Relationale Theorien

Vor allem in Auseinandersetzung und Diskussion mit der feministischen Kritik an traditionellen Auto-

nomietheorien haben Mackenzie und Stoljar eine *relationale* Theorie von Autonomie entwickelt (Mackenzie/Stoljar 2000; Mackenzie 2008; Friedman 2005). Gegen kritische feministische Positionen, die dem Begriff der Autonomie vorwerfen, einseitig rationalistisch, individualistisch (egoistisch), beziehungslos und am männlichen Lebensmodell orientiert zu sein und deshalb ungeeignet für Frauen als Lebensideal, suchen sie eine Theorie zu verteidigen, die den Begriff der Autonomie kritisch reformuliert. Dabei sind es zwei Aspekte, die eine relationale Theorie gegenüber der individualistischen und rationalistischen Theorie in den Vordergrund rückt: Sie verteidigt einen reicheren Begriff des Akteurs und sie sucht, den autonomen Akteur sozial zu kontextualisieren (vgl. Mackenzie/Stoljar 2000). Akteure sind nicht nur rational, sondern auch emotional, körperlich, kreativ, imaginativ und sie befinden sich immer schon in einem sozialen Kontext, der für ihre Möglichkeiten, ein autonomes Leben führen zu können, entscheidend ist, weil sie immer *in* einem sozialen Kontext und damit in Beziehungen mit anderen ein Verhältnis zu sich selbst (ihren Wünschen, Gefühlen, Überlegungen) und die Fähigkeiten zur Autonomie erlernen und ausüben müssen (Mackenzie/Stoljar 2000).

Dabei ist das Ziel, diejenige Rolle, die Sozialisation, kulturelle Praktiken und politische Institutionen bei der Ermöglichung oder Behinderung, Unterdrückung von Autonomie spielen, genauer zu erfassen und zu analysieren, ohne dabei den Begriff und die Idee von Autonomie selbst aufgeben zu müssen. Relationale Theorien lassen sich unterscheiden hinsichtlich der Bedeutung, die den Beziehungen für die Autonomie einer Person zukommt: *Kausale relationale* Theorien begreifen die Relationalität als kausalen Faktor, der durch Sozialisation und soziale Kontextuierung der Akteure Einfluss auf deren Autonomie hat. *Konstitutive* oder *substantielle* Theorien behaupten weitergehend, dass die Autonomie von Personen ohne ihre Bezogenheit auf andere nicht zu denken ist, da das Selbst immer sozial sei (vgl. Barclay 2000; Mackenzie 2008; Christman 2004).

Weiterführende Probleme

Abschließend sollen noch kurz vier Probleme benannt werden, die in den gegenwärtigen Diskussionen umstritten sind und schon deshalb weiterhin eine wichtige Rolle in unterschiedlichen Theorien personaler Autonomie spielen werden. Zum einen

ist der Zusammenhang zwischen Autonomie und moralischer Verantwortung umstritten, und zwar sowohl was die Frage betrifft, ob man autonom gehandelt haben muss, um moralische Verantwortlichkeit übernehmen zu können, wie auch umgekehrt, ob man für autonome Handlungen per se verantwortlich sein muss (vgl. Arpaly 2003; Pippin 2007). Zum zweiten ist das Problem der Substantialität von Autonomie weitgehend ungelöst und umstritten, auch und gerade im Zusammenhang mit – drittens – der Frage nach der Relationalität von Autonomie: Denn (schwach) substantielle Autonomietheorien haben den Vorteil, nicht nur der Rolle von guten Gründen einen Platz zuweisen zu können, sondern auch Aussagen darüber machen zu können, ob Wünsche, Einstellungen, Überzeugungen von – nicht nur rationalen, sondern auch emotionalen und imaginativen – Akteuren in Beziehungen und unter Bedingungen zustande gekommen sind, die tatsächlich autonome Entscheidungen eher verhindern oder eher ermöglichen, wobei ein solches –mehr oder weniger– an Autonomie inhaltlich – wertorientiert – qualifiziert werden muss.

Dies verweist schließlich auf das Problem, wie plausibel eine scharfe Trennung zwischen einem Begriff negativer wie positiver Freiheit und einem Begriff von Autonomie noch ist, wenn auch in der Bestimmung der Autonomie einer Person äußere (negative Freiheit) sowie innere (positive Freiheit) Hindernisse und deren Kritik und Überwindung aufgenommen werden. Autonomie scheint dann eher die Rolle der Konkretisierung eines Freiheitsbegriffs zu spielen, nicht mehr jedoch eine alternative Konzeption (vgl. Hirschmann 2006) zu sein.

Autonomie in der Gesellschaft

In liberaldemokratischen Gesellschaften ist die Idee der individuellen Autonomie einer der Grundpfeiler nicht nur der Gesetzgebung, sondern auch in gesellschaftlichen Debatten. Umstritten ist nicht (mehr), ob Autonomie zu den zentralen liberaldemokratischen Werten zählt, sondern nur, was dies im Einzelnen bedeutet (Raz 1988; Levey 2010). Dabei sind die normativen Debatten um Interpretationen und Anwendungen des Autonomiebegriffs selten direkt zurückgebunden an die detaillierten moralpsychologischen und ethischen Diskussionen, die oben dargestellt wurden. Dennoch spielen Begrifflichkeiten (kritische Reflexion, Authentizität u. a.) und Motive (wie etwa das Problem der Manipulation und

der sozialen Eingebundenheit von Akteuren) aus diesen Diskussionen auch in den angewandten Debatten eine wichtige Rolle (vgl. Christman/Ander-son 2005). In bioethischen, sozialphilosophischen und politikphilosophischen gesellschaftlichen Fragen gibt es eine große Anzahl von Problemen oder Konflikten, bei denen die Interpretation des Autonomiebegriffs im Zentrum steht; im Folgenden kann jedoch nur noch kurz auf zwei dieser Kontexte verwiesen werden, nämlich den der medizinischen Ethik und den der Diskussionen um Schwierigkeiten einer liberaldemokratischen multikulturellen Gesellschaft.

Autonomie und medizinische Ethik: Autonomie spielt seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts in der medizinischen oder allgemeiner Bioethik eine zentrale Rolle, weil mit dem Verweis auf die Autonomie die Selbständigkeit einer Person gegenüber der Medizin verbindlich gemacht und jeglicher Form von Paternalismus Einhalt geboten werden soll. Dies bringt die kategoriale Bedeutung von Autonomie zum Ausdruck, über die Personen als Personen verfügen. In der medizinischen Ethik hat diese Idee von Autonomie als ›informierte Zustimmung‹ Eingang gefunden und ist nicht mehr umstritten. Umstritten sind dagegen Begründungsfragen und solche angewandten Kontexte, in denen entweder Personen keine (vollständige) Autonomie mehr zugesprochen werden kann, wie etwa nicht mehr (vollständig) zurechnungsfähigen Patienten (komatöse Patienten, demente Personen); oder solche Kontexte, in denen die Autonomie um der Patientin selbst willen nicht respektiert werden soll (vgl. Düwell 2008; Beauchamp 2008; vgl. auch Dworkin et al. 1997), wie etwa bei Entscheidungen am Ende des Lebens, wie Sterbehilfe und (assistiertem) Selbstmord. Im ersten Fall geht es dabei um die Frage der Interpretation eines vermuteten autonomen Willens der Patienten, wobei in der Literatur auch vorgeschlagen wird, Autonomie in solchen Fällen als assistierte Autonomie (die von engen Verwandten übernommen werden könnte) zu reformulieren (vgl. Hughes/Louw/Sabat 2006). Im zweiten Fall geht es um die Problematik, ob andere Werte als der der Autonomie stärker respektiert werden müssen als diese selbst, wie der Schutz des Lebens bei Fragen von Sterbehilfe. In beiden Kontexten ist es sowohl in der ethischen Theorie wie in der gesellschaftlichen Praxis sehr umstritten, in welcher Weise Autonomie interpretiert werden sollte und wie der Wert von Autonomie gegebenenfalls gegenüber anderen Werten oder Interessen (wie etwa der ärztlichen Berufsethik)

abgewogen werden sollte (vgl. Hughes/Louw/Sabat 2006).

Autonomie in der multikulturellen Gesellschaft: In der Theorie und Praxis multikultureller, liberaler Gesellschaften ist der Autonomiebegriff zwar rechtlich verankert, aber in seiner Interpretation und kulturellen Praxis umstritten: Dabei geht es, auf einer grundlegenden Ebene, um die Frage nach dem Wert des liberalen Autonomiebegriffs, vor allem jedoch, auf angewandter Ebene, um die Rechte kultureller Minderheiten, wenn diese mit der Mehrheitskultur zu kollidieren scheinen, wie etwa bei Sprachregelungen, Kleidungs-codes, medizinischen Praktiken (vgl. Okin 1998; Levey 2010). Relevant ist der Autonomiebegriff hier deshalb, weil er kulturelle Gruppen auszuschließen scheint, die Autonomie nicht als zentralen Wert begreifen; liberaldemokratische Gesellschaften seien deshalb diskriminierend, weil sie auch von kulturellen Minoritäten das Leben liberaler Werte fordere, die von einer weiteren Interpretation demokratischer Staatsbürgerschaft nicht strikt erforderlich sei (vgl. Christman/Anderson 2005; Bader 2007; Phillips 2007). Deshalb verteidigen einige Autoren einen minimalistischen Autonomiebegriff oder einen schwächeren Begriff der *agency* (zur Handlungsfähigkeit vgl. Bader 2007) um kulturelle Praktiken sichern zu können, in denen die individuelle Autonomie der Personen eine untergeordnete Rolle spielt. Verfechter eines stärkeren liberalen Autonomiebegriffs kritisieren demgegenüber, dass für ein gelingendes Leben in liberaldemokratischen Gesellschaften Personen unabhängig von ihrem kulturellen Hintergrund ein autonomes Leben führen können müssen, da der Wert der Autonomie tief in alle gesellschaftlichen Kontexte eingelassen sei (Raz 1988). Darüber hinaus wird an einem schwächeren Begriff von *agency* kritisiert, dass häufig vor allem im Blick auf Frauen der höhere Wert der Kultur gegenüber dem ihrer individuellen Autonomie als überlegen ins Feld geführt wird. Diese Frage ist etwa relevant hinsichtlich Kleidungs-vorschriften: Hier wird gegenüber dem liberalen – eigentlich zur Neutralität verpflichteten – Staat der Paternalismusvorwurf erhoben (etwa beim Burka-Verbot oder beim Verbot von Kopftüchern für Mitarbeiterinnen im öffentlichen Dienst), während umgekehrt gerade liberal orientierte Kleidungs-vorschriften mit dem Verweis auf die Autonomie der Frauen gegenüber ihrer religiösen und kulturellen Herkunft begründet werden (Levey 2010; Phillips 2007).

Literatur

- Arpaly, Nomy: *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency*. New York/Oxford 2003.
- Bader, Veit M.: *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam 2007.
- Barclay, Linda: »Autonomy and the Social Self«. In: Mackenzie/Stoljar 2000.
- Beauchamp, Tom: »Who Deserves Autonomy, and whose Autonomy Deserves Respect?«. In: Taylor 2008, 310–329.
- Berlin, Isaiah: »Zwei Freiheitsbegriffe«. In: Ders.: *Freiheit. Vier Versuche*. Frankfurt a.M. 1995.
- Betzler, Monika/Guckes, Barbara: *Autonomes Handeln: Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2001.
- Christman, John: »Autonomy and Personal History«. In: *Canadian Journal of Philosophy* 21/1 (1991), 1–24.
- : »Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves«. In: *Philosophical Studies* 117 (2004), 143–164.
- /Anderson, Joel (Hg.): *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. Cambridge 2005.
- Düwell, Marcus: *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*. Stuttgart 2008.
- Dworkin, Gerald: »The Concept of Autonomy«. In: John Christman (Hg.): *The Inner Citadel*. New York/Oxford 1989.
- Dworkin, Ronald: *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*. Hamburg 1994.
- et al.: »Assisted Suicide: The Philosopher's Brief«. In: *New York Review of Books* 4 (1997), 41–47.
- Feinberg, Joel: »Autonomy«. In: Ders.: *Harm to Self*. Oxford 1986.
- Fischer, John M./Ravizza, Mark: *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*. New York/Cambridge 1998.
- Frankfurt, Harry: *Freiheit und Selbstbestimmung*. Hg. von Monika Betzler/Barbara Guckes. Berlin 2001.
- Friedman, Marilyn: »Autonomy and Male Dominance«. In: Christman/Anderson 2005, 150–176.
- Hirschmann, Nancy: »Toward a Feminist Theory of Freedom«. In: David Miller (Hg.): *The Liberty Reader*. London 2006.
- Hughes, Julian C./Louw, Stephen J./Sabat, Steven R. (Hg.): *Dementia: Mind, Meaning, and the Person*. Oxford 2006.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Frankfurt a.M. 1968.
- Korsgaard, Christine: *The Sources of Normativity*. Cambridge 1996.
- : *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. New York/Oxford 2009.
- Levey, Geoffrey: »Liberal Multiculturalism«. In: Duncan Ivison (Hg.): *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*. Aldershot 2010.
- Mackenzie, Catriona: »Imagining Oneself Otherwise«. In: Mackenzie/Stoljar 2000, 124–150.
- : »Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism«. In: *Journal of Social Philosophy* 39/4 (2008), 512–533.
- /Stoljar, Natalie: *Relational Autonomy. Feminist Perspectives*.

- tives on Autonomy, Agency, and the Social Self. New York/Oxford 2000.
- Meyers, Diana T.: Self, Society, and Personal Choice. New York 1989.
- : »Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood«. In: Christman/Anderson 2005.
- Mill, John S.: Über Freiheit [engl. 1859]. Stuttgart 1986.
- Okin, Susan M.: Is Multiculturalism Bad for Women? Hg. von Joshua Cohen/Martha Nussbaum. Princeton 1998.
- Oshana, Marina: »Autonomy and Self-Identity«. In: Christman/Anderson 2005.
- Pauer-Studer, Herlinde: Autonom leben: Reflexionen über Freiheit und Gleichheit. Frankfurt a. M. 2000.
- Phillips, Anne: Multiculturalism without Culture. Oxford 2007.
- Pippin, Robert: »Can there be »Unprincipled Virtue«?«. In: Philosophical Explorations 10/3 (2007), 291–302.
- Raz, Joseph: The Morality of Freedom. Oxford 1988.
- : The Practice of Value. New York/Oxford 2008.
- Schneewind, Jerome: The Invention of Autonomy. Cambridge 1997.
- Taylor, James S. (Hg.): Personal Autonomy. New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy. New York/Oxford 2008.
- Wolf, Susan: »The True, the Good and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity«. In: Sarah Buss/Lee Overton (Hg.): Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt. Cambridge, Mass. 2002, 227–244.

Beate Rössler

3. Moralische Dilemmata

In der Literatur finden sich unzählige Beispiele für moralische Dilemmata. Zumeist sind sie jedoch der Weltliteratur entnommen oder mühsam konstruiert worden, um die Grenzen einer Moralphilosophie aufzuzeigen. Das verstellt den Blick darauf, dass das moralische Dilemma eigentlich eine Leitkategorie der Angewandten Ethik ist. Ein moralisches Dilemma aus der Weltliteratur ist z. B. die Situation des Agamemnon, der sich entscheiden musste, ob er seine Tochter für seine Feldherrenpflichten opfern sollte. Konstruiert ist z. B. das »Jim-Dilemma«, mit dem Bernard Williams die Grenzen des Utilitarismus aufzeigen wollte: Jim muss entscheiden, ob er selbst einen Indianer erschießen soll, weil ein General sonst zwanzig Indianer erschießen lassen würde (Williams 1988, 34). Solche Beispiele erwecken den Eindruck, als würde das moralische Dilemma nur Königen und Cowboys widerfahren. Dieser Eindruck ist falsch, weil das moralische Dilemma ein immer wiederkehrendes Problem unserer alltäglichen moralischen Praxis ist.

Zum Begriff

Der Begriff »Dilemma« (engl. *dilemma*) bezeichnet umgangssprachlich eine Situation, in der sich ein Akteur zwischen zwei vergleichbar üblen Möglichkeiten entscheiden muss, ohne dass es einen glücklichen Ausweg gäbe. Synonyme sind z. B. »Patsche«, »Klemme« und »Zwickmühle«. Thomas von Aquin verwendet den kirchenlateinischen Begriff *perplexio* (Verwirrung, Verstrickung). Unterscheiden sollte man das »Dilemma« von der »Aporie« als einer theoretischen (nicht praktischen) Ausweglosigkeit, von der »Antinomie« als einem Widerstreit der theoretischen Vernunft mit sich selbst, und vom »Paradox« als einer Situation, in der zwei sich ausschließende Phänomene gleichzeitig der Fall sein sollen. Und auch im Begriffsfeld des Dilemmas gibt es einige praktisch relevante begriffliche Unterscheidungen.

Ursprung: Der Begriff »Dilemma« hat seinen Ursprung in dem wissenschaftlichen Terminus *dilemma* für »Doppelannahme«, »Zwiespalt«. In der lateinischen Antike hat sich der Begriff als Bezeichnung für eine logische Schlussform etabliert, die zeigt, dass zwei scheinbare Alternativen tatsächlich dieselben Folgen haben. Die Schlussform wurde lateinisch auch als *syllogismus cornutus* (gehörnter Syl-

logismus) bezeichnet, weshalb man die beiden sich ausschließenden Handlungsalternativen bis heute auch als die ›Hörner‹ eines Dilemmas bezeichnet.

Echte, symmetrische und strategische Dilemmata: Vom logischen Dilemma unterschieden werden das echte, das symmetrische und das strategische Dilemma. In einem strategischen Dilemma kann der Akteur nicht sicher wissen, mit welchen Folgen und Kosten seine beiden Entscheidungsmöglichkeiten tatsächlich verbunden sind. Das Standardbeispiel ist das ›Gefangenen-Dilemma‹: Zwei Verdächtige werden in getrennte Zellen gesperrt mit dem Angebot, durch ein Geständnis entweder Straffreiheit (falls der andere nicht gesteht) oder Strafmilderung (falls beide gestehen) zu erwirken, wobei beide wissen, dass sie nur zu einer geringen Strafe verurteilt werden können, falls beide nicht gestehen. Im ›symmetrischen Dilemma‹ (von denen einige allerdings sagen, dass es sich gar nicht um ein Dilemma handle, weil es keine wirkliche Entscheidungsmöglichkeit gibt) sind beide Entscheidungsoptionen identisch. Das Standardbeispiel ist ›Buridans Esel‹, der zwischen zwei Heuhaufen verhungert. Von besonderem Interesse für die Angewandte Ethik ist das ›echte Dilemma‹ (Nagel 1996, 181 f.): Ein ›echtes Dilemma‹ ist (1) eine praktische Situation, in der ein Akteur (2) zwischen zwei Handlungsoptionen wählen muss, die (3) sich gegenseitig ausschließen, für bzw. gegen die aber (4) jeweils vergleichbar starke Gründe sprechen, ohne dass es (5) die Ausweichmöglichkeit einer dritten Handlungsoption gäbe. Sollte er zwischen drei sich ausschließenden Handlungsoptionen zu wählen haben, spricht man von einem ›echten Trilemma‹ usw.

Das moralische Dilemma: Das moralische Dilemma ist in der Regel ein ›echtes Dilemma‹. Es liegt vor, wenn für mindestens eine der beiden Handlungsoptionen ein moralischer Handlungsgrund (wie z. B. eine moralische Norm oder ein moralisches Verbot) spricht. ›Nicht-moralische Dilemmata‹ wären z. B. ästhetische oder ökonomische Dilemmata. Für anwendungsbezogene Analysen von konkreten Fällen des moralischen Dilemmas sind näherhin auch die Unterscheidungen von vermischten und reinen sowie von realen und hypothetischen Dilemmata von Interesse. Ein ›reines moralisches Dilemma‹ liegt vor, wenn für beide Handlungsoptionen ein moralischer Handlungsgrund spricht, während für die beiden Handlungsoptionen im Falle eines ›vermischten moralischen Dilemmas‹ jeweils ein moralischer und ein nicht-moralischer Handlungsgrund sprechen. Das Standardbeispiel für ein (ech-

tes) vermischtes moralisch-ästhetisches Dilemma ist der Fall des Malers Paul Gauguin, der vor der Entscheidung stand, ob er zur Entfaltung seiner künstlerischen Fähigkeiten seinen Verpflichtungen gegenüber seiner Familie zum Trotz nach Tahiti gehen sollte. Die Unterscheidung ist von praktischer Bedeutung, weil es in der Moralphilosophie eine generelle Tendenz gibt, moralische Handlungsgründe stärker als nicht-moralische Handlungsgründe zu gewichten. Insofern fällt das moralische Urteil über Gauguin gemeinhin negativ aus, so sehr man seine Entscheidung menschlich verstehen und aus ästhetischer Perspektive sogar begrüßen mag. Die Unterscheidung zwischen hypothetischen und realen Dilemmata ist von praktischer Bedeutung, weil ein hypothetisches Dilemma als fiktives Dilemma den Entscheidenden nicht wirklich betrifft, während ein reales Dilemma unmittelbar unter Entscheidungsdruck setzt und mit tatsächlichen Konsequenzen droht.

Das moralische Dilemma als Leitkategorie der Angewandten Ethik

In vielen Bereichen der Angewandten Ethik kann es zwar nicht immer nicht zur Lösung, aber immerhin doch zu einem besseren Verständnis des Problems führen, wenn die strittige Situation als moralisches Dilemma ausbuchstabiert wird.

Pars pro toto das Sterbehilfe-Dilemma: Demonstrieren lässt sich das am Beispiel der Sterbehilfeproblematik. Wenn ein schwer leidender Patient mit einer aussichtslosen Diagnose seinen Arzt um eine tödliche Dosis Morphinum bittet, steht der Arzt vor einem ›echten Dilemma‹: Er befindet sich in einer (1) praktischen Situation, in der er zwischen den (2) beiden sich (3) ausschließenden Handlungsoptionen wählen muss, das Morphinum entweder zu verabreichen oder nicht zu verabreichen, wobei (4) für beide Handlungsoptionen vergleichbar gewichtige Gründe sprechen, weil der Patient entweder weiterhin unerträglich leiden oder sterben muss. Zudem handelt es sich um ein reines moralisches Dilemma, weil gegen das Verabreichen des Morphinums das moralische Verbot ›Du sollst nicht töten‹ sprechen würde, während für das Verabreichen die moralischen Handlungsgründe sprechen, dass man den freien Willen einer Person respektieren und menschliches Leid so weit wie möglich lindern soll. Außerdem befindet er sich (anders als der Leser dieses Artikels) in einem realen Dilemma, was bedeutet, dass er unter zeitli-

chem Entscheidungsdruck steht (ein Herauszögern der Entscheidung käme faktisch einer Entscheidung gegen Sterbehilfe gleich), und dass seine Entscheidung reale üble Konsequenzen haben wird, die u. a. er selbst zu tragen haben wird.

Andere Beispiele: Vergleichbar lässt sich auch die Situation eines Polizisten z. B. als (echtes reines) moralisches Dilemma ausbuchstabieren, der vor der Frage steht, ob er einem Verdächtigen, der ein Kind entführt haben soll, die Folter androht, um damit ein Geständnis über den Aufenthaltsort des Kindes zu erpressen und eventuell sein Leben retten zu können. Auch das sogenannte ›Problem der schmutzigen Hände‹ (s. Kap. VI.4) der Politischen Philosophie ist ein Kandidat für das (echte reine) moralische Dilemma: Ein vieldiskutiertes Beispiel ist Trumans Entscheidung, die Kapitulation Japans mit der Ermordung von Zivilisten durch Atombomben zu erzwingen. Ein weiterer Kandidat für das (echte reine) moralische Dilemma aus dem Bereich der Tierethik wäre die Frage, ob es Tierversuche geben darf, damit Menschen keinen Schaden nehmen, wobei es natürlich auf den speziellen Zweck der Tierversuche ankommt, ob für und gegen die Tierversuche tatsächlich jeweils verbleichbar gewichtige Gründe sprechen. Ein Kandidat für ein (strategisches reines) moralisches Dilemma wäre z. B. das Kernproblem der ›grünen Gentechnik‹, ob man Pflanzen manipulieren darf, damit weniger Menschen hungern müssen, obwohl man sich nicht sicher sein kann, ob die menschlichen Eingriffe zentrale Regelungsmechanismen der Natur unwiederbringlich zerstören. Es gibt unzählige weitere Probleme der Angewandten Ethik, die sich sinnvoll als moralisches Dilemma ausbuchstabieren ließen.

Lösungsstrategien

Jenseits der adäquaten Beschreibung muss sich die Angewandte Ethik natürlich vor allem für Strategien der Lösung des moralischen Dilemmas interessieren. Unter den unzähligen Vorschlägen stechen zwei Strategietypen hervor, die sich grob als ›utilitaristisch‹ und ›deontologisch‹ gegenüberstellen lassen.

Deontologische Strategien: Bezugsautoren der ›deontologischen Strategie‹ sind vor allem Thomas von Aquin und Immanuel Kant. Für beide hat jedes moralische Dilemma eine eindeutige Lösung, die sich qua Vernunft erkennen lässt. So kann es nach Thomas von Aquin keinen wirklichen ›Widerstreit der Willen‹ geben, weil es mit der göttlichen Güte un-

vereinbar wäre wenn es »für dasselbe Seiende« gleich »mehrere unmittelbare Maßstäbe« gäbe (Thomas von Aquin 1266–1274, 139, 99). Vergleichbar schließt Kant unter dem Etikett ›obligationes non colliduntur‹ die Möglichkeit einer echten »Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten« mit dem analytischen Argument aus, dass »Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe« seien, »welche die objektive praktische *Notwendigkeit* gewisser Handlungen ausdrücken«, weshalb es schlicht »nicht denkbar« sei, dass »zwei einander entgegengesetzte Regeln« in derselben Situation »zugleich notwendig sein« können. Falls doch einmal »zwei Gründe der Verbindlichkeit« miteinander in Widerstreit zu geraten scheinen, wird sich nach Kant immer herausstellen, dass der eine »oder der andere« der zur Disposition stehenden Handlungsgründe tatsächlich »zur Verpflichtung« gar »nicht zureichend ist« (Kant 1983, 330). In Anlehnung daran vertrauen Befürworter der ›ontologischen Strategie‹ darauf, dass sich alle moralischen Dilemmata durch eine Orientierung an einem Katalog von vollkommenen Pflichten im Sinne Kants oder von absolut verbotenen Akten im Sinne des Thomas von Aquin bei entsprechenden Anstrengungen der praktischen Vernunft eindeutig lösen lassen (McConnel in Gowans 1987, 154–173; Donagan in ebd., 271–290). Die deontologische Strategie ist sehr voraussetzungsreich. Die alltägliche Erfahrung des moralischen Dilemmas wird mit der Irrtumsanfälligkeit der begrenzten moralischen Fähigkeiten des Menschen erklärt. Genau deshalb scheint die deontologische Strategie aus Sicht der Angewandten Ethik jedoch wenig attraktiv zu sein. Was hilft es schließlich in einer konkreten Entscheidungssituation, wenn dem moralischen Akteur versichert wird, dass es für einen ›Gottesstandpunkt‹ die eine richtige Lösung seines moralischen Dilemmas gibt, wenn der menschliche Akteur selbst diese Lösung wegen seiner Begrenztheit überhaupt nicht oder nur unzureichend erfassen kann?

Utilitaristische Strategie: Ähnliche Grenzen haben die ›utilitaristischen Strategien‹ wie z. B. die von Richard Mervyn Hare. Hares Universaler Präskriptivismus basiert auf der von Ross entlehnten Prämisse, dass moralische Dilemmata auf der Ebene von *prima facie*-Pflichten entstehen, von denen wir durch Erziehung ein sicheres intuitives Wissen haben. Anders als Ross ist er jedoch der Überzeugung, dass eine Moralphilosophie »noch unvollständig« ist, solange sie keine Strategie zur Lösung des moralischen Dilemmas anbieten kann (Hare 1981, 70). Lösen lassen sollen sich alle moralischen Dilemmata nach Hare auf

der kritischen Ebene des moralischen Denkens durch die Überlegung, wie jeder vernünftige moralische Akteur in einer genau ähnlichen Situation unter Berücksichtigung der berechtigten Präferenzen aller Beteiligten entscheiden sollte. Die Probleme lassen sich am Beispiel des Sterbehilfe-Dilemmas leicht plausibilisieren: Keine Sterbehilfe-Situation gleicht genau einer anderen; es ist nicht klar, ob Verwandte oder das Krankenhauspersonal an der Situation beteiligt sind oder nicht; und schließlich kann man über die wirklichen Präferenzen eines sterbenskranken Menschen kein sicheres Wissen haben.

Die angelsächsische Debatte über das unauflösbare moralischen Dilemma

Die beiden meistdiskutierten Strategien zur Lösung des moralischen Dilemmas (dasselbe gilt für andere) haben also deutliche Grenzen. Aber muss die Moralphilosophie jedes moralische Dilemma lösen können? Diese Frage wurde in der angelsächsischen Moralphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts diskutiert, nachdem Ross gegen die »private reaction theories« den Einwand ins Feld geführt hatte, dass es »allem moralischen Urteilen ein Ende« setzen würde, wenn man im Sinne dieser Theorien zulassen müsste, dass zwei Akteure dieselbe Handlung für richtig und für falsch erklären können (Ross 1939, 60). Die Debatte entzündete sich, weil das moralische Dilemma ebenfalls als eine Situation beschrieben werden kann, in der ein- und dieselbe Handlung als moralisch richtig und falsch beurteilt wird (und das auch noch von ein- und demselben Akteur). Diskutiert wurde insbesondere der Beweis der logischen Unmöglichkeit des unauflösbaren moralischen Dilemmas in der deontischen Logik, der unter Anwendung zentraler Beweisprinzipien der deontischen Logik zeigen will, dass die Annahme des unauflösbaren moralischen Dilemmas unsinnig sei, weil sie zu einem logischen Widerspruch führt (Zoglauer 1998, 318–321). Wie Williams zeigt, basiert der Beweis auf unzulässigen Übertragungen von modal- und aussagenlogischen Prinzipien in den Bereich der Moral (Williams 1978, 297–328). Dass auch nach wohlüberlegten moralischen Entscheidungen manchmal ein moralisches Unbehagen bleibt (engl. *moral regret*), beweist nach Williams vielmehr, dass es eben doch »moralische Konflikte« gibt, die sich mit allen noch so raffinierten moralphilosophischen Strategien »weder systematisch vermeiden« noch »restlos lösen« lassen (Williams 1978,

285). Nun birgt Williams' »phänomenologischer Beweis des moralischen Restbestandes« (engl. *phenomenological argument of moral residue*) sicherlich das Problem, dass man von subjektiven Schuldgefühlen kaum auf ein objektives moralisches Versagen bzw. auf ein tatsächliches moralisches Dilemma schließen kann (Foot in Gowans 1987, 383). Damit kann Williams sicherlich nicht im strengen Sinn »beweisen«, dass es das moralische Dilemma wirklich gibt. Umgekehrt aber können Deontologen oder Utilitaristen von der prinzipiellen Auflösbarkeit aller moralischen Dilemmata ebenfalls nicht überzeugen.

Konsequenzen

Damit steht die prinzipielle Möglichkeit des unauflösbaren moralischen Dilemmas im Raum. Das sollte Folgen sowohl für die Didaktik des Ethikunterrichts als auch für die Angewandte Ethik haben. Für die Didaktik des Ethikunterrichts sollte die Konsequenz gezogen werden, dass die »Dilemma-Methode« nach Lawrence Kohlberg als eine der favorisierten Methoden des Ethikunterrichts dahingehend modifiziert wird, dass sie die Möglichkeit der Konfrontation der Schülerinnen mit unauflösbaren moralischen Dilemmata mit einbezieht (Raters 2011). Die angemessene Konsequenz für die Angewandte Ethik zieht Thomas Nagel in Anknüpfung an E.J. Lemmon. Lemmon vertritt grundsätzlich den Standpunkt: »we shall recognize that the dilemma is what it is and make the best decision we can« (Lemmon in Gowans 1987, 108). Auch für Nagel gibt es »echte praktische Dilemmata, die unmöglich gelöst werden können« (Nagel 1996, 189), und auch nach Nagel müssen wir in solchen Fällen »zu einer wirklich vernünftigen Entscheidung« kommen (ebd., 199). Die Moralphilosophie soll auf diese Herausforderung reagieren, indem sie »systematisch die besten Argumente durchmustert, die von den relevanten Wissenschaften und sonstigen Disziplinen angeboten werden«, damit ein Betroffener zumindest gute Gründe hat, wenn ihm schließlich nichts anderes übrig bleibt, als sich auf seine »gesunde Urteilskraft« zu verlassen (ebd., 199). Für die Angewandte Ethik bedeutet das, dass sie sich in Situationen, die sich adäquat als moralische Dilemmata ausbuchstabieren lassen, weniger als Instanz fertiger Lösungsvorschläge denn als professionelle Beraterdisziplin verstehen soll, die konträre Positionen rekonstruieren und in ihrem Pro und Contra transparent machen kann. Diskutiert werden muss Nagels zweifellos in-

interessanter Vorschlag dahingehend, ob die Angewandte Ethik zu einer ›bloßen‹ Beraterdisziplin degradiert würde, wenn sie nicht mehr den Anspruch erheben kann, eindeutige Lösungen für moralische Dilemmata bereitstellen und verteidigen zu können. Thematisiert werden muss auch das ›Problem des moralischen Restbestandes‹: Wenn die Angewandte Ethik keine eindeutige Lösung des moralischen Dilemmas vorgeben kann (bzw. will), werden beim Entscheidenden Restzweifel bleiben, ob seine Entscheidung richtig war, was wiederum zu Schuldgefühlen führen könnte, mit denen sich die Angewandte Ethik dann auch befassen muss.

Literatur

- Gowans, Christopher (Hg.): *Moral Dilemmas*. New York/Oxford 1987.
- Hare, Richard Mervyn: *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point*. Oxford/New York 1981.
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten in zwey Theilen* [A1797/B1798]. Hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7. Darmstadt 1983.
- Mason, Edward H. (Hg.): *Moral Dilemmas and Moral Theory*. Oxford 1996.
- Nagel, Thomas: »Die Fragmentierung des Guten«. In Ders.: *Letzte Fragen*. Bodenheim ²1996, 181–199 (engl. 1977).
- Raters, Marie-Luise: *Das moralische Dilemma im Ethik-Unterricht*. Dresden 2011.
- Ross, Sir David: *The Right and the Good* [1930]. Oxford ²2002.
- : *Foundation of Ethics. The Gifford Lectures Delivered in the University of Aberdeen 1935–1936*. Oxford 1939.
- Thomas von Aquin: *Über sittliches Handeln*. Stuttgart 2001 (lat. 1266–1274).
- Williams, Bernard: *Probleme des Selbst*. Stuttgart 1978 (engl. 1973).
- : »Consequentialism and Integrity«. In: Samuel Scheffler (Hg.): *Consequentialism and its Critics*. Oxford 1988, 20–50.
- Zoglauer, Thomas: *Normenkonflikte. Zur Logik und Rationalität ethischen Argumentierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

Marie-Luise Raters

4. Praktische Rationalität

Was ist praktische Rationalität? Ein griffiger Slogan lautet: Praktische Rationalität handelt davon, wie man bekommt, was man will. Dies zeigt ein Beispiel aus Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*: Eine Ärztin ist dazu da, Patienten zu heilen. Sie stellt keine praktischen Überlegungen an, um zu entscheiden, ob sie ihre Patienten heilen soll. Dass sie ihre Patienten heilen möchte (oder muss), ist nicht Teil ihres praktischen Überlegens; es ist die sie bestimmende Funktion oder das sie bestimmende Ziel. Zu heilen ist der Ausgangspunkt oder die Voraussetzung ihrer praktischen Überlegungen darüber, welches Heilmittel am besten ist. »Gegenstand der Überlegung sind aber nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt. Denn ein Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll [...]; sondern wenn man das Ziel festgesetzt hat, untersucht man, wie und wodurch es sich verwirklichen lässt« (*Nikom. Ethik* 1112b2–20; vgl. auch Audi 1989; 2006; Gauthier 1963; Nida-Rümelin 1994; Gosepath 1999).

Wie gelangt eine Ärztin von ihrer beruflichen Kompetenz, Patienten zu heilen, zur Verschreibung von Antibiotika für den stark erkälteten Adam? Durch einen praktischen Schluss von der allgemeinen Pflicht, ihre Patienten zu heilen, auf das spezifische Rezept – wobei das Wort ›praktisch‹ hier darauf abhebt, dass das Resultat ihres Überlegens nicht bloß eine neue oder veränderte Überzeugung ist, sondern eine Handlung. In der Tat liegt es nahe, *praktische* und *theoretische* Rationalität voneinander abzugrenzen. Diese Kontrastierung ist in zweierlei Hinsicht hilfreich: sie macht deutlich, in welchem Sinn eine Art von Rationalität praktisch zu nennen ist, und illustriert über die Analogie zur theoretischen Rationalität zugleich, inwiefern praktische Rationalität als eine genuine Form von Rationalität gelten kann.

Zwei Möglichkeiten der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Rationalität

Man kann diese Unterscheidung auf mindestens zwei Arten treffen (vgl. Wallace 2008). Die erste Möglichkeit besteht darin, theoretische und praktische Rationalität aufgrund ihrer Inhalte zu unterscheiden: Praktische Rationalität bezieht sich auf Handlungen und resultiert in Handlungen; theoretische Rationalität bezieht sich auf Überzeugungen und resultiert in Überzeugungen.

- (P1) Alle Menschen sind sterblich.
 (P2) Sokrates ist ein Mensch.
 (K) Sokrates ist sterblich.

Der gerade angeführte Syllogismus zählt zur theoretischen Rationalität. Aus zwei Überzeugungen, P1 und P2, schließt man auf eine weitere, die Überzeugung K. Der folgende Syllogismus ist hingegen ein Beispiel für einen praktischen Syllogismus. Er stammt aus der *Nikomachischen Ethik*. Dort unterstreicht Aristoteles die strukturelle Ähnlichkeit zwischen einem theoretischen und einem praktischen Syllogismus und mithin auch die Ähnlichkeit zwischen theoretischer und praktischer Rationalität.

Zum Beispiel: Wenn man alles Süße genießen soll, dieses hier als ein bestimmtes Einzelding süß ist, dann muss notwendigerweise derjenige, der das Vermögen hat und nicht gehindert ist, dies zugleich auch tun (1147a25–31).

Für jemanden, der das Vermögen hat und nicht gehindert wird, ist es demzufolge (rational) notwendig, dieses bestimmte Einzelding, das süß ist, zu genießen.

THEORETISCHER SYLLOGISMUS

- (P1) Alle Menschen sind sterblich.
 (P2) Sokrates ist ein Mensch.
 (K) Sokrates ist sterblich.

PRAKTISCHER SYLLOGISMUS

- (a) Alles Süße soll man genießen.
 (b) Dies bestimmte Ding hier ist süß.
 (c) Diese Süßigkeit genießen!

Die Ähnlichkeiten springen ebenso ins Auge wie die Unterschiede: Beide Syllogismen enthalten einen allgemeinen Obersatz und einen partikulären Untersatz. Im Unterschied zur Schlussfolgerung des praktischen Syllogismus ist die Schlussfolgerung des theoretischen Syllogismus jedoch eine Überzeugung. Aber wie ist die Schlussfolgerung des praktischen Syllogismus, die hier durch einen Imperativ ausgedrückt wurde, genauer zu verstehen? Dazu schreibt Aristoteles:

»Die eine Meinung ist allgemein; die andere hat mit dem Einzelnen zu tun, für das bereits die Wahrnehmung zuständig ist. Wenn nun aus beiden Sätzen *einer* wird, dann muss die Seele im einen Fall [bei der theoretischen Erkenntnis] notwendigerweise die Schlussfolgerung bejahen und im Fall von Prämissen, die ein Tun betreffen, sofort handeln« (1147a25–31).

Diese Passage wirft ein Deutungsproblem auf, das unmittelbar in einer der grundlegenden Fragen der

praktischen Rationalität mündet: Wie ist die Schlussfolgerung praktischen Überlegens zu verstehen? Handelt es sich um eine Überzeugung, vielleicht mit einem besonderen Inhalt? Um eine Entscheidung, eine Wahl oder einen Vorsatz? Oder vielleicht, ganz umstandslos, um eine Handlung? Oder ist die Schlussfolgerung eines praktischen Syllogismus etwas dazwischen wie beispielsweise eine Intention (Harman 1986; Bratman 1987)? Die zitierte Passage aus der *Nikomachischen Ethik* legt zwei verschiedene Antworten nahe. Nach der ersten Lesart bilden Überzeugungen, »die ein Tun betreffen«, die Schlussfolgerung des praktischen Syllogismus, nach der zweiten ist es das der Schlussfolgerung gemäße »sofort handeln«. Handelt man allerdings gemäß der Schlussfolgerung, kann die Schlussfolgerung selbst natürlich nicht die Handlung sein. Andernfalls hätte man es mit einer rätselhaften Zirkularität zu tun. Es lässt sich also zumindest der Schluss ziehen, dass Aristoteles nicht der Meinung ist, die Schlussfolgerung eines praktischen Syllogismus sei selbst eine Handlung; obgleich er eine sehr enge Verbindung zur Handlung sieht, insofern er schreibt, dass wir »sofort« und »zugleich« handeln müssen.

Die zweite Möglichkeit, theoretische von praktischer Rationalität zu unterscheiden, lässt sich folgendermaßen fassen: Theoretische Rationalität, so wird oft angenommen, handelt von Tatsachen, während es bei der praktischen Rationalität um Wertfragen geht. Bei theoretischen Überlegungen stellt man die Frage, was der Fall ist, und sucht nach einer Antwort. Bei praktischen Überlegungen hingegen sucht man nach einer Antwort auf die Frage, was man tun soll; und die Antwort besteht zumindest zum Teil darin, auch tatsächlich entsprechend zu handeln. Im ersten Fall geht mit der Beantwortung der Frage keine Änderung der Welt einher, sondern eine Änderung der Weltsicht der betreffenden Person. Im zweiten Fall handelt die Person und bewirkt dadurch eine Änderung der Welt (und diese Änderung kann ihrerseits ein Resultat einer Änderung ihrer Weltsicht sein).

Dieser Unterschied lässt sich mit Hilfe von G.E.M. Anscombes Einkaufszettel (1957/2011, 88 f.) und der Metapher der Passensrichtung gut verdeutlichen (weitere Ausführungen unter dem Aspekt der ›Passensrichtung‹ bei Searle (1979; 1983); Anscombe selbst verwendet den Ausdruck ›Passensrichtung‹ nicht). Ein Mann geht mit einem Einkaufszettel in der Hand durch die Stadt. Ein Detektiv folgt ihm und stellt eine eigene Liste der Einkäufe des Mannes auf:

»Stimmen die Liste und die Dinge, welche der Mann tatsächlich kauft, nicht überein und ist dies der einzige diesbezügliche Fehler, dann liegt der Fehler nicht in der Liste, sondern in der Handlung unseres Manns. (Würde seine Frau sagen: »Schau doch mal, hier steht Butter, und du hast Margarine gekauft«, dürfte er kaum antworten: »Welch ein Fehler! Das müssen wir in Ordnung bringen«, woraufhin er das Wort auf der Liste durch »Margarine« ersetzt.) Ist es hingegen das Protokoll des Detektivs, das nicht mit den Einkäufen des Mannes übereinstimmt, liegt der Fehler in dem Protokoll« (1957/2011, 89).

Im Fall des Detektivs muss die Liste zur Welt passen, im anderen Fall ist es die Welt, die zur Liste passen muss (vgl. Anscombes Abhandlung *Absicht* 1957/2011, 91 ff.); dort findet sich auch ihre einflussreiche Interpretation zu praktischer Rationalität bei Aristoteles, einschließlich ihrer These, dass die Ausdrücke »praktisches Schließen« und »praktischer Syllogismus« das Gleiche bedeuten (1957/2011, 91)).

Kognitive und nicht-kognitive Konzepte praktischer Rationalität

Für beide Verständnisse praktischer Rationalität lautet eine zentrale Frage: Erzeugt praktisches Überlegen kognitive Zustände wie Überzeugungen (oder, besser noch, Urteile) oder nicht-kognitive Zustände wie Absichten? Wenn praktisches Überlegen kognitive Zustände wie z. B. Überzeugungen oder Urteile zur Folge hat, dann würde dies seinen Charakter einer genuinen Form von Rationalität untermauern; andererseits stellt sich dann die Frage, wie rein kognitive Zustände einen Akteur zum Handeln motivieren können. Das Problem besteht darin, dass kognitive Zustände, gerade aufgrund ihrer vermeintlichen Objektivität, nicht in der Lage zu sein scheinen, einen Akteur auch tatsächlich zum Handeln zu motivieren. Deshalb könnte man die Ansicht favorisieren, dass praktische Rationalität mit nicht-kognitiven Zuständen wie z. B. Absichten oder Wünschen einhergehen muss (allgemeiner gesprochen: mit Pro-Einstellungen, vgl. Davidson 1963). Das würde erklären helfen, wie praktisches Überlegen einen Akteur zum Handeln motivieren kann; es würde, kurz gesagt, den »praktischen« Aspekt dieser Art von Rationalität erklären. Will man praktische Rationalität jedoch nach dem Muster der theoretischen Rationalität konzipieren, dann bleibt unklar, inwiefern nicht-kognitive Zustände dort einen Platz haben könnten.

Dieser Konflikt lässt sich mit Hilfe der zwei Komponenten des Ausdrucks »praktische Rationalität

gut verdeutlichen. Wenn man sich für die »praktische« Komponente stark macht und deshalb hervorhebt, dass nicht-kognitive motivationale Zustände für praktische Rationalität erforderlich sind, scheint man Gefahr zu laufen, ihr den Status einer genuinen Form von »Rationalität« abzuspochen. Legt man das Gewicht hingegen auf die Ähnlichkeiten zur theoretischen Rationalität, um ihren Status einer genuinen Art von objektiver »Rationalität« zu wahren, bleibt kein Raum für nicht-kognitive motivationale Zustände und dies bringt die »praktische« Komponente in Gefahr. Die nonkognitivistische Position wird oft vereinfachend mit der humanistischen Tradition gleichgesetzt (vergleiche Humes berühmtes Diktum »Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein« (*Traktat* 2. Buch, Dritter Teil, 3. Abschnitt)). Die kognitivistische Position hingegen wird der kantianischen Tradition zugeordnet (zu Kants Position siehe *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Kritik der praktischen Vernunft*). Eine einflussreiche zeitgenössische kantianische Position vertritt z. B. Korsgaard 1986 (wieder abgedruckt in Gosepath 1999), 1996 und 1997). Der Unterschied zwischen diesen beiden Positionen lässt sich gut an der Rolle der instrumentellen Rationalität oder Zweck-Mittel-Rationalität verdeutlichen. David Hume fasst seine Position wie folgt zusammen:

»Wie schon bemerkt, kann die Vernunft im eigentlichen und philosophischen Sinne unser Handeln nur in zweierlei Weise beeinflussen. Entweder sie ruft einen Affekt ins Dasein, indem sie uns über die Existenz eines seiner Natur entsprechenden Gegenstandes belehrt; oder sie zeigt uns die Mittel, irgendeinen Affekt zu betätigen, indem sie den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen aufdeckt. [...] Ich erblicke z. B. eine Frucht, die in Wirklichkeit schlecht schmeckt, aus der Ferne und vermöge einer Verwechslung bilde ich mir ein, sie sei angenehm und schmecke köstlich. Dies ist ein erster Irrtum. Dann wähle ich gewisse Mittel, diese Frucht zu erlangen, die für meinen Zweck ungeeignet sind; dies ist ein zweiter Irrtum. Eine dritte Art des Irrtums, die möglicherweise in die auf unsere Handlungen bezüglichen Überlegungen eingehen könnte, gibt es nicht« (*Traktat* 3. Buch, Erster Teil, 1. Abschnitt).

In diesem Zitat findet sich Humes Beschreibung der praktischen Vernunft in der zweiten Weise, in der die Vernunft unser Verhalten beeinflussen kann: »sie zeigt uns die Mittel, irgendeinen Affekt zu betätigen, indem sie den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen aufdeckt.« Dies lässt sich gut mit der klassischen Position von Aristoteles in Verbindung bringen. Auch Aristoteles unterstreicht, dass sich das praktische Überlegen nicht auf Ziele richtet, sondern nur darauf, wie man festgesetzte Ziele am besten ver-

wirklich: »Gegenstand der Überlegung sind aber nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt. Denn ein Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll [...]; sondern wenn man das Ziel festgesetzt hat, untersucht man, wie und wodurch es sich verwirklichen lässt« (*Nikomachische Ethik* 1112b2–20). Doch wie ist die andere Beschreibung von Hume, wie die Vernunft das Verhalten beeinflussen kann, zu verstehen? Er sagt, die Vernunft rufe »einen Affekt ins Dasein«. Das darf man nicht kantianisch verstehen: Hume sagt nicht, dass uns die Vernunft Ziele an die Hand gibt, sondern nur, dass sie dabei helfen kann, einen Affekt ins Dasein zu rufen, »indem sie uns über die Existenz eines seiner Natur entsprechenden Gegenstandes belehrt.«

An dieser Stelle gilt es, Hume und Kant klar voneinander abzugrenzen: Für Hume sind Affekte von der Vernunft unabhängig und die Vernunft alleine kann ohne Affekte niemals zum Handeln motivieren; dennoch ist Vernunft erforderlich, und zwar aufgrund der beiden zuvor aufgezeigten Weisen, in der sie unser Verhalten beeinflussen kann. Dies ist die sogenannte humane Tradition, nach der für Handlungen sowohl ein nicht-kognitives Element (Affekte/Pro-Einstellungen) als auch ein kognitives Element (Vernunft/Überzeugung) erforderlich ist. Humes Position lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: Weder die Affekte noch die Vernunft sind alleine hinreichend für rationales Handeln; Vernunft und Affekte sind je für sich notwendig und zusammen hinreichend. Im Gegensatz zu Hume (und Aristoteles) lässt sich die kantianische Tradition so charakterisieren, dass die Vernunft alleine hinreichend für rationale Handlungsfähigkeit ist, wobei auch Zwecke einer rationalen Prüfung unterliegen.

Instrumentelle Rationalität

Weshalb ist der Unterschied zwischen Aristoteles, Hume und Kant von Bedeutung? Dabei geht es zentral um die Spannung zwischen der Komponente des »Praktischen« und der Komponente der »Rationalität« in der praktischen Rationalität. Wenn Rationalität in irgendeinem Sinn als objektiv gelten soll, dann stellt sich die Frage, inwiefern »Affekte« dabei eine Rolle spielen können bzw. inwiefern Ziele oder Zwecke als gegeben angesehen werden müssen.

Für gewöhnlich versucht man, diese Spannung dadurch aufzulösen, dass man die sogenannte instrumentelle Rationalität oder Zweck-Mittel-Rationalität isoliert betrachtet. So geschieht es auch bei

Humes Unterscheidung zwischen zweierlei Weisen, in denen die Vernunft das Handeln beeinflussen kann. Kants Auffassung instrumenteller Rationalität steckt in seinem berühmten Satz: »Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist« (4:417f.; vgl. 5:19f.). Instrumentelle Rationalität wird als unproblematisch angesehen, weil sich die schwierigen Fragen der Motivation, Normativität und das sich daraus ergebende Dauerproblem der Objektivität von Werten nicht stellen. Instrumentelle Rationalität scheint eine Norm oder ein Standard für Rationalität zu sein, auf den sich die streitenden Parteien einigen können sollten, weil sich die Normen instrumenteller Rationalität offenbar unabhängig davon begründen lassen, welchen Ort man Werten innerhalb der praktischen Rationalität oder in der Natur insgesamt zuschreibt. Ein Beispiel macht klar, worauf man sich offenbar unabhängig davon einigen können sollte, welcher der beiden Traditionen man sich anschließt: Nehmen wir an, eine Chirurgin gelangt zu dem Schluss, nur eine sofortige Operation (Mittel) könne das Leben ihres Patienten retten (Zweck). Sie möchte das Leben des Patienten unbedingt retten – und das ist außerdem auch ihre Aufgabe. Sie ist überzeugt, dass sie sich zur sofortigen Einleitung der Operation mit der diensthabenden Krankenschwester in Verbindung setzen müsste, damit ein verfügbarer Operationssaal vorbereitet wird. Stattdessen ruft sie ihren Sohn an, um ihn zu fragen, wie es heute in der Schule lief.

Die Rechtschaffenheit, das Verantwortungsbewusstsein oder die Willensstärke dieser Chirurgin kann unterschiedlich beurteilt werden. Aber man sollte sich darauf einigen können, dass sie gegen eine grundlegende Norm instrumenteller Rationalität verstoßen hat: Sie wollte wirklich das Leben des Patienten retten (Zweck) und sie war überzeugt, dass sie dies nur dadurch erreichen konnte, dass sie sich unverzüglich mit der diensthabenden Krankenschwester in Verbindung setzt. Die rationale Schlussfolgerung wäre gewesen, die diensthabende Krankenschwester zu kontaktieren – oder, mit einem zusätzlichen Schritt des praktischen Überlegens, sich dafür zu entscheiden oder die Absicht auszubilden, die Krankenschwester zu kontaktieren. Stattdessen plaudert sie mit ihrem Sohn. Ihr Verhalten war sicher unverantwortlich und rechtfertigt einen Entzug der Approbation. Vor dem Hintergrund ihrer eigenen Zwecke und Zweck-Mittel-Überlegungen ist ihr Verhalten in jedem Fall auch noch irrational. Noch

vor der Verletzung des Hippokratischen Eides, hat sie bereits eine grundlegende Norm instrumenteller Rationalität verletzt.

Instrumentelle Rationalität, verstanden als eine interne Inkonsistenz zwischen den Inhalten der kognitiven Zustände (Überzeugungen, Urteile) eines Akteurs, scheint also ziemlich unproblematisch zu sein. Die problematischere Frage, mitsamt den sich daraus ergebenden Problemen für die Ethik und Angewandten Ethik, ist jedoch, ob die Vernunft auch nicht-instrumentelle Elemente aufweist: Hat die non-kognitivistische, humane Tradition Recht damit, dass Zwecke im Rahmen der praktischen Rationalität bereits festgesetzt und daher von ihr unabhängig sind? Oder sind auch die Zwecke selbst, wie in der kognitivistischen, kantianischen Tradition, Teil der praktischen Rationalität? Dieser Widerstreit ist von überragender philosophischer Bedeutung, weil die wesentlichen Eigenschaften unserer moral-philosophischen Position davon abhängen, ob auch Zwecke Gegenstand einer objektiven rationalen Prüfung sein können.

Andererseits wird von manchen geltend gemacht, dass noch nicht einmal die Normen instrumenteller Rationalität grundlegend sind. Was gibt es eigentlich daran auszusetzen, instrumentell irrational zu sein (Kolodny 2005; vgl. dazu auch Broome 1999; 2004; Raz 2005)? Der Einwand lautet, dass sich instrumentelle Rationalität nicht, wie zuvor vorgeschlagen, fein säuberlich abtrennen lässt, und dass die Normen instrumenteller Rationalität genau derselben normativen Prüfung unterliegen, denen die Gründe unterliegen, für die die Normen der instrumentellen Rationalität eine Struktur bereitstellen sollen. Um es mit den bereits verwendeten Begriffen auszudrücken: Man könnte der Ansicht sein, dass es zumindest beim instrumentellen Teil der praktischen Rationalität um Tatsachen geht und sich dieser Teil deshalb isoliert von Wertfragen und Fragen der Normativität behandeln lässt. Aber, so lautet nun der Einwand, genau die Norm, die besagt, dass wir rational sein sollen (wenn auch nur im Sinne der instrumentellen Rationalität), muss exakt den gleichen Standards unterworfen werden wie jede andere Norm.

Schluss

Geht es bei praktischer Rationalität also wirklich darum, *wie man bekommt, was man will*? Der eingangs genannte Slogan umfasst die drei grundlegenden Hinsichten, die zuvor Thema waren: die instrumen-

telles (>wie<), die motivationale (>was<) und die handlungsbezogene (>bekommen<). Aber ein Slogan ist eben nur ein Slogan: indem er vereinfacht, verdeckt er entscheidende Meinungsverschiedenheiten. Kann die Handlung selbst Bestandteil der praktischen Rationalität sein? Wie können Affekte zur Rationalität gehören? Wenn praktisches Überlegen tatsächlich eine Form objektiver Rationalität wäre, wie könnte es Personen zum Handeln motivieren?

Man sieht, dass viele Fragen noch offen sind. So ist beispielsweise in der Handlungstheorie derzeit auch umstritten, ob man der automatischen Ebene des Überlegens Rechnung tragen kann, ohne die Phänomenologie praktischer Rationalität (und die philosophische Plausibilität) oder den rationalen und intentionalen Charakter von Handlungen aufgeben zu müssen (vgl. Di Nucci 2008; 2011). Das ist für die Angewandte Ethik besonders wichtig, sind doch viele Handlungsweisen in praktischen Kontexten, beispielsweise der Medizin stark automatisiert.

Literatur

- Anscombe, Gertrude E.M.: Absicht. Frankfurt a.M. 2011 (amerik. 1957)
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hg. von Ursula Wolf. Reinbek 2006.
- Audi, Robert: Practical Reasoning. London 1989.
- : Practical Reasoning and Ethical Decision. London 2006.
- Bratman, Michael: Intention, Plans, and Practical Reason. Cambridge, Mass. 1987.
- Broome, John: »Normative Requirements«. In: Ratio 12 (1999), 398–419.
- : »Reasons«. In: Jay Wallace/Philip Pettit/Michael Smith/Samuel Scheffler (Hg.): Reason and Value. Cambridge, Mass. 2004.
- Davidson, Donald: »Actions, Reasons, and Causes«. In: Journal of Philosophy 60 (1963), 685–700.
- : »How is Weakness of Will Possible?«. In: Joel Feinberg (Hg.): Moral Concepts. Cambridge, Mass. 1970.
- Di Nucci, Ezio: Mind Out of Action. Saarbrücken 2008.
- : »Frankfurt versus Frankfurt: A New Anti-Causalist Dawn«. In: Philosophical Explorations 14/1 (2011), 117–131.
- Gauthier, David: Practical Reasoning. Cambridge, Mass. 1963.
- Gosepath, Stefan: Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt a.M. 1999.
- Hare, Richard M.: The Language of Morals. Cambridge, Mass. 1952.
- : Freedom and Reason. Cambridge, Mass. 1963.
- Harman, Gilbert: Change in View. Cambridge, Mass. 1986.
- Hume, David: Ein Traktat über die menschliche Natur, Band II. Hg. von Theodor Lipps. Hamburg 1978 (engl. 1740).
- Kolodny, Niko: »Why be Rational?«. In: Mind 114 (2005), 509–63.

- Korsgaard, Christine: »Skepticism about Practical Reason«, *Journal of Philosophy* 83 (1986).
- : *The Sources of Normativity*. New York 1996.
- : »The Normativity of Instrumental Reason«, In: Garrett Cullity/Berys Gaut (Hg.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford 1997.
- Nida-Rümelin, Julian: *Praktische Rationalität*. Berlin 1994.
- Raz, Joseph: »The Myth of Instrumental Reason«, In: *Journal of Ethics and Social Philosophy* 1 (2005).
- Searle, John R.: *Expression and Meaning*. Cambridge 1979.
- : *Intentionality*. Cambridge 1983.
- Spitzley, Thomas (Hg.): *Willensschwäche*. Paderborn 2005.
- Stroud, Sarah: »Weakness of Will«, In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2008.
- /Tappolet, Christine (Hg.): *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford 2003.
- Wallace, Jay: »Practical Reason«, In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2008.

Ezio Di Nucci
(übersetzt von Jürgen Müller)

5. Praktisch-ethische Entscheidungen unter Unsicherheit und Ungewissheit

Wenn Unsicherheit hinsichtlich der möglichen Folgen einer Handlung besteht und Folgen, die in irgendeiner Weise als negativ beurteilt werden können, möglich sind, spricht man von einem (Handlungs-)Risiko. Risiken stellen uns vor ethische Probleme der angemessenen Urteilsbildung. Nach plausiblen ethischen Anforderungen an die Urteilsbildung müssen wir auf der Basis der empirischen Evidenz, die uns zugänglich ist, bestmöglich urteilen. Gibt es empirische Evidenz etwa in Form von Statistiken über wiederholt auftretende Ereignisse, so ist diese zu berücksichtigen. Lässt sich solche Evidenz durch eigene Datensammlung, Nachforschungen und Experimente zu vertretbaren Kosten schaffen, so ist sie beizubringen.

Nicht all unser »Erfahrungswissen«, ist allerdings in der Form der *propositional knowledge* erfassbar, in unseren Praktiken »gewonnene« sogenannte *prescriptive knowledge* (Mokyr 2002) ist von – buchstäblich – grundlegender Bedeutung. Für den hier interessierenden Kontext der Urteilsbildung in Fällen von Unsicherheit schlägt sich das konkret vor allem in der Verbindlichkeit »bester« statistischer Praxis nach deren jeweils etablierten Standards nieder. Ein Mediziner etwa, der die wissenschaftliche Evidenz eines ihm bekannten, hinreichend umfänglichen *randomized controlled trials* (RCT) ignoriert, mag subjektiv noch so sehr von seinen alternativen Auffassungen überzeugt sein, er verstößt dennoch gegen elementare praktisch-ethische Normen angemessener Urteilsbildung (zu gegenläufigen Grenzfällen vgl. Porzolt/Kliemt 2008). Entsprechendes gilt generell in der Wissenschaft. Wissenschaftler haben das rechtlich und moralisch sanktionierte Recht zur Bildung der eigenen Meinung, aber auch die moralische Pflicht zu kritisch rationaler Urteilsbildung.

Die normative Entscheidungstheorie untersucht genauer, wie Urteile über ungewisse Handlungsfolgen in Entscheidungen eingehen sollen. Dabei wird typischerweise zwischen unterschiedlichen Arten der Unsicherheit unterschieden. »Einfache Unsicherheit« liegt vor, wenn man zwar den zukünftigen Weltverlauf in einem interessierenden Aspekt nicht kennt, aber aufgrund vorheriger Erfahrungen (empirische) Anhaltspunkte dafür hat, wie wahrscheinlich es ist, dass bestimmte Ereignisse eintreten werden und welcher Art diese sein könnten. Darüber

hinaus kann Ungewissheit aus zweierlei einander nicht ausschließenden Gründen bestehen: Zum einen mag man zwar eine recht klare Vorstellung davon haben, welche Ereignisse in der Welt auftreten könnten, jedoch keinerlei Erfahrung darüber besitzen, wie wahrscheinlich es ist, dass die betreffenden Ereignisse tatsächlich eintreten werden. Zum anderen kann es der Fall sein, dass man gar keine klaren Vorstellungen davon hat, welche Ausprägungen von Ereignissen überhaupt eintreten können.

Rationale Praxis bei empirisch bestimmbaren Risiken

Es sei unterstellt, dass ein Entscheider über eine empirisch hinreichend gesicherte Wahrscheinlichkeitsabschätzung über mögliche Handlungsfolgen verfügt. Nach der klassischen Entscheidungstheorie lässt sich sein Verhalten dann – unter der zusätzlichen Bedingung, dass seine Präferenzen über Handlungsfolgen bestimmten Axiomen genügen – so darstellen, als ob er den Erwartungswert einer (bis auf positiv lineare Transformationen eindeutigen) Nutzenfunktion mit den gegebenen Wahrscheinlichkeiten maximieren würde (als einführende Darstellung der Theorie des Erwartungsnutzens vgl. Kreps 1990, Kap. 3; weiterführend Fishburn 1970; elementar Raiffa 1973).

Gegen die Konzeption einer als Maximierung des ›Erwartungsnutzens‹ repräsentierbaren ›Rationalität‹ des Handelns unter Unsicherheit sind in den vergangenen Jahren verschiedene Einwände vorgebracht worden. Ein Teil bezog sich vor allem auf die deskriptive Validität der Theorie; so konnte gezeigt werden, dass reale Individuen sich häufig durchaus nicht entsprechend den Axiomen der Nutzentheorie verhalten (›klassisch‹ vgl. Allais 1953).

Geht man vom Primat menschlicher Praxis in der Explikation des Rationalitätskonzeptes aus, so lassen sich die Tatsachen abweichenden Entscheidungsverhaltens nicht ignorieren. Im Zuge der Kritik an der deskriptiven Aussagekraft der Theorie des Erwartungsnutzens hat es insbesondere in der experimentellen Ökonomik und Verhaltenstheorie eine Hinwendung zur stärkeren empirischen Untersuchung menschlichen Verhaltens gegeben. Dabei hat es auch verschiedene Ansätze zu alternativen Theorien gegeben. Zu nennen sind etwa Kahnemann und Tverskys »Prospect Theory« (1979), verschiedene Theorien beschränkter Rationalität (Simon 1955; Selten 2002), sowie Theorien, die sich an der Vorstellung regelge-

leiteten Verhaltens orientieren (McClennen 1998; Gigerenzer 2000). Keiner dieser Ansätze hat allerdings bislang auch nur annähernd die Reife und Geschlossenheit der Konzeption des Erwartungsnutzens erreichen können.

Aus der Perspektive der praktischen Philosophie sind vor allem alternative Ansätze interessant, die die Bedeutung von Regeln für das menschliche Verhalten hervorheben, da sie typischerweise die klassische Theorie auch in normativer Hinsicht kritisieren. Es ist danach nicht vernünftig, Entscheidungen ausschließlich situationsbezogen im Lichte der Kausalfolgen jedes Aktes je für sich genommen zu fällen. Besonders einflussreich ist die Kritik von Sen (1977; 2002, Part II; vgl. dazu kritisch Güth/Kliemt 2007). Sen nimmt traditionelle Argumente wieder auf, wonach Fähigkeiten zur Selbstbindung und zur rationalen Reflexion der eigenen Ziele nicht im Rahmen des rein konsequentialistischen Modells des Rationalverhaltens erfasst werden können, gleichwohl aber wesentliche Determinanten vernünftiger Praxis sind.

Rationale Praxis ohne empirische Kenntnis der Wahrscheinlichkeit von Folgen

In vielen religionsphilosophischen Überlegungen wurde die Beziehung der Überzeugungsbildung zu rationaler Praxis untersucht. Es geht um Normen angemessener Urteilsbildung unter Bedingungen, die ein im engeren Sinne empirisches Urteil ausschließen, während zugleich die Art der zu empfehlenden menschlichen Praxis davon abhängt, wie geurteilt wird. Ob etwa die Welt von Gott geschaffen und geordnet wurde, lässt sich nach allgemeiner Auffassung nicht empirisch klären. Gleichwohl besitzt diese Frage für viele Menschen praktische Relevanz.

Einen berühmten klassischen Vorschlag, wie man mit solcher Ungewissheit rational umgehen kann, findet man im Zusammenhang mit der sog. Pascalschen Wette (kritisch vgl. Albert 1979). Als Mitbegründer der modernen Wahrscheinlichkeits- und Entscheidungstheorie behandelt Pascal eine Situation der Ungewissheit so, *als ob* sie eine der einfachen Unsicherheit sei. Er schlägt einerseits vor, die Existenz einer Wahrscheinlichkeit für die Existenz Gottes zu postulieren, nimmt aber andererseits an, sie sei beliebig gering. Er argumentiert dann, dass der mögliche Schaden, den man erleidet, wenn man es versäumt hat, den Glauben anzunehmen, obwohl er wahr ist,

so groß ist, dass auch für beliebig kleine Existenzwahrscheinlichkeiten die Alternative, den Glauben nicht anzunehmen, nicht rational wählbar ist.

Das Argument Pascals bezieht einen großen Teil seiner Plausibilität aus dem Schrecken des unterstellten *worst case*. Von diesem weiß man aber letztlich mindestens ebenso wenig wie von den Wahrscheinlichkeiten für sein Eintreten. Zwar kann man die Welt stets ›logisch‹ in zwei Klassen zerlegen, bei denen man die Bewertung der einen Klasse kennt (z. B. die Hölle). Wenn man von den Elementen der komplementären Klasse aber nur weiß, dass diese nicht in der beschriebenen Klasse liegen, kann man sie gerade nicht vergleichend bewerten. Damit wird es schwer, empirisch fundiert zu ›wetten‹. Die entscheidungsethische Forderung, empirisch fundiert vorzugehen, stößt insoweit auf Grenzen.

In Reaktion auf solche Probleme arbeitet man häufig im Gegensatz zu Pascal nicht mit beliebig kleinen Wahrscheinlichkeiten, sondern versucht, ganz ohne Annahmen über Wahrscheinlichkeiten (nicht-aggregationistisch) vorzugehen. So zeichnet etwa das ›Maximin‹-Kriterium diejenige Wahl als rational aus, bei der die schlechteste als möglich erachtete Konsequenz möglichst gut ist (Savage 1951). Das ›Minimax-Regret‹-Kriterium schlägt demgegenüber vor, so zu wählen, dass man im schlechtesten als möglich vorgestellten Fall möglichst wenig Grund hat, seine Entscheidung zu bedauern (Loomes/Sugden 1982).

Bekanntlich hat Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (1979, 177 ff.) das Maximin-Kriterium zum entscheidenden Regulativ für die rationale Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien in der ursprünglichen Situation, in der man u. a. gerade nicht weiß, wie wahrscheinlich es ist, dass man eine der möglichen gesellschaftlichen Positionen einnimmt, erhoben. Grundsätzlich kann man das Maximin-Kriterium aber nicht als *das* Kriterium rationaler Wahl in einer Situation der Ungewissheit auszeichnen (vgl. Milnor 1965).

Mit der klassischen Vorstellung instrumenteller Rationalität, wie sie der Entscheidungstheorie zugrunde liegt, ist Maximin jedenfalls nicht besser verträglich als das Minimax-Regret-Kriterium oder auch ein Maximax-Kriterium, nach dem die Alternative mit den besten möglichen Ergebnissen zu wählen ist (wie schlecht auch die möglichen anderen Aussichten bei der Alternative sein mögen). Im Gegensatz zu Maximax, bei dem der Wunsch den Vater des Gedankens bilden soll, hat Minimax gleichwohl eine gewisse alltagstheoretische Plausibilität, – ins-

besondere in solchen Situationen, in denen der mögliche Schaden exorbitant groß ist oder in denen der Schaden anderen Menschen zugefügt wird, für die man sich verantwortlich fühlt. So finden sich entsprechende Argumente auch in der öffentlichen Debatte um biotechnologische Neuerungen, wenn davor gewarnt wird, dass nicht ausgeschlossen werden kann, dass sehr große Folgeschäden durch solche Neuerungen erzeugt werden können.

Was darf ich hoffen, wenn ich es nicht wissen kann?

Wie sich im Vorangehenden bereits zeigt, ist Unsicherheit hinsichtlich der Wahrscheinlichkeit bestimmter Folgen oft mit der viel grundsätzlicheren Unwissenheit darüber, welche Folgen überhaupt eintreten können, verbunden. Angesichts unseres prinzipiell beschränkten Wissens über die Welt und der Unfähigkeit, direkt in die Zukunft zu schauen, kann man tatsächlich niemals alle möglichen zukünftigen Ereignisse vorhersehen. Gleichwohl entbindet uns das nicht von der Pflicht, unsere Entscheidungen auf ein möglichst umfassendes Bild aller möglichen Folgen zu stützen. Wenn man nicht auf die bloße Unterscheidung von Tun und Unterlassen rekurren will (vgl. hierzu Birnbacher 1995), muss man beispielsweise im Fall der Ablehnung von Gentechnologie unter Einbeziehung allen Wissens über mögliche Entwicklungen plausibel machen können, dass gentechnische Manipulationen neue Gefahren hervorbringen, die die Gefahren, die ohne solche Manipulationen möglich sind, insgesamt übersteigen.

Die nach Maßgabe unserer etablierten Praktiken bestimmte *ethics of belief* nimmt die Kantische Frage danach, was wir hoffen dürfen, nicht nur mit Bezug auf religionsphilosophische, sondern mit Bezug auf alle Entscheidungen unter Ungewissheit ernst (Clifford 1879/1974; vgl. neuerdings die Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/> (20.3.2011); aber auch Schüssler 2002). Auf einer grundlegenden erkenntnistheoretischen Ebene muss ein Vorrang der erfolgreichen Praxis und damit ein Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft bestehen, damit das einsichtig wird. Zwar kann das, was ist, nicht unmittelbar dafür entscheidend sein, was sein sollte. Dennoch haben wir keine Möglichkeit, einen festen Urteilstpunkt außerhalb aller unserer Praktiken zu wählen und müssen daher dort starten, wo wir uns de facto als Resultat biologischer und kultureller Evolu-

tion befinden. Diese Einsicht muss Teil unserer Suche nach grundlegenden sogenannten Überlegungsgleichgewichten unter Bedingungen der Ungewissheit sein (vgl. dazu Hahn 2000).

Strategische Unsicherheit

Eine besondere Art der Unsicherheit liegt dann vor, wenn die Folgen eigenen Handelns auch von den Entscheidungen anderer Individuen abhängen. Unterstellt man Individuen, dass sie autonom einer Entscheidungslogik folgen und ihre Entscheidungen insofern nicht allein naturgesetzlich zu erklären sind, dann kann man ihnen zu erwartenden Handlungsentscheidungen nicht auf die übliche empirisch-naturwissenschaftliche Weise Wahrscheinlichkeiten zuordnen. Man hat es insoweit mit einem Ungewissheitsproblem im engeren Sinne zu tun.

Entsprechende Probleme treten vor allem dann auf, wenn es aus der Sicht jedes Individuums im Rahmen einer Interaktion verschiedene kollektive Handlungsmuster gibt, für die jeweils gilt: Solange alle anderen Individuen dem Handlungsmuster folgen, hat es die besten Folgen für jeden Einzelnen, wenn er sich selbst auch an das Handlungsmuster hält. Solange man nicht weiß, welches der Handlungsmuster verfolgt wird, sprechen Entscheidungstheoretiker angesichts der Unsicherheit über das Handeln anderer von einem Gleichgewichtsauswahlproblem.

Betrachten wir etwa zur Illustration die Frage, auf welcher Straßenseite in einer Gegend zu fahren ist, in der keine allgemeine Regelung besteht, die Straßen aber so eng sind, dass Unfälle sehr wahrscheinlich sind, wenn zwei Fahrzeuge sich begegnen, die nicht beide rechts oder beide links fahren. Für jeden Fahrer hängt seine Entscheidung, auf welcher Seite er fahren will, dann davon ab, welches Verhalten er von den anderen erwartet. Das bloße Wissen um dieses jeden in gleicher Weise betreffende Problem hilft einem Fahrer aber nicht, bestimmte Erwartungen zu formen. Der einzige Grund, den er für die Annahme haben könnte, die anderen würden eine bestimmte Seite bevorzugen, wäre, dass diese ihrerseits entsprechende Erwartungen haben. Da aber jeder annahmegemäß in derselben Lage ist, kann es einen solchen Grund nicht ohne weiteres geben (zu einer genaueren Analyse so gegebener »strategischer« Ungewissheit vgl. Gilbert 1990; Lahno 2007).

Nach Lewis (1975) werden solche Entscheidungsprobleme in Koordinationsproblemen bekanntlich

durch Konventionen gelöst. Allgemein erfordert der Umgang mit solcher strategischer Interdependenz offenbar ein explizites oder stillschweigendes wechselseitiges Einverständnis über soziale Regeln, die individuelles Verhalten wechselseitig aufeinander abstimmen. Soziale Normen, und insbesondere moralische Normen, spielen also eine wichtige Rolle bei der Lösung von Problemen des Handelns in Ungewissheit. Dabei ist die Regelungskraft solcher Normen oft so groß, dass wir uns des ihnen zugrundeliegenden Problems der Ungewissheit kaum noch bewusst sind. Aus moralphilosophischer Perspektive ist zudem interessant, dass entsprechende Regeln durch eine Gruppenperspektive bestimmt werden können (Sugden 1993; 2003; Bacharach 2006).

Soziale Praxis, Unsicherheit und Angewandte Ethik

In der Angewandten Ethik ist die jeweils gegebene soziale Praxis in verschiedener Hinsicht von entscheidender Bedeutung. Dies gilt insbesondere auch mit Blick auf die unverzichtbare Kohärenzforderung bei der Bildung von Überzeugungen in Situationen der Unsicherheit und der Ungewissheit über künftige Weltverläufe. Wir müssen abschätzen, welche Bewertungen nach Maßstäben *sozialer Praxis* noch als vernünftig gelten können und damit diese Grundlagen der Urteilsbildung in die (selbst-kritische) Suche nach Überlegungsgleichgewichten einbinden.

Da die technischen Möglichkeiten der Menschheit sich vor allem in den letzten beiden Jahrhunderten so stark entwickelt haben, ist auch der kausale Einfluss der Menschheit auf zukünftige Weltverläufe massiv gewachsen. Andererseits ist die Zukunft einer von Wissen getriebenen Entwicklung schon deshalb unvorhersehbar, weil wir nicht wissen können, was wir einmal wissen werden (vgl. Popper 1960). Dennoch wissen wir etwas über Hauptprobleme von Entscheidungen unter Ungewissheit, insoweit wir über uns selbst etwas wissen. Diese Hinwendung zum entscheidenden Subjekt und zur Entscheidungspsychologie ähnelt – wenn auch ohne jeglichen transzendentalen Anspruch – der Hinwendung Kants zum erkennenden Subjekt, aber auch dessen sozialer und evolutionär-kultureller Einbindung.

Die empirische Kenntnis unseres Erkenntnisapparates darf für die Zwecke des *Urteilshandelns* nicht ignoriert werden. Ein Problem besteht beispielsweise darin, dass wir alle immer zu einer Überbewertung der unmittelbaren Eindrücke neigen. Wir vernach-

lässigen die ferner liegenden gegenüber den naheliegenden Gefahren und Chancen. Das sollte uns dazu führen, bestimmte Vorkehrungen zu treffen, um unsere Entscheidungen in der (politischen) Praxis durch »konstitutionelle Selbstbindungen« (kollektive Verfassungen, individuelle Tugenden) besser zu kontrollieren. Wir neigen überdies dazu, das konkret Vorstellbare bzw. Vorgestellte stärker zu bewerten, als es sich an sich gehören würde. Die Wissenschaft insgesamt ist eine Institution, die über etablierte kompetitive Praktiken insoweit bislang eine kritische Haltung erzwingen und zur Kontrolle unserer mannigfachen Fehlhaltungen bei Entscheidungen unter Unsicherheit und Ungewissheit beitragen konnte.

Schlussbemerkung

Ein Denker wie David Hume stellt in solchen Zusammenhängen eher formale als inhaltliche ethische Maßstäbe in den Vordergrund. Für ihn gab es grundsätzlich nur zwei große Untugenden: Leichtgläubigkeit bis hin zum Aberglauben (*superstition*) und blindes Engagement bis hin zum Fanatismus (*enthusiasm*) (Hume 1985, 73 ff.). Die Welt wäre ein besserer Ort, wenn die Menschen (selbst-)kritischer wären und sich weniger leicht vor den Karren der einen oder der anderen vorgeblich guten Sache spannen ließen (vgl. dazu auch Arendt 2003). Vor allem in Situationen radikaler Unsicherheit ist eine kritische Ethik der Überzeugungsbildung daher die erste Bürgertugend.

Wir bewegen uns in einem Meer von Unkenntnis, in dem es uns vor allem helfen kann, grundsätzliche Beweislastregeln zu formulieren und informationelle Transparenz zu unterstützen. Unsere Entscheidungen sollten so weit wie möglich durch empirische Evidenz untermauert sein. Auch wenn Philosophen es immer wieder versuchten, können wir nie absolute Gewissheit erlangen. Aber wir können versuchen, vom epistemischen Status quo aus die Ungewissheit zu reduzieren und Ungewissheit durch kalkulierbare Risiken zu ersetzen, wo immer möglich. Das scheint selbst eine praktisch-ethisch gerechtfertigte praktisch-ethische Norm zu sein.

Literatur

Albert, Hans: »Zur Glaubensproblematik bei Pascal, James und Kierkegaard«. In: Norbert Hoerster (Hg.): Glaube und Vernunft. München 1979, 267–274.
Allais, Maurice: »Le comportement de l'homme rationnel

devant le risque: critique des postulats et axiomes de l'école Américaine«. In: *Econometrica* 21 (1953), 503–546.
Arendt, Hannah: Ursprünge und Elemente totalitärer Herrschaft. München 2003.
Bacharach, Michael: *Beyond Individual Choice. Teams and Frames in Game Theory*. Hg. von Nathalie Gold/Robert Sugden. Princeton/Oxford 2006.
Birnbacher, Dieter: *Tun und Unterlassen*. Stuttgart 1995.
Clifford, William K.: »The Ethics of Belief« [1879]. In: Baruch A. Brody (Hg.): *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytical Approach*. Englewood Cliffs 1974, 241–247.
Fishburn, Peter C.: *Utility Theory for Decision Making*. New York 1970.
Gigerenzer, Gerd: *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*. New York/Oxford 2000.
Gilbert, Margaret: »Rationality, Coordination, and Convention«. In: *Synthese* 84 (1990), 1–21.
Güth, Werner/Kliemt, Hartmut: »The Rationality of Rational Fools«. In: Fabienne Peter/Hans Bernhard Schmid (Hg.): *Rationality and Commitment*. Oxford 2007, 124–149.
Hahn, Susanne: *Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher*. Wien 2000.
Hume, David: *Essays. Moral, Political and Literary* [1777]. Indianapolis 1985.
Kahneman, Daniel/Tversky, Amos: »Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk«. In: *Econometrica* 47/2 (1979), 263–291.
Kreps, David: *A Course in Microeconomic Theory*. Hemel Hempstead 1990.
Lahno, Bernd: »Rational Choice and Rule-Following Behavior«. In: *Rationality and Society* 19/4 (2007), 425–450.
Lewis, David: *Konventionen*. Berlin 1975.
Loomes, Graham/Sugden, Robert: »Regret Theory: An Alternative Theory of Rational Choice under Uncertainty«. In: *Economic Journal* 92 (1982), 805–824.
McClennen, Edward F.: »Rationality and Rules«. In: Peter A. Danielson (Hg.): *Modeling Rationality, Morality and Evolution*. New York/Oxford 1998, 13–40.
Milnor, John: »Spiele gegen die Natur«. In: Martin Shubik (Hg.): *Spieltheorie und Sozialwissenschaften*. Hamburg 1965, 129–139.
Mokyr, Joel: *The Gifts of Athena: Historical Origins of the Knowledge Economy*. Princeton, N.J. 2002.
Popper, Karl R.: *The Poverty of Historicism*. London 1960.
Porzolt, Franz/Kliemt, Hartmut: »Ethische und empirische Grenzen randomisierter kontrollierter Studien«. In: *Medizinische Klinik* 103 (2008), 836–842.
Raiffa, Howard: *Einführung in die Entscheidungstheorie*. München 1973.
Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1979.
Savage, Leonard J.: »The Theory of Statistical Decision«. In: *Journal of the American Statistical Association* 46 (1951), 55–67.
Schüßler, Rudolf: *Moral im Zweifel*. Paderborn 2002.
Selten, Reinhard: »What is Bounded Rationality?«. In: Gerd Gigerenzer/Reinhard Selten (Hg.): *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*. Cambridge, Mass./London 2002, 13–36.

- Sen, Amartya K.: »Choice, Orderings and Morality«. In: Stephan Körner (Hg.): *Practical Reason*. Oxford 1974, 54–67.
- : »Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory«. In: *Philosophy and Public Affairs* 6/4 (1977), 317–344.
- : *Rationality and Freedom*. Cambridge Mass./London 2002.
- Simon, Herbert A.: »A Behavioral Model of Rational Choice«. In: *Quarterly Journal of Economics* 69 (1955), 99–118.
- Sugden, Robert: »Thinking as a Team: Towards an Explanation of Nonselish Behavior«. In: *Social Philosophy and Policy* 120/1 (1993), 69–89.
- : »The Logic of Team Reasoning«. In: *Philosophical Explorations* VI/3 (2003), 165–181.

Hartmut Kliemt und Bernd Lahno

6. Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit

Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit gehören für viele zu den Charaktereigenschaften, die ihnen in persönlichen Beziehungen am wichtigsten sind und deren Fehlen in der Politik sie am meisten beklagen. Eine Person ist aufrichtig, wenn ihre Äußerungen mit ihren inneren Einstellungen übereinstimmen. Der Bedeutungsumfang von »Ehrlichkeit« ist weiter. Als »ehrlich« wird auch bezeichnet, wer sich selbst dann an die Regeln hält, wenn er damit rechnen kann, dass ein für ihn vorteilhafter Verstoß unentdeckt bliebe. Aufrichtigkeit zielt auf den Abbau von Informationsasymmetrien; Ehrlichkeit hat es zusätzlich damit zu tun, Wissensdefizite der anderen nicht unfair auszunutzen.

Aufrichtigkeit als Transparenz

Aufrichtigkeit geht in mehreren Hinsichten über den Anspruch von Wahrhaftigkeit – dass eine Sprecherin ihre Aussagen selbst für wahr hält – hinaus. Erstens ist Aufrichtigkeit nicht allein eine Sache davon, ob wir das, was wir sagen, auch denken. Es kommt ebenso darauf an, ob wir das, was wir denken, auch sagen. Zweitens stellt sich die Frage der aufrichtigen Kundgabe nicht allein bei Überzeugungen, sondern auch bei Gefühlen, Wünschen oder Absichten. Man kann z.B. Betroffenheit heucheln oder offen seine Absichten artikulieren. Drittens wäre es verkürzt, nur das Verhältnis der Äußerungen einer Sprecherin zu ihren eigenen Einstellungen in den Blick zu nehmen. Im Kern liegt der aufrichtigen Sprecherin daran, dass die anderen zu korrekten Überzeugungen darüber gelangen, wie sie sich selbst und die Welt sieht.

Es ist zu Recht bemerkt worden, dass Aufrichtigkeit, die darauf abzielt, sämtliche unserer Überzeugungen, Wünsche und Gefühle publik zu machen, kein Ideal, sondern unerträglich wäre (vgl. Nagel 1998; Nyberg 1994). Weder wollen wir von uns selbst alles preisgeben noch wollen wir alles mitbekommen, was in den Köpfen der anderen vor sich geht. Uneingeschränkte Aufrichtigkeit, die jemand als authentischen Selbstausdruck verstehen mag, wird von den anderen oft als Exhibitionismus oder Rücksichtslosigkeit wahrgenommen. Eine Aufgabe, die sich unabhängig von moralischen Erwägungen im engeren Sinn stellt, ist deshalb, den Rahmen zu bestimmen, innerhalb dessen Aufrichtigkeit überhaupt um ihrer selbst willen erstrebenswert ist. In Grenzen

dürfte dies etwa bei intimen Beziehungen der Fall sein: Für diese ist es konstitutiv, dass die Beteiligten einander ihre Einstellungen auch in Belangen transparent machen, die trivial sind oder die Fremde nichts angehen würden.

Jenseits des Lügenverbots

Die ethische Diskussion von Aufrichtigkeit dreht sich überwiegend um die moralische Bewertung der Lüge. Der gängigen Definition zufolge lügt, wer eine Aussage macht, die er für falsch hält, und dies in der Absicht tut, den Adressaten hinsichtlich dessen, wovon die Aussage handelt, zu täuschen (für eine alternative Definition vgl. Carson 2010). In dieser Täuschungsabsicht wird von vielen auch das moralisch Problematische der Lüge gesehen (so Williams 2003). Es ist in der Regel schlecht für uns, wenn wir auf der Grundlage von Falschinformationen handeln. Unabhängig von solchen Effekten stellt die Täuschung zudem einen Angriff auf unsere Autonomie dar: Der Lügner manipuliert uns, die Welt in einer Weise zu sehen, die er selbst für falsch hält.

Der Verweis auf die Täuschungsabsicht erklärt jedoch nur bedingt, was an der Lüge moralisch problematisch ist. Denn dabei wird dem besonderen Mittel, dessen sich der Lügner zur Täuschung bedient, nicht Rechnung getragen. Bei gewöhnlichen Täuschungen werden Umstände, die uns als Evidenz dienen, manipuliert: jemand trägt z. B. eine Perücke oder legt eine falsche Fährte. Die Lüge zeichnet sich dagegen dadurch aus, dass sie unaufrichtige Kommunikation zur Täuschung einsetzt. Einige Philosophen haben deshalb die eigentliche Verwerflichkeit der Lüge darin sehen wollen, dass sie dem natürlichen Zweck der Sprache zuwider sei (so u. a. Kant 1797a). Verbreiteter ist die Vorstellung, Lügen sei besonders schlimm, weil es über die individuelle Schädigung hinaus auch die kommunikative Praxis unterminiere. Dass vereinzelte Lügen derart desaströse Effekte haben sollen, lässt sich allerdings mit guten Gründen bezweifeln (vgl. Dietz 2002).

Eine alternative Erklärung, was an der Lüge moralisch falsch ist, verweist darauf, dass der Lügner sein Opfer spezifisch dadurch zu täuschen versucht, dass er dessen Vertrauen in seine Aufrichtigkeit missbraucht. Solches Vertrauen ist unverzichtbar für jenen Erwerb von Wissen, bei dem wir uns nicht auf Evidenzen stützen, sondern auf das Zeugnis anderer verlassen. Wir sind als Hörer darauf angewiesen, dass die Sprecher ihre Aussagen uns gegenüber

daran orientieren, was sie selbst für wahr halten. Soweit wir für diese Aufrichtigkeit keine weiteren Belege haben, kommen wir nicht umhin, den Sprechern zu vertrauen. Dazu sind wir moralisch berechtigt, insofern Sprecher an die Adressaten ihrer Aussagen notwendig die Einladung richten, ihnen zu vertrauen, dass sie aufrichtig sind (vgl. Moran 2005). Der Lügner, so lässt sich sagen, bricht ein in seiner Aussage implizit enthaltenes Versprechen der Aufrichtigkeit (vgl. Carson 2010). Eine Stärke dieser Analyse ist, dass sie erklärt, warum es für uns so verletzend ist, Opfer einer Lüge zu sein: Anders als bei einer bloßen Täuschung ist zusätzlich unser Vertrauen missbraucht worden.

In der Tradition wurde viel Gewicht auf eine Unterscheidung zwischen strikten Lügen und dem gezielten Einsatz von wahren, aber irreführenden Aussagen gelegt. Dazu gehören zweideutige Äußerungen, die unter einer bestimmten Interpretation wahr sind, bei denen aber damit gerechnet wird, dass sie vom Hörer anders verstanden werden. Eine weitere Strategie setzt allgemein anerkannte Maximen kooperativer Kommunikation ein (zu den Konversationsmaximen vgl. Grice 1989). Der Sprecher beutet gezielt die normativen Erwartungen aus, dass unsere Gesprächsbeiträge relevant und dass sie angemessen informativ sein sollen. Der Hörer kann auf diese Weise dazu gebracht werden, aus Aussagen, die für sich genommen wahr sind, falsche Schlüsse zu ziehen. Die gegenwärtige ethische Diskussion tendiert dazu, hier keinen moralischen Unterschied zu sehen. Unter den Gesichtspunkten von Aufrichtigkeit und Vertrauen ist kaum verständlich, weshalb der manipulative Einsatz irreführender Äußerungen und der Missbrauch der Hintergrundannahmen von Kommunikation der ›ehrlichen‹ Lüge moralisch vorzuziehen sein soll.

Ein absolutes Lügenverbot, wie es nach einer populären, jedoch exegetisch zu undifferenzierten Auffassung auch Kant vertreten haben soll, gilt heute überwiegend als ein Fall von fehlgeleitetem Rigorismus und schwer nachvollziehbare Kuriosität (der ›notorische‹ Text ist Kant 1797b; für Kritik vgl. Carson 2010; Dietz 2002; Williams 2003). Unbedenklich erscheint das Lügen in Kontexten wie z. B. Spielen, wo allen Beteiligten klar ist, dass die Regeln kooperativer Kommunikation nicht in Kraft sind. Auch von Höflichkeitsfloskeln wissen wir, dass sie mit keinem Anspruch auf Aufrichtigkeit einhergehen. Bei den substantiellen Lügen wird ihre Zulässigkeit davon abhängen, ob andere moralische Gesichtspunkte den Vertrauensbruch und die Täuschung zu recht-

fertigen vermögen. Das dürfte zumal bei Lügen der Fall sein, die im Sinne von Notwehr dem Selbstschutz bzw. im Sinne von Nothilfe dem Schutz Dritter vor moralischem Unrecht dienen. Kontroverser sind unaufrichtige Aussagen zum Wohl des Belogenen, meist diskutiert am Fall eines Schwerkranken, dem die Wahrheit über seinen hoffnungslosen Gesundheitszustand nicht zugemutet werden soll. Solche fürsorglichen Lügen berühren die allgemeinere Thematik von Autonomie und Paternalismus (vgl. Hill 1991).

Aufgrund der Fixierung auf das Lügenverbot sind in der ethischen Diskussion andere Aspekte von Aufrichtigkeit vernachlässigt worden. So ist z. B. weitgehend ungeklärt, wie das Maß an Aufrichtigkeit, das andere von uns erwarten dürfen, von der Art der Beziehung abhängt, in der wir zu ihnen stehen. Wie viel Offenheit steht unseren Freunden zu? Wie viel Transparenz schulden Regierungen ihren Bürgern oder Unternehmen ihren Kunden? Insbesondere für die Angewandte Ethik könnte es fruchtbar sein, den Fokus über das Lügenverbot hinaus auf kontextspezifische Informationspflichten zu erweitern (für Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit im Kontext von Politik bzw. Wirtschaft vgl. Carson 2010; Coady 2008; Green 2006). Eigene ethische Fragen wirft der Einsatz sog. »Lügendetektoren« auf, bei denen unwillkürliche körperliche Reaktionen als Indikatoren für Unaufrichtigkeit ausgewertet werden. Umstritten sind Polygraphen und verwandte Techniken nicht nur hinsichtlich ihrer Verlässlichkeit, sondern auch als Verletzungen der Menschenwürde, weil sie in eine mentale Privatsphäre eingreifen und den Willen der Untersuchungspersonen umgehen (für eine partielle Verteidigung der Verwendung polygraphischer Untersuchungen im Strafprozess vgl. Putzke et al. 2009). Bedenklich kann die Verbreitung von Lügendetektoren zudem erscheinen, wenn man sie als Teil einer gesellschaftlichen Tendenz betrachtet, dass personales Vertrauen als Beziehungsgrundlage durch Techniken der Kontrolle verdrängt wird.

Auch als Tugend hat Aufrichtigkeit wenig moralphilosophische Aufmerksamkeit gefunden (für Ansätze vgl. Williams 2003). Eine solche Tugend wird nicht in der Disposition bestehen, seine kognitiven, emotionalen oder volitiven Einstellungen bedingungslos transparent zu machen. Die tugendhafte Person wird sich aber vom Wert offener Kommunikation leiten lassen. Sie wird nicht ohne guten Grund lügen. Und sie wird selbst bei gerechtfertigten Lügen keine Freude daran haben, das Vertrauen anderer zu missbrauchen.

Literatur

- Anwander, Norbert: Versprechen und Verpflichten. Paderborn 2008.
- Bok, Sissela: Vom täglichen Zwang zur Unaufrichtigkeit. Reinbek 1980 (engl. 1978).
- Carson, Thomas L.: Lying and Deception. Theory and Practice. Oxford 2010.
- Coady, C.A.J.: Messy Morality. The Challenge of Politics. Oxford 2008.
- Dietz, Simone: Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral. Paderborn 2002.
- Green, Stuart P.: Lying, Cheating, and Stealing. Oxford 2006.
- Grice, Paul: Studies in the Way of Words. Cambridge, Mass. 1989.
- Hill, Thomas: »Autonomy and Benevolent Lies«. In: Ders.: Autonomy and Self-Respect. Cambridge 1991, 25–42.
- Kant, Immanuel: »Die Metaphysik der Sitten« [1797a]. In: Gesammelte Schriften. Akademieausgabe Bd. 6. Berlin 1907.
- : »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« [1797b]. In: Gesammelte Schriften. Akademieausgabe Bd. 8. Berlin 1912.
- Moran, Richard: »Problems of Sincerity«. In: Proceedings of the Aristotelian Society 105/3 (2005), 341–361.
- Nagel, Thomas: »Concealment and Exposure«. In: Philosophy & Public Affairs 27/1 (1998), 3–30.
- Nyberg, David: Lob der Halbwahrheit. Warum wir so manches verschweigen. Hamburg 1994 (engl. 1993).
- Putzke, Holm et al.: »Polygraphische Untersuchungen im Strafprozess. Neues zur faktischen Validität und normativen Zulässigkeit des vom Beschuldigten eingeführten Sachverständigenbeweises«. In: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 121 (2009), 607–644.
- Williams, Bernard: Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Frankfurt a. M. 2003 (engl. 2002).

Norbert Anwander

7. Moralische Empfindungen und Intuitionen

Moralische Empfindungen, moralische Emotionen und moralische Intuitionen

Die Perspektive der Moral (der *moral point of view*) ist keine der Welt rein betrachtend, beschreibend oder messend gegenüberstehende Perspektive, sondern eine wertende Einstellung mit gefühlhaften Elementen. Dies zeigt sich sowohl in den Sprachformen, mit denen wir moralische Einstellungen ausdrücken, als auch in den inneren Zuständen, die auf der Seite des moralisch Urteilenden und Bewertenden das moralische Urteil begleiten. Typische moralische Urteile enthalten neben beschreibenden Anteilen wertende Anteile, in ihnen drücken sich bestimmte Pro- und Kontra-Einstellungen aus. Vielfach appellieren solche Urteile zusätzlich an andere, die sich in ihnen ausdrückende Sicht der Dinge zu übernehmen. Und zumindest denjenigen, die ein moralisches Urteil *aufrechtig* äußern, wird man die diesem Urteil entsprechende innere Einstellung zuschreiben können.

Moralische *Empfindungen* unterscheiden sich von den sich in moralischen Urteilen äußernden moralischen *Einstellungen* in vierfacher Hinsicht: (1) Sie sind flüchtiger, können momentan oder vorübergehend auftreten. Dagegen halten sich moralische Einstellungen in der Regel über eine längere Zeit durch. (2) Sie werden aktuell gefühlt, während moralische Einstellungen den Charakter von Dispositionen haben, d. h. lediglich anlässlich bestimmter Anlässe aktiviert werden. (3) Moralische Empfindungen sind spontan und unwillkürlich und lassen sich nur schwer willensmäßig beeinflussen und umsteuern. Man kann sich nicht dazu *entschließen*, bestimmte moralische Empfindungen zu haben oder nicht zu haben, während man sich durchaus dazu entschließen kann, eine bestimmte moralische Einstellung einzunehmen. (4) Moralische Empfindungen gehen der Abwägung der verschiedenen moralisch relevanten Aspekte eines Falls bzw. der Prüfung der Akzeptabilität eines moralischen Urteils oder Prinzips voraus. Sie sind »präreflexiv« und stellen gewissermaßen das Material zur Verfügung, aus dem mithilfe moralischer Urteilskraft eine reflektierte, abwägende Einstellung gewonnen werden kann. Wie man bei einer optischen Täuschung den »ersten Eindruck« durch Reflexion als täuschend verwerfen kann, kann man auch eine sich unwillkürlich einstellende moralische

»Anmutung« aufgrund weiteren Sich-Vergegenwärtigens, Abwägens und Nachdenkens als vorschnell, vorurteilhaft oder einseitig verwerfen und durch eine angemessenere Beurteilung ersetzen.

Wie sich moralische Empfindungen von *außermoralischen* Empfindungen unterscheiden, ist innerhalb der Ethik umstritten und hängt von den Kriterien ab, nach denen moralische Urteilsformen insgesamt von anderen Urteilsformen abgegrenzt werden. So ist für viele Vertreter einer Gefühlsmoral (wie Hume oder Schopenhauer) oder der *Care Ethics* (wie Noddings 1993) spontanes Mitgefühl eine moralische Empfindung und eine entsprechende dauerhafte Einstellung eine moralische Einstellung. Für den Vertreter einer Vernunftmoral (wie Kant) kommt sie dagegen lediglich als vormoralische Empfindung in Frage: Sie kann möglicherweise zu einer moralischen Einstellung führen, ist aber für sich selbst genommen moralisch unbeachtlich. Sie kann einer moralisch angemessenen Beurteilung sogar im Wege stehen, wie etwa dann, wenn sie mit »echten« moralischen Empfindungen in Konflikt gerät, etwa mit Gerechtigkeitsempfindungen bei einem Richter, der den von ihm Verurteilten bedauert. Überdies ist die Einordnung einer Empfindung als moralisch oder außermoralisch vielfach abhängig von täuschungsanfälligen (Selbst-)Interpretationen. So lassen sich Neidgefühle zu Gefühlen von Verteilungsungerechtigkeit oder Rachegefühle zu Gefühlen von ausgleichender Gerechtigkeit »moralisieren«, umgekehrt Schuldgefühle zu diffusem Unbehagen oder Depressionen »entmoralisieren«.

Auch zwischen moralischen Empfindungen und moralischen *Emotionen* bestehen signifikante Unterschiede, mögen auch beide Arten von Phänomenen eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen. Sowohl moralische Empfindungen als auch moralische Emotionen (wie etwa Reue, Empörung und »gerechter« Zorn) sind auf bestimmte reale oder hypothetische Sachverhalte bezogen, enthalten bestimmte Bewertungen und wirken – in Abhängigkeit von weiteren Faktoren – verhaltensmotivierend. Der Hauptunterschied besteht darin, dass moralische Empfindungen im Gegensatz zu moralischen Emotionen in der Regel nicht mit psychischen oder körperlichen Erregungszuständen einhergehen. Sie können vielmehr auch im Zustand innerer und äußerer Gelassenheit empfunden werden und gehören zu den »calm« statt zu den »violent passions« im Sinne Humes (vgl. Hume 1973, Buch II, 155). Man kann eine bestimmte soziale Situation als ungerecht empfinden, ohne darüber in Wallung zu geraten und

ohne sich von diesem Empfinden zu einem Handeln (etwa zum Verfassen eines Briefs an seinen Abgeordneten) motivieren zu lassen. Man kann Mitleid empfinden (und glaubhaft ausdrücken), ohne vor Mitleid außer sich zu sein und ohne aus dieser Empfindung heraus in adäquater Weise tätig zu werden.

Anders als die in der Angewandten Ethik übliche Verwendung der Begriffe ›moralische Empfindung‹ und ›moralische Emotion‹ unterscheidet sich die Verwendung des Begriffs ›Intuition‹ beträchtlich von der in der Alltagssprache üblichen. Gemeint sind in der Regel keine verlässlichen *Erkenntnisse*, sondern mehr oder weniger vorläufige *Urteile* und *Urteilstendenzen*. Moralische Intuitionen in diesem Sinn haben mit moralischen Empfindungen gemeinsam, spontan und anmutungshaft zu entstehen und sich einer willensmäßigen Steuerung weitgehend zu entziehen. Während Einstellungen in einem gewissen Maße von dem, der sie hat, gebildet, geformt oder weiterentwickelt werden können, haben Intuitionen etwas Passives und Widerfahrnishaftes, das denjenigen, der sie hat, von Verantwortung weitestgehend freistellt. Für seine Einstellungen ist man in einem gewissen Maße verantwortlich, für seine Intuitionen im Regelfall nicht. Während in moralischen Intuitionen wie in moralischen Einstellungen ein gefühlshafter Anteil enthalten ist, steht allerdings nicht dieser, sondern der Urteilsgehalt der Intuition im Vordergrund. Nicht zufällig ist der Ausdruck ›Intuition‹ (*intueri*: betrachten) der Wahrnehmungssphäre entlehnt. Wer etwa sagt, dass er ›intuitiv‹ dazu neige, das Enhancement (die Steigerung menschlicher Fähigkeiten mit biomedizinischen Mitteln) moralisch abzulehnen, sagt primär etwas zu seiner Tendenz aus, über eine moralische Streitfrage so und so zu *urteilen*. Anders bei demjenigen, der dieselbe Tendenz dadurch ausdrückt, dass er auf ein entsprechendes *Gefühl* – z. B. ein quasi-instinktives ›Bauchgefühl‹ – verweist, das ihn zu dieser Einstellung bringt.

Von moralischen Empfindungen unterscheiden sich moralische Intuitionen dadurch, dass sie nicht notwendig ›präreflexiv‹ auftreten. Vielmehr kann man von moralischen Intuitionen auch dann sprechen, wenn die »intuitiven« moralischen Urteile und Einstellungen u. a. das Ergebnis von Reflexions- und Abwägungsprozessen sind. Statt der Qualität des *Präreflexiven* kommt ihnen die Qualität des *Vortheoretischen* zu. ›Intuitiv‹ ist ein moralisches Urteil solange, wie es unabhängig von Theorieüberlegungen vertreten wird. Intuitionen sind insofern eine Sache der Moral und der moralischen Urteilskraft und keine Sache der Ethik, verstanden als Theorie der

Moral. Die ethische Theoriebildung verwendet Intuitionen typischerweise als Inputgrößen, um sie zu analysieren, zu systematisieren und nach übergeordneten Kriterien wie Konsistenz, Kohärenz und Adäquatheit zu bewerten. Im Zuge dieses Prozesses verändern sich in der Regel auch die moralischen Intuitionen des Ethikers: Im kritischen Licht der Ethik werden die ursprünglichen Intuitionen modifiziert, oft so, dass sich die moralischen Intuitionen ein Stück weit – wenn auch vielfach nicht vollständig – seinen ethischen Prinzipien annähern.

Moralische Empfindungen und Intuitionen als Basis von Moralsystemen und ethischen Theorien

Moralische Intuitionen spielen in moralischen Überzeugungssystemen eine umso größere Rolle, je weniger diese von ethischen Theorien geleitet sind. Je mehr sich moralische Überzeugungssysteme an ethischen Theorien orientieren und dadurch ein höheres Maß an Zusammenhang, systematischer Verknüpftheit und logischer Durchgliederung aufweisen, desto mehr verlieren moralische Intuitionen an Bedeutung. Dies gilt zumindest für die Mehrzahl der gegenwärtig diskutierten Ethikansätze. Es gilt *nicht* für die sogenannte Verfahrensethik, etwa die Diskursethik (vgl. Habermas 1983) oder die verschiedenen Konzeptionen eines ›Überlegungsgleichgewichts‹ (vgl. Hahn 2000; s. Kap. II.4). Verfahrensethiken unterscheiden sich von inhaltlichen Ethiken dadurch, dass sie auf die Formulierung inhaltlicher Grundprinzipien verzichten und stattdessen Verfahrensweisen anbieten, mit denen aus empirisch gegebenen moralischen Intuitionen moralische Urteile herausgefiltert werden können. Verfahrensethiken sind darauf angewiesen, stets wieder aufs Neue mit moralischen Intuitionen ›gefüttert‹ zu werden. Die Folge ist, dass, falls die Intuitionen historischen Veränderungen unterliegen, auch die entsprechenden Urteile variieren. So würde etwa das Verfahren des ›Überlegungsgleichgewichts‹, angewendet auf die Naturethik vor und nach der ›ökologischen Krise‹ in den 1970/80er Jahren, zu sehr unterschiedlichen Resultaten geführt haben.

Ethische Theorien, die nicht nur eine Vielfalt von Anforderungen für die Urteilsbildung wie Konsistenz, Kohärenz, Konsensfähigkeit usw. postulieren, sondern auch bestimmte inhaltliche Festlegungen treffen, lassen intuitiven Urteilen erheblich weniger Spielraum. Während ethische Theorien im Allge-

meinen darauf zielen, moralische Überzeugungssysteme ohne Widersprüche und andere Ungereimtheiten zu begründen, weisen – insbesondere in stark ausdifferenzierten und pluralistischen Gesellschaften – die *de facto* vertretenen moralischen Intuitionen nicht nur eine große Varianz, sondern auch eine Fülle von heterogenen, aus jeweils unterschiedlichen Traditionen hergeleiteten Elementen auf. Für den Alltagsmoralisten, der sich auf seine intuitiven Beurteilungen verlässt, ist es in der Regel nicht weiter problematisch, dass er sich in verschiedenen Kontexten und Rollen (etwa als Bürger, als Familienvater, als Konsument, als Unternehmer usw.) an sehr verschiedenartigen und unvereinbaren Gerechtigkeitsvorstellungen orientiert. Die Konsistenzfrage stellt sich für ihn nicht. Je mehr er sich der jeweils kontextangemessenen Gerechtigkeitsprinzipien intuitiv sicher ist, desto weniger kommt die Notwendigkeit einer Klärung des Verhältnisses zwischen den Prinzipien in den Blick. Aus einer ethischen Perspektive wird die Vielfalt der Gerechtigkeitsprinzipien (vgl. Perelman 1967) dagegen zwangsläufig zum Problem: Lässt sich die Vielfalt auf eine zugrundeliegendes einheitliches Prinzip zurückführen? Lässt sich die Vielfalt mit den unterschiedlichen Funktionen begründen, die Gerechtigkeitsprinzipien in ihren jeweiligen ›Sphären‹ (Walzer 1992) übernehmen? Oder ist die Vielfalt ein Hinweis darauf, dass die in der Praxis zur Anwendung kommenden Gerechtigkeitsintuitionen, mögen sie je für sich noch so plausibel scheinen, zumindest teilweise fehlgeleitet und als praktische Orientierung unbrauchbar sind?

In der Regel kommen auch Ethiktheorien, die bestimmte normative Postulate enthalten, nicht umhin, sich auf moralische Intuitionen zu berufen. Der auf Kants Idee einer Moralbegründung zurückgehende Versuch etwa Richard M. Hares, eine bestimmte normativ gehaltvolle Ethik ausschließlich aus den für moralische Normen geltenden formalen Prinzipien herzuleiten und damit jede Berufung auf Intuitionen zu erübrigen (vgl. Hare 1973), muss als gescheitert gelten. Ethiktheorien unterscheiden sich allerdings in dem Umfang, in dem sie sich auf Intuitionen berufen. Dieser ist am geringsten bei ›deduktivistischen‹ Theorien, die eine Berufung auf Intuitionen lediglich auf der Ebene der Grundprinzipien vorsehen, am größten bei ›induktivistischen‹, die das Ziel der ethischen Theoriebildung in der möglichst getreuen Abbildung von intuitiven Einzelfallbeurteilungen sehen. Ein Beispiel für eine *deduktivistische* Theorie ist – zumindest ihrem Anspruch nach – die von Henry Sidgwick in *Methods of Ethics* vertretene Form des

Utilitarismus (Sidgwick 1909). In dieser Theorie soll lediglich das Prinzip der gesellschaftlichen Nutzenmaximierung, also ein Prinzip auf höchster Allgemeinheitsstufe, intuitiv begründet sein. Alle weiteren Aussagen dieser Theorie sollen sich aus diesem Axiom zusammen mit deskriptiven Aussagen der Psychologie und Soziologie ergeben. Für den Fall, dass das intuitiv als angemessen beurteilte Prinzip auf kontraintuitive – intuitiv als unangemessen beurteilte – Konsequenzen führt, soll ausschließlich die Prinzipienintuition zählen. Ein Beispiel für Theorien am *induktivistischen* Pol des Spektrums sind Formen der Kasuistik (vgl. Jonsen/Toulmin 1988), die die Angemessenheit moralischer Urteile an Intuitionen über die moralische Richtigkeit und Falschheit einzelner Handlungen orientieren. Allgemeine Prinzipien ergeben sich in einer derartigen Theorie allenfalls aus Verallgemeinerungen über die Intuitionen in vergleichbaren Fällen, entsprechend der wissenschaftlichen Praxis der Verallgemeinerung der Ergebnisse einer Vielzahl von Beobachtungen konkreter Einzelphänomene zu einer Gesetzhypothese.

Die an Aristoteles angelehnte Ethik von David Ross (1930) verfolgt einen dritten, zwischen diesen Extremen liegenden Weg. Sie beurteilt Einzelfälle auf der Grundlage bestimmter Intuitionen über das Bestehen sogenannter *Prima-facie-Pflichten*. Diese Art von Pflichtprinzipien sind konkreter als Grundprinzipien und von einer beschränkteren Reichweite, gelten aber nicht für den Einzelfall, sondern für eine Vielzahl gleichartiger Einzelfälle. Prinzipien dieser ›mittleren‹ Reichweite entsprechen am ehesten den herkömmlichen moralischen Geboten von der Art der »Zehn Gebote« des Alten Testaments, etwa dem Lügenverbot. Solange auf einen Einzelfall nur eine einzige aus dem Katalog der Prima-facie-Pflichten zutrifft, erübrigt sich eine Einzelfallintuition, das angemessene Urteil folgt unmittelbar aus dem Pflichtprinzip. Sind jedoch für eine Einzelfallbeurteilung mehrere Prinzipien relevant und folgen aus diesen jeweils unterschiedliche Beurteilungen, entscheidet über die angemessene Beurteilung eine zusätzliche, zwischen den Prinzipien abwägende Intuition. In dem Fall etwa, dass ein anvertrautes Geheimnis nur durch das Aussprechen einer Lüge gewahrt werden kann, wird sowohl das Prima-facie-Lügenverbot als auch die Prima-facie-Pflicht der Geheimniswahrung relevant. Da sich diese Prima-facie-Prinzipien in ihren Ergebnissen jedoch widersprechen, bedarf es einer weiteren Intuition, die darüber entscheidet, welches den Vorrang haben soll.

Ross' Theorie bringt demnach Intuitionen auf zwei Ebenen ins Spiel, auf einer ›mittleren‹ Ebene und auf der Ebene des Einzelfalls. Andere Theorien kombinieren Intuitionen auf der Ebene der Grundprinzipien mit Intuitionen auf der Ebene der mittleren Prinzipien. In dieser Weise lässt sich etwa die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls verstehen: Die auf der Ebene der Grundprinzipien formulierte intuitive Idee der Fairness wird auf der Ebene der mittleren Prinzipien durch drei hierarchisch gestufte, ebenfalls intuitiv gewonnene Prinzipien (gleiche Freiheit, Chancengleichheit, Unterschiedsprinzip, vgl. Rawls 1975, Kap. 2) konkretisiert.

Kognitivistische und nonkognitivistische Deutungen von moralischen Empfindungen und Intuitionen

Philosophen, die moralische Intuitionen als Formen moralischer *Erkenntnis* auffassen, werden üblicherweise »Intuitionisten« genannt. Diese Variante des *Kognitivismus* – der Auffassung, dass (zumindest einige) moralische Urteile nicht nur wahr oder falsch sind, sondern auch als solche erkannt werden können – ist in der Geschichte der Ethik hauptsächlich in zwei Spielarten vertreten worden: in Gestalt einer *moral-sense*-Theorie, die moralische Intuitionen nach dem Modell von Wahrnehmungsurteilen über Sachverhalte in der Außenwelt konstruiert (bekanntester Vertreter ist Shaftesbury im 18. Jahrhundert, ein zeitgenössischer Vertreter ist Peter Schaber 1997, 234 ff.), und als *Gefühlstheorien*, die Intuitionen nach dem Modell von Gefühlszuständen deuten, die über den Wert von ästhetischen Gegenständen Auskunft geben (bekanntester Vertreter ist Max Scheler im 20. Jahrhundert; vgl. Scheler 1966). Beide Formen teilen die Überzeugung, dass sich mithilfe von Intuitionen moralische Sachverhalte (keine, wie der irreführende Terminus ›moralischer Realismus‹ nahelegt, real existierende Werte) erkennen lassen, die unabhängig vom Beurteiler bestehen. Moralische Erkenntnis ist danach der Erkennbarkeit von Sachverhalten in der Außenwelt mithilfe von Sinneswahrnehmungen vergleichbar. Ob es sinnvoll ist, moralische Wahrheiten dieser Art anzunehmen, ist umstritten. Das Argument, das von relativistischer Seite (vgl. Rippe 1993) am häufigsten gegen eine kognitivistische Deutung von moralischen Intuitionen geltend wird, ist der Hinweis auf die Verschiedenheit der moralischen Intuitionen zwischen Kulturen, geschichtlichen Perioden und sozialen Gruppen und die Abhängigkeit

vieler moralischer Intuitionen von zeit-, kultur- und familienspezifischen Sozialisationsfaktoren.

Als Alternative zum moralischen Kognitivismus lassen sich moralische Intuitionen auch *nonkognitivistisch* deuten: als Grundlagen moralischer Überzeugungen und als notwendige Elemente ethischer Überzeugungssysteme, wobei die Verständigungschancen zwischen Individuen und Gruppen in der Regel umso günstiger sind, je mehr moralische Intuitionen sie teilen. Ein unleugbarer pragmatischer (und indirekt moralischer) Vorteil der Auffassung, dass es sich bei den eigenen moralischen Intuitionen um jederzeit revidierbare *moral beliefs* (Hume) ohne einlösbaren Erkenntnisanspruch handelt, ist, dass sie vor der Überzeugung bewahrt, sich im Alleinbesitz der moralischen Wahrheit zu glauben (während sich alle anderen irren), und den sich aus dieser Überzeugung möglicherweise ergebenden Versuchen zu Dogmatismus und Intoleranz.

Literatur

- Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge 1989.
- Habermas, Jürgen: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«. In: Ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1983, 53–125.
- Hahn, Susanne: *Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher*. Freiburg i. Br./München 2000.
- Hare, Richard M.: *Freiheit und Vernunft*. Düsseldorf 1973.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur* [1739]. Hamburg 1973.
- Jonsen, Albert R./Stephen Toulmin: *The Abuse of Casuistry*. Berkeley, Ca. 1988.
- Kutschera, Franz von: *Grundlagen der Ethik* [1982]. Berlin/New York 1991.
- Noddings, Nel: »Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?«. In: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*. Frankfurt a. M. 1993, 135–171.
- Perelman, Chaïm: *Über die Gerechtigkeit*. München 1967.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975.
- Rippe, Klaus Peter: *Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – seine Geltung*. Paderborn 1993.
- Ross, W. David: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- Schaber, Peter: *Moralischer Realismus*. Freiburg i. Br./München 1997.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1913]. Bern 1966.
- Sidgwick, Henry: *Die Methoden der Ethik* [1874]. Leipzig 1909.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a. M./New York 1992.

Dieter Birnbacher

8. Verantwortung

Der Begriff der Verantwortung ist ein zentraler Grundbegriff der Angewandten Ethik. Darüber hinaus hat er eine zentrale Bedeutung für eigentlich alle Bereiche der praktischen Philosophie, aber auch für die Handlungstheorie und im Zusammenhang mit dem Problem der Willensfreiheit indirekt für die Philosophie des Geistes. Seine Bedeutung als Grundbegriff der Angewandten Ethik beruht vor allem auf zwei Punkten. Erstens verspricht der Begriff der Verantwortung, zur Aufklärung der Frage nach dem Status moralischer Akteure beizutragen. Zweitens stellt er eine Verbindung zwischen abstrakten moralischen Rechten und Pflichten und konkreten moralischen Akteuren her, indem er die Verteilung von positiven Pflichten und negativen Pflichten systematisch erfasst. Beide Punkte sind für die Angewandte Ethik von zentraler Bedeutung, weil es in Fragen der Umweltethik, Wirtschaftsethik, Medizinethik etc. häufig darum geht zu klären, welche Akteure welche Pflichten haben, wofür sie also verantwortlich sind (French 1991).

Häufig wird der Begriff der Verantwortung als dreistellige Relation analysiert (Bayertz 1995). Damit ist gemeint, dass er standardmäßig in Sätzen der folgenden Form verwendet wird: Ein Akteur oder eine Akteurin A ist für eine Handlung H oder ein Ereignis E gegenüber einer Person oder Gruppe von Personen G verantwortlich. Diese Analyse lässt sich in drei Fragen reformulieren: (1) *Wer* ist verantwortlich? (2) *Wofür* ist er oder sie verantwortlich? (3) *Wem gegenüber* ist er oder sie verantwortlich?

(1) Die erste Frage lässt sich auf zwei Arten verstehen: Wer ist grundsätzlich verantwortungsfähig? Und: Wer ist in einem konkreten Fall verantwortlich? In konkreten Situationen verantwortlich können nur grundsätzlich verantwortungsfähige Akteure sein. Für Verantwortungslosigkeit lassen sich drei notwendige und gemeinsam hinreichende Bedingungen angeben: Jemand muss über Willensfreiheit verfügen, handlungsfähig und in der Lage sein, den moralischen Standpunkt einzunehmen, um überhaupt als verantwortungsfähig gelten zu können. Allgemeine Verantwortungslosigkeit reicht aber natürlich nicht aus, um zu etablieren, dass jemand in einer konkreten Situation auch verantwortlich ist, sondern besagt nur, dass er oder sie verantwortlich sein könnte. Konkrete Verantwortung wird einer Person auf Grundlage eines der drei folgenden Kriterien zugeschrieben: Erstens kann sie freiwillig

Verantwortung übernehmen, beispielsweise indem sie ein Kind adoptiert. Zweitens kann ihr Verantwortung automatisch zufallen, beispielsweise wenn ein Kind gerettet werden muss und niemand anderes dazu in der Lage ist. Drittens kann ihr Verantwortung zugewiesen werden, z.B. wenn ein enger Verwandter als Vormund eines verwaisten Kindes eingesetzt wird (Baier 1972; Stoecker 2007). Gerade die Möglichkeit, Verantwortung bestimmten Akteuren in konkreten Fällen zuzuweisen, spielt im Kontext der Angewandten Ethik eine wichtige Rolle.

(2) Auf die zweite Frage, wofür jemand verantwortlich ist, gibt es zwei grundsätzliche Antworten. Erstens kann jemand für seine eigenen Handlungen und deren Konsequenzen verantwortlich sein. Dies lässt sich als ›haftende Verantwortung‹ bezeichnen (Mackie 1981). Zweitens kann jemand für andere Ereignisse in dem Sinne verantwortlich sein, dass er oder sie ihr Auftreten verhindern oder ihre Konsequenzen abmildern muss. Dies lässt sich als ›sorgende Verantwortung‹ bezeichnen (Miller 2007; Young 2007). Während haftende Verantwortung allgemein akzeptiert ist, wird die Existenz einer sorgenden Verantwortung kontrovers diskutiert. Dies liegt möglicherweise daran, dass es bei haftender Verantwortung immer um die Verantwortung für eigene aktive Handlungen geht, die einfach unterlassen werden könnten – insofern muss jemand dann haften, wenn er oder sie etwas Verantwortungsloses getan hat. Es wird also gefordert, verantwortungsloses Handeln zu unterlassen. Bei sorgender Verantwortung hingegen wird ein aktives Eingreifen gefordert (Birnbacher 1995).

Dies lässt sich an einem Beispiel aus dem Bereich der Umweltethik leicht nachvollziehen. Wenn ein verantwortungsfähiger Akteur massiv zur Umweltzerstörung beiträgt, indem er Giftstoffe in einen Fluss ableitet, dann kann ihm eine haftende Verantwortung zugeschrieben werden, weil die Umweltzerstörung auf sein Handeln zurückgeht. Er hätte dieses verantwortungslose Handeln unterlassen sollen und muss dafür Schadensersatz leisten, wenn es bereits geschehen ist. Nehmen wir jedoch an, dass die Verursacher der Umweltzerstörung längst gestorben sind oder sich auf anderen Wegen der Verantwortung entziehen oder die Verschmutzung des Flusses gar nicht auf menschliches Handeln zurückgeht. Dann müssen andere Akteure gefunden werden, die die Umweltzerstörung bekämpfen können. Diese Akteure haben selbst jedoch die Umweltzerstörung nicht verursacht; deswegen besitzen sie keine haftende Verantwortung, sondern ihnen muss eine sor-

gende Verantwortung zugeschrieben werden. Sie kommen dieser sorgenden Verantwortung genau dann nach, wenn sie es auf sich nehmen, die Umweltzerstörung aktiv zu bekämpfen. Insofern lässt sich auch sagen, dass eine sorgende Verantwortung mit einer positiven Pflicht zu helfen einhergeht und eine haftende Verantwortung mit einer negativen Pflicht nicht zu schädigen.

Die Unterscheidung zwischen einer sorgenden Verantwortung für Ereignisse und einer haftenden Verantwortung für Konsequenzen kann in Beziehung zu der verbreiteten Unterscheidung zwischen einer retrospektiven Verantwortung für Vergangenes und einer prospektiven Verantwortung für Zukünftiges gesetzt werden (Jonas 1984). Sorgende Verantwortung wird eher für zukünftige Ereignisse übernommen und haftende Verantwortung eher für bereits eingetretene Konsequenzen. Aber natürlich hat auch haftende Verantwortung indirekt eine prospektive Komponente, insofern jemand Sorge dafür tragen muss, in Zukunft nicht schädlich zu handeln und sozusagen in Haftung zu geraten. Es besteht also eine sorgende Verantwortung dafür, eine haftende Verantwortung zu vermeiden.

(3) Die dritte Frage, wem gegenüber jemand verantwortlich ist, lässt sich auf zwei unterschiedliche Weisen verstehen. Akteure können gegenüber anderen Personen verantwortlich sein. Sie können aber auch gegenüber bzw. vor dem Hintergrund bestimmter Wertungsmaßstäbe verantwortlich sein. Im ersten Fall geht es gewissermaßen darum, wer die Richtenden oder Bewertenden sind und im zweiten Fall darum, auf welcher Grundlage gerichtet oder die Verantwortunglichkeit bewertet wird.

Wer die Richtenden oder Bewertenden sind, hängt davon ab, um welche Verantwortung es geht. Bei rechtlicher Verantwortung sind dies natürlich Richter. Bei moralischer Verantwortung hingegen sind es all diejenigen, die zur moralischen Gemeinschaft gehören. Es gibt eine Debatte darüber, ob dies unbedingt alle Menschen oder manchmal bzw. sogar immer die Angehörigen einer bestimmten Kultur, Religion oder anderen partikularen Gruppe sind. Es ist dabei besonders wichtig zu klären, was als Fragen der moralischen Verantwortung zu gelten hat. Wenn die Verantwortung Freunden oder Familienmitgliedern gegenüber als moralische Verantwortung verstanden wird, dann kann es sein, dass die Freunde oder Familienmitglieder selbst in diesen Angelegenheiten einen anderen Status als andere Menschen haben, wenn es um die Zuschreibung von Verantwortung geht (Scheffler 2002).

Der Maßstab rechtlicher Verantwortung ist das Recht. Analog dazu ließe sich annehmen, dass der Maßstab moralischer Verantwortung das moralische Gesetz ist. Doch es ist alles andere als klar, ob es dieses moralische Gesetz überhaupt gibt. Zumindest hat bisher noch niemand überzeugend nachweisen können, dieses moralische Gesetz gefunden zu haben. Moralische Regeln und Normen scheinen also eher eine kontingente Grundlage zu haben, wie das von Menschen gemachte juristische Recht ja letztlich auch. Diese Kontingenz stellt für die praktische Zuschreibung von moralischer Verantwortung im Gegensatz zur rechtlichen Verantwortung deswegen ein Problem dar, weil nicht klar ist, wie diese kontingente Grundlage des angewendeten moralischen Maßstabes verbindlich sein kann. Vielleicht lässt sich einer Person Verantwortung nur dann zuschreiben, wenn sie selbst den zugrundeliegenden moralischen Maßstab akzeptiert. Vielleicht stellt die Zuschreibung von Verantwortung aber auch einen gewissermaßen moralisch gewaltsamen Akt dar, weil sie den Betroffenen einen moralischen Maßstab aufzwingt oder dies zumindest versucht.

Möglicherweise gibt es jedoch auch unabhängige Gründe dafür, jemanden auf Grundlage eines kontingenten moralischen Maßstabes verantwortlich zu machen, unabhängig davon ob er oder sie diesen Maßstab akzeptiert. So ließe sich beispielsweise sagen, dass er oder sie diesen Maßstab akzeptieren sollte, weil es für ihn oder sie gute Gründe dafür gibt. Insofern es sich um Gründe für kontingente moralische Normen handelt, können dies keine letzten, aber trotzdem immer noch mehr oder weniger gute und gut begründete Gründe sein. Hier stellt sich dann natürlich die ganz grundsätzliche Frage, wie sich etablieren lässt, dass es gute Gründe für die Akzeptanz bestimmter moralischer Normen gibt, was allerdings nicht mehr den Begriff der Verantwortung betrifft, sondern die für die normative Ethik allgemein grundsätzliche Frage nach dem Status normativer Gründe (Wallace 1998, 2006).

Facetten der Verantwortung

Es gibt zahlreiche offene Fragen zum Begriff der ›Verantwortung‹. Gleichzeitig spielt Verantwortung als Kategorie bei vielen verschiedenen normativen Problemen eine wichtige Rolle. Von den Arbeitsfeldern, die sich daraus ergeben, sollen hier drei herausgegriffen werden: (1) Verantwortung und Willensfreiheit, (2) Individuelle und kollektive Verantwortung,

(3) Verantwortung als Grundbegriff verschiedener Bereichsethiken.

Verantwortung und Willensfreiheit: Der Zusammenhang von Willensfreiheit und Verantwortung wird häufig darin gesehen, dass die Debatte um den freien Willen des Menschen auch Aufklärung darüber verschafft, ob Menschen Verantwortung besitzen können oder nicht (Pauen/Roth 2008). In der Debatte um die Willensfreiheit wird zwischen Deterministen und Libertariern unterschieden. Libertarier glauben, dass nicht alles in der Welt determiniert ist, sondern manche Dinge, wie beispielsweise (und meistens nur) der menschliche Wille fundamental frei sind. Für sie besteht in Bezug auf die Frage der Verantwortung insofern kein Problem. Menschen sind aufgrund ihres nicht determinierten und freien Willens auch verantwortlich. Deterministen hingegen glauben, dass alles in der Welt kausal verursacht ist. Sie unterteilen sich noch einmal in Kompatibilisten und Inkompatibilisten. (Streng genommen sind auch Libertarier Inkompatibilisten, so dass zwischen deterministischen Inkompatibilisten und libertären Inkompatibilisten unterschieden werden müsste – was die Sache allerdings nicht einfacher macht). Kompatibilisten glauben, dass die kausale Determiniertheit der Welt mit der Idee der Willensfreiheit vereinbar bzw. kompatibel ist – daher der Name. Auch für sie stellt sich in Bezug auf die Willensfreiheit insofern kein Problem. Deterministische Inkompatibilisten hingegen glauben, dass es aufgrund der Determiniertheit der Welt keinen freien Willen geben kann. Wenn sich Menschen nicht frei entscheiden können, sondern alles, was sie tun, bereits determiniert ist, dann sind sie möglicherweise auch nicht für ihr Handeln verantwortlich. Allerdings sind Inkompatibilisten nicht auf diese Schlussfolgerung festgelegt. Sie können auch behaupten, dass Menschen verantwortlich sind, obwohl sie keinen freien Willen haben, weil dies für die Praxis der Verantwortungszuschreibung keinen Unterschied mache (Lampe/Pauen/Roth 2008).

Interessanterweise gibt es heute kaum noch Autoren, die auf Grundlage der Debatte um die Willensfreiheit argumentieren, dass Menschen keine verantwortungsfähigen Akteure sind. Besonders in der Philosophie ist diese Argumentation wenig verbreitet. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass sich die Zuschreibung von praktischer Verantwortung in der moralischen Praxis als hoch funktional erwiesen hat. Dies lässt vermuten, dass es nicht um die Frage gehen kann, ob Verantwortungsfähigkeit besteht, sondern

nur darum, wie diese Verantwortungsfähigkeit zu verstehen ist. In diesem Sinne wird im Anschluss an Peter Strawson dafür argumentiert, dass unsere reaktiven Einstellungen zueinander, wie sie sich in Schuldzuschreibungen und Vorwürfen zeigen, zugleich auch Verantwortung und die dafür nötige Autonomie implizieren (Wallace 1998). Klar ist jedenfalls, dass wir für die Praxis der Verantwortungszuschreibung unterscheiden müssen zwischen Handlungen, für die ein Akteur oder eine Akteurin verantwortlich ist und solchen, für die er oder sie nicht verantwortlich ist, beispielsweise unter Hypnose oder Einfluss von zwangsweise verabreichten Drogen (Frankfurt 1988). Der Begriff der Autonomie spielt dabei fraglos eine wichtige Rolle; wie metaphysisch diese Autonomie zu verstehen ist, wie viel dieser Begriff also überhaupt mit der Freiheit des Willens von jeglichen kausalen Einflüssen zu tun hat, ist allerdings eine offene Frage (Betzler/Guckes 2000).

Individuelle und kollektive Verantwortung: Ein zweites gegenwärtiges Arbeitsfeld betrifft die Frage, ob bloß individuelle Akteure oder auch kollektive und korporative Akteure Verantwortung haben können (Zanetti/Gerber 2010). Kollektive Akteure sind Gruppen, die sich nicht institutionalisiert haben, wie beispielsweise ein Demonstrationszug oder eine Abendgesellschaft. Korporative Akteure sind institutionalisierte Gruppen, wie Staaten, Kirchen oder Unternehmen. Wenn davon gesprochen wird, dass eine Gruppe für etwas Verantwortung hat, dann ist meistens nicht offensichtlich, ob damit die einzelnen Menschen, die dieser Gruppe angehören, oder die Gruppe selbst gemeint wird. Dieser Unterschied hat jedoch große Auswirkungen besonders für Fragen der Angewandten Ethik. Wenn nämlich ein Staat oder eine Kirche verantwortlich gemacht werden kann und nicht nur deren individuelle Mitglieder, dann kann ihnen auch eine sorgende Verantwortung zugewiesen werden und sie müssen Wiedergutmachung leisten, wenn sie ihrer mit Haftung verbundenen Verantwortung nicht nachkommen.

Vielleicht gerade wegen der großen praktischen Relevanz wird anhaltend darüber gestritten, ob nur Individuen oder auch kollektive und korporative Akteure Verantwortung haben können (May 1991). Gegen deren Verantwortungsfähigkeit spricht auf den ersten Blick, dass sie die notwendigen Bedingungen nicht zu erfüllen scheinen. Kollektiven oder korporativen Akteuren Willensfreiheit, Handlungsfreiheit und die Fähigkeit, den moralischen Standpunkt einzunehmen, zuzusprechen, wirkt seltsam.

Gruppen haben keinen Geist und keinen Körper, die für Willensfreiheit und Handlungsfreiheit nötig erscheinen und erst Recht verfügen sie nicht über so etwas wie eine mit Moralität verbundene Würde. Weiterhin spricht gegen die Annahme ihrer Verantwortungsfähigkeit, dass dies die Verantwortung von den individuellen Akteuren abzulenken droht, denen man einen Freifahrtschein für verantwortungsloses Handeln in Gruppen ausstellen würde, wenn man allein die Gruppen als Sündenböcke hinstellte.

Gerade das letzte Argument lässt sich allerdings auch umdrehen, denn möglicherweise ist es gar nicht so schlecht, wenn individuelle Akteure von einem Teil der überbordenden Verantwortung befreit werden, die sie eventuell regelmäßig überlastet (Neuhäuser 2009). Außerdem ließe sich argumentieren, dass eine Verantwortungszuschreibung an korporative Akteure die individuellen Akteure nicht zwangsläufig exkulpiert, sondern dass die Verantwortung von individuellen und kollektiven bzw. korporativen Akteuren gleichzeitig bestehen und sich überlappen kann, so dass ein Sündenbockeffekt nicht zu befürchten wäre. Gegen die These, dass kollektive und korporative Akteure nicht über die notwendigen Voraussetzungen verfügen, um verantwortungsfähig zu sein, spricht zudem, dass wir sie in der Praxis durchaus verantwortlich machen und tatsächlich auch theoretische Positionen existieren, denen zufolge es möglich ist, sie als intentionale Akteure aufzufassen, die den moralischen Standpunkt einnehmen können (French 1995; Neuhäuser 2011).

Wenn angenommen wird, dass kollektive und korporative Akteure eine eigene Verantwortung unabhängig von ihren individuellen Mitgliedern haben können, dann stellt sich die schwierige und noch kaum untersuchte Frage, in welchem Verhältnis die Verantwortung der Gruppe zur Verantwortung der individuellen Mitglieder steht. Selbst wenn nur von der Verantwortung individueller Akteure ausgegangen wird, so bleibt noch die Frage zu beantworten, wie sich die Verantwortung der individuellen Akteure aufgrund der Tatsache, dass sie als Gruppe handeln, verändert.

Verantwortung als Grundbegriff der Bereichsethiken: Der Begriff der Verantwortung spielt in eigentlich allen Bereichen der Angewandten Ethik eine wichtige Rolle. Seine zentrale Bedeutung soll daher an drei Beispielen verdeutlicht werden: (1) Umweltethik, (2) Medizinethik und (3) Wirtschaftsethik.

(1) Im Bereich der Umweltethik wird insbesondere die Frage diskutiert, wer für den Klimawandel

verantwortlich ist. In Bezug auf die haftende Verantwortung stellt sich die Frage danach, wer den Klimawandel verursacht oder verursacht hat und wer einen effektiven Klimaschutz verhindert oder verhindert hat (Singer 2004). In Bezug auf die sorgende Verantwortung stellt sich die Frage, wer effektiven Klimaschutz betreiben muss und wer Schadenersatz für diejenigen leisten muss, die durch den Klimaschutz geschädigt werden, wenn dies durch die haftende Verantwortung nicht abgedeckt wird. Zudem könnte sorgende Verantwortung auch unabhängig von verletzter haftender Verantwortung entstehen, beispielsweise wenn der Klimawandel nicht von Menschen verursacht wäre. Insofern stellt sich die Frage, wie diese sorgende Verantwortung politisch effektiv zugewiesen werden kann, was natürlich nicht von der Angewandten Ethik allein, sondern nur gemeinsam mit anderen Wissenschaften, aber auch in Auseinandersetzung mit der politischen Praxis beantwortet werden kann (Young 2000).

Weil es sich beim Klimawandel um einen langfristigen Prozess mit besonders gravierenden Folgen handelt, zeigen sich besonders gut die vergangenheits- und zukunftsorientierten Dimensionen der Verantwortung. Einerseits stellt sich im Bereich der historischen Verantwortung das Problem, ob Verantwortung auch vererbt werden kann, beispielsweise wenn einige Akteure, die für den Klimawandel mitverantwortlich sind, nicht mehr leben (Thomson 2002; Miller 2007). Andererseits stellt sich im Bereich der zukunftsorientierten Verantwortung die Frage, wie weit diese Verantwortung reicht, ob wir also beispielsweise nur für die nächsten beiden zukünftigen Generationen oder indefinit in die Zukunft gedacht Verantwortung haben (Gosses/ Meyer/Arrhenius 2009). Für die indefinite Reichweite spricht, dass wir die zukünftige Ausdehnung unserer Handlungen gar nicht abschätzen und erst recht nicht klar begrenzen können. Für die Beschränkung auf zwei Generationen spricht, dass dies erstens weniger paternalistisch erscheint und zweitens die Zukunftsverantwortung auf ein erträgliches Maß beschränkt und insofern vielleicht die pragmatisch verantwortungsbewusstere Alternative darstellt (Weber 1992).

(2) In der Medizinethik spielt der Begriff der Verantwortung auf vielen Ebenen eine wichtige Rolle. So geht es beispielsweise allgemein im Umgang mit Krankheit um die Verantwortung des Gesundheitssystems im Verhältnis zur Eigenverantwortung der Bürger. Was die Verantwortung einzelner Personengruppen betrifft, so hat die Frage nach der Rollen-

verantwortung von Ärztinnen und Ärzten besondere Aufmerksamkeit erfahren. Aufgrund ihres spezifischen Wissens und der damit verbundenen Handlungsspielräume, kommt Ärzten eine besondere sorgende Verantwortung zu. Zugleich stellt sich aber auch ein Problem in Bezug auf die haftende Verantwortung, beispielsweise weil Ärzte für einen besonders sensiblen Handlungsspielraum verantwortlich sind. Wenn Ärzte etwa für alle Fehlschläge ihrer Heilungsversuche haften müssten, dann könnten sie kaum noch ihrer Tätigkeit nachgehen. Außerdem stellt ärztliche Behandlung ein knappes Gut dar und fordert beispielsweise im Bereich der Organtransplantation bei der Verteilung von Organen zu schwer zu verantwortenden Entscheidungen über Leben und Tod von potentiellen Organempfängern auf. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass es zunehmend mehr Heilungsmethoden und -möglichkeiten gibt. Es ist notorisch unklar, wie das knappe Gut medizinische Versorgung möglichst gerecht verteilt werden kann und wer das zu verantworten hat. Schließlich schaffen neue medizinische Techniken spezifische ethische Probleme, weil nicht klar ist, ob alles was machbar ist, auch moralisch erlaubt ist oder vielleicht die Würde oder Persönlichkeitsrechte der Patienten oder anderer betroffener Personen verletzt (Stoecker 2011).

Ärzte beklagen, dass sie mit derartigen Problemen allzu oft allein gelassen werden und insofern eine Verantwortung auf ihren Schultern abgeladen wird, der sie individuell nicht gewachsen sind. Die Angewandte Ethik reagiert auf diesen Bedarf, indem sie ethisch angemessene rechtliche Regulierungen vorschlägt. Rechtliche Regulierungen sind ihrer Natur nach jedoch allgemein und abstrakt. Sie können nicht jeden einzelnen Fall abdecken und helfen Ärzten bei ihrer Suche nach Maßstäben für konkret verantwortliches Handeln nur bedingt. Ein zweiter Strang der Angewandten Ethik besteht daher darin, handlungsanleitende Prinzipien zu formulieren, an denen sich Ärzte in ihrem Handeln orientieren können, beispielsweise die Patientenautonomie, das Schädigungsverbot, das Hilfsgebot und die Gerechtigkeitsorientierung (Beauchamp/Childress 2008; s. Kap. VIII.3). Diese Prinzipien sind freilich immer noch recht abstrakt. Damit Ärzte in konkreten Situationen ermächtigt werden, ihrer sorgenden und haftenden Verantwortung nachzukommen, bedarf es daher zusätzlich einer praktisch orientierten professionellen Ethik für Ärzte. Derzeit gibt es zahlreiche Versuche, dies in die Ausbildung und Berufspraxis der Ärzte zu integrieren, mit welchem Erfolg

bleibt jedoch noch abzuwarten (Wiesemann/Biller-Andorno 2004).

(3) In der Wirtschaftsethik geht es aktuell vor allem um die Verantwortung von Unternehmen und insbesondere von großen multinationalen Konzernen (vgl. allgemein Aßländer 2011). Dies wird häufig unter der Bezeichnung *Corporate Social Responsibility* (CSR) verhandelt (Crane/Matten 2010). Dabei stellen sich zwei besonders problematische Fragen: Können die Unternehmen selbst eine Verantwortung haben oder ist mit der Verantwortung der Unternehmen eigentlich nur die Verantwortung der Manager und Managerinnen gemeint? Und: Hat es in einer Marktwirtschaft überhaupt Sinn von der sozialen oder moralischen Verantwortung von Marktakteuren zu sprechen oder handelt es sich bei Märkten vielmehr um moralbefreite Zonen?

Die Antwort auf die erste Frage hängt letztlich natürlich davon ab, ob bloß individuelle Akteure oder auch korporative Akteure Verantwortung haben können. Das Beispiel der Unternehmen scheint jedoch dafür zu sprechen, dass wir zumindest in der Praxis auch korporative Akteure verantwortlich machen und zudem, dass dies offensichtlich normativ sinnvoll und praktisch relevant sein kann. Denn Unternehmen reagieren durchaus, wenn ihnen moralische Vorwürfe gemacht werden. Beispielsweise hat der Sportschuhhersteller Nike seine Produktionskette vollständig neu strukturiert, nachdem er mit dem Vorwurf der Kinderarbeit konfrontiert wurde. Insofern verfügen Unternehmen offensichtlich über die nötigen Fähigkeiten, um praktisch verantwortungsfähig zu sein (French 1995; Neuhäuser 2011).

Die zweite Frage nach den moralbefreiten Märkten hängt eng mit der herrschenden Vorstellung der Funktionsweise der Marktwirtschaft zusammen. Die Grundidee besteht darin, dass Märkte vollständig durch politische Institutionen von außen, dem sogenannten Ordnungsrahmen kontrolliert werden (Hofmann/Lütge 2004). Daher bedarf es am Markt keiner zusätzlichen Übernahme von Verantwortung mehr, sondern die Akteure können ungebremst ihrem reinen Gewinnstreben nachgehen. Kritiker wenden dagegen jedoch ein, dass diese externe Kontrolle des Marktes durch den Ordnungsrahmen niemals vollständig gelingen kann, sondern es immer Lücken geben wird. Dies gilt insbesondere für globale Konzerne, die sich in der kaum regulierten Weltwirtschaft bewegen. Natürlich spielt bei diesem Problemkomplex das Verhältnis von moralischer und rechtlicher Verantwortung der Unternehmen wieder eine zentrale Rolle (Wettstein 2009).

Die drei beispielhaft vorgestellten Bereichsethiken machen also deutlich, inwiefern der Begriff der Verantwortung nicht nur für die akademische Ethik von großer Bedeutung ist, sondern vor allem auch in der normativen Praxis, also unserem moralischen Zusammenleben seinen festen Platz hat und alltägliche Verwendung findet. Demgegenüber mangelt es in der praktischen Philosophie noch an grundsätzlichen Auseinandersetzungen gerade mit der praktischen Dimension der Verantwortung und insbesondere an einem Verständnis für die Zuweisung von sorgender und den reaktiven Umgang mit haftender Verantwortung. Dies liegt vielleicht daran, dass der Begriff lange Zeit primär im Zusammenhang mit der Debatte zur Willensfreiheit und der Frage der abstrakten Verantwortungsfähigkeit betrachtet wurde und sich erst allmählich als Grundbegriff der Angewandten Ethik und verwandter Bereiche, wie der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie etabliert.

Literatur

- Aßländer, Michael S. (Hg.): Handbuch Wirtschaftsethik. Stuttgart/Weimar 2011.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: Principles of Bio-medical Ethics. Oxford 2008.
- Baier, Kurt: »Guilt and Responsibility«. In: Peter French (Hg.): Individual and Collective Responsibility. The Massacre at My Lai. Cambridge, Mass. 1972, 35–62.
- Bayertz, Kurt (Hg.): Verantwortung. Prinzip oder Problem? Darmstadt 1995.
- Betzler, Monika/Guckes, Barbara: Autonomes Handeln. Berlin 2000.
- Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen. Ditzingen 1995.
- Crane, Andrew/Matten, Dirk: Business Ethics. Oxford 2010.
- Frankfurt, Harry: The Importance of What We Care About. Philosophical Essays. Cambridge 1988.
- French, Peter A. (Hg.): The Spectrum of Responsibility. New York 1991.
- : Corporate Ethics. Fort Worth 1995.
- Gosseries, Axel/Meyer, Lukas H./Arrhenius, Gustaf (Hg.): Intergenerational Justice. New York 2009.
- Homann, Karl/Lütge, Christoph: Einführung in die Wirtschaftsethik. Münster u. a. 2005.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M. 1984.
- Lampe, Ernst-Joachim/Pauen, Michael/Roth, Gerhard (Hg.): Willensfreiheit und rechtliche Ordnung. Frankfurt a. M. 2008.
- Mackie, John Leslie: Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen. Ditzingen 1981.
- May, Larry/Hoffman, Stacey (Hg.): Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics. Savage, MD. 1991.
- Miller, David: National Responsibility and Global Justice. Oxford 2007.
- Neuhäuser, Christian: »Limits of Individual Responsibility«. In: Ausgewählte Sektionsbeiträge der GAP, 6. Paderborn 2009.
- : Unternehmen als moralische Akteure. Berlin 2011.
- Pauen, Michael/ Roth, Gerhard: Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit. Frankfurt a. M. 2008.
- Scheffler, Samuel: Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought. Oxford 2002.
- Singer, Peter: One World. New Haven/London 2004.
- Stoecker, Ralf: »Das Pilatus-Problem und die Vorzüge eines dynamischen Verantwortungsbegriffs«. In: Jochen Berendes (Hg.): Autonomie durch Verantwortung. Paderborn 2007, 147–160.
- : »Wozu brauchen wir in der medizinischen Ethik die Menschenwürde?«. In: Jan C. Joerden/Eric Hilgendorf/Natalia Petrillo/Felix Thiele (Hg.): Menschenwürde und moderne Medizintechnik. Baden-Baden 2011.
- Thompson, Janna: Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice. Cambridge 2002.
- Waldron, Jeremy: Law and Disagreement. Oxford 2001.
- Wallace, Jay: Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge/London 1998.
- : Normativity and the Will: Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason. Oxford 2006.
- Weber, Max: Politik als Beruf. Stuttgart 1992.
- Wettstein, Florian: Multinational Corporations and Global Justice. Stanford 2009.
- Wiesemann, Claudia/Biller-Andorno, Nikola: Medizinethik: Für die neue AO. Stuttgart 2004.
- Young, Iris Marion: Inclusion and Democracy. Oxford 2000.
- : »Responsibility, Social Connection, and Global Labor Justice«. In: Dies.: Global Challenges. War, Self-Determination and Responsibility for Justice. Cambridge 2007, 159–186.
- Zanetti, Véronique/Gerber, Doris (Hg.): Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen. Berlin 2010.

Christian Neuhäuser

9. Tun, Unterlassen und das Prinzip der Doppelwirkung

Moralische Bewertungen können sich auf Unterschiedliches beziehen, beispielsweise auf Personen, Gesetze oder ganze Gesellschaften. Im Zentrum der Moral stehen aber Handlungen und Handlungsweisen, denn durch Handlungen greifen Menschen in die Welt ein und müssen sich folglich auch dafür verantworten (s. Kap. II.1). Während sich konsequentialistische Ethiken darauf beschränken, Handlungen allein an ihren Folgen zu messen, legen nicht-konsequentialistische Ethiken andere oder zusätzliche Maßstäbe an. Im Alltag wie auch im juristischen Kontext spielen dabei Unterscheidungen eine wichtige Rolle, deren Stellenwert philosophisch strittig ist: ob diese Konsequenzen aktiv verursacht oder passiv zugelassen werden und ob sie beabsichtigt sind, als Nebenfolge in Kauf genommen werden oder unabsichtlich geschehen.

Handeln

Die Frage, was Handlungen sind und worin sie sich von den anderen Formen des Tuns und Verhaltens unterscheiden, ist der Gegenstandsbereich der philosophischen Handlungstheorie. Wegen der Bedeutung der Handlungen für die Moral bildet diese Theorie zugleich eine Grundlagenwissenschaft für die Ethik. Weitgehende Übereinstimmung besteht darin, dass es für Handlungen kennzeichnend ist, dass sie aus bestimmten psychischen Einstellungen oder Ereignissen hervorgehen. Strittig ist allerdings sowohl, um welche psychischen Elemente es sich handelt, als auch, was hier unter »hervorgehen« zu verstehen ist (Stoecker 2002).

Ganz grob kann man feststellen, dass Handlungen normalerweise aus *Gründen* geschehen, dass sie in irgendeinem Sinne *absichtlich* und *gewollt* sind und dass sie in der Regel einen *Zweck* verfolgen. Aus ethischer Sicht wichtig ist allerdings die Ergänzung, dass wir auch etwas, das jemand *unabsichtlich*, *ungewollt* oder *aus Versehen* tut, als Handlung ansehen, solange der Akteur damit nur zugleich etwas anderes beabsichtigt hat. (Wer beispielsweise im Hausflur absichtlich auf einen Knopf drückt, den er irrtümlich für den Lichtschalter hält, und dadurch versehentlich die Wohnungsklingel des Nachbarn betätigt und diesen ungewollt weckt, hat sowohl in seinem Drücken des Knopfes, wie auch im Wecken des

Nachbarn »gehandelt« und muss sich gegebenenfalls dafür verantworten.) In der Handlungstheorie wird deshalb nicht selten angenommen, dass ein Tun dann eine Handlung ist, wenn es »unter irgendeiner Beschreibung« absichtlich ist. Der Begriff der Absichtlichkeit muss dabei allerdings so weit verstanden werden, dass er auch spontanes, emotionales und zielloses Handeln zulässt (wie etwa ein bloßes Herumschlendern, um die Zeit totzuschlagen).

Die moralische Signifikanz der Unterscheidung zwischen Tun, Unterlassen und Geschehenlassen

In der Handlungstheorie wird häufig ganz selbstverständlich vorausgesetzt, dass Handlungen ein aktives Tun darstellen (beispielsweise ist es streng genommen nur dann sinnvoll, von »verschiedenen Beschreibungen« einer Handlung zu sprechen). Ein nicht unbeträchtlicher Teil des menschlichen Handelns besteht allerdings darin, absichtlich etwas *geschehen zu lassen* oder zu *unterlassen*; und natürlich sind die handelnden Personen auch für solche »passiven« Handlungen moralisch verantwortlich. Aus handlungstheoretischer Sicht ergibt sich daraus das komplizierte Problem, das Handlungsverständnis so zu erweitern, dass einerseits auch passive Handlungen darunter fallen, ohne dass aber andererseits einfach alles, was ein Mensch wissentlich nicht tut, als passive Handlung gilt. (Dem Nachbarn den geliehenen Rasenmäher nicht zurückzugeben ist eine Handlung, ihm keinen Rotwein in die Beete zu gießen, keine.)

Neben solchen handlungstheoretischen Schwierigkeiten bringt die Existenz passiver Handlungen aber auch eine moralphilosophische Schwierigkeit mit sich, die vor allem Auswirkungen auf die Angewandte Ethik hat: Sowohl intuitiv wie auch rechtlich hängt die moralische Beurteilung einer Handlung häufig davon ab, ob sie eine aktive oder passive Handlung ist, auch wenn beide Handlungen mit derselben Intention durchgeführt werden und in ihren Handlungsfolgen übereinstimmen. (Man würde beispielsweise sagen, dass jemand, der beim Warten auf ein Vorstellungsgespräch sieht, dass die einzige Konkurrentin hinten einen hässlichen Fleck auf der Hose hat, ohne sie darauf aufmerksam zu machen, zwar unmoralisch handelt, aber doch nicht in demselben Maße, wie wenn er ihr den Fleck aktiv zugefügt hätte.) Diese intuitive Haltung, dass es einen evaluativen Unterschied zwischen aktiven und passiven

Handlungen gibt, wird in der Ethik gewöhnlich als ›Signifikanzthese‹ bezeichnet, ihre Negation als ›Äquivalenzthese‹. Das Problem liegt darin, dass den Intuitionen zum Trotz aus Sicht vieler normativer Theorien alles für die Äquivalenz- und nichts für die Signifikanzthese spricht (Überblicke in Birnbacher 1995; Steinbock/Norcross 1994).

In der Angewandten Ethik spielt die Debatte zwischen diesen beiden Thesen vor allem in zwei Themenbereichen eine Rolle: in der Diskussion um die Zulässigkeit von Sterbehilfe (s. Kap. V.2 und VIII.12) und in der Frage, inwiefern die Bewohner der reichen Länder für die Bekämpfung von Hunger und Armut in den armen Teilen der Welt verantwortlich sind (s. Kap. VI.11). Hinsichtlich beider Themenbereiche stützt der Common sense die Signifikanzthese. Einen Patienten sterben zu lassen, wird gewöhnlich anders (positiver) bewertet, als ihn zu töten. Und erst recht wird die verbreitete Gleichgültigkeit der Bewohner der reichen Welt gegenüber der existenziellen Not der Armen in der Dritten Welt zwar häufig verurteilt, aber doch erheblich moderater als wenn die Reichen die Armen aktiv töten würden. Gerade das zweite Thema scheint zu zeigen, dass eine Akzeptanz der Äquivalenzthese zu einer radikalen Umwertung des verbreiteten moralischen Selbstverständnisses führen müsste.

Angesichts der intuitiven Plausibilität der Signifikanzthese liegt das argumentative Schwergewicht der Debatte auf der Seite der Äquivalenzthese. Man kann die Argumente gegen die Signifikanz der Tun-Unterlassen-Unterscheidung in vier Kernaussagen zusammenfassen:

- (1) Die Unterscheidung zwischen Tun und Geschehenlassen ist unsicher und vielleicht sogar bloß beschreibungsrelativ.
- (2) Gedankenexperimente belegen, dass die Signifikanzthese im Grunde gar nicht so intuitiv einleuchtend ist, wie sie zu sein scheint.
- (3) Es gibt keine plausiblen moralphilosophischen Gründe für, wohl aber massive moralphilosophische Gründe gegen die Signifikanzthese.
- (4) Auch wenn die Signifikanzthese falsch ist, kann man gut ihre intuitive Plausibilität erklären.

Zu (1): Hinter diesem Einwand stehen zwei Beobachtungen: Zum einen gibt es Grenzfälle, die sich nur schlecht in die Tun-Geschehenlassen-Dichotomie eingliedern lassen (beispielsweise: aufpassen, den Atem anhalten, sich gehen lassen). Zum anderen gibt es Fälle, in denen es von der grammatischen Form der Handlungsbeschreibungen abzuhängen

scheint, wie man sie kategorisiert (zum Beispiel: Fleisch braten – Fleisch schmoren lassen). Beides steht aber zumindest in einer Spannung zu der Idee der Signifikanzthese, dass es für den Wert einer Handlung wichtig ist, ob sie (und zwar sie selbst, unabhängig von ihrer Beschreibung) aktiv ist oder nicht. Diese Überlegungen zeigen, dass es am Ende unumgänglich ist, die handlungstheoretischen Grundlagen der Debatte zu klären.

Zu (2): In der analytischen Moralphilosophie ist die Methode verbreitet, normative Prinzipien dadurch zu testen, dass man ein fiktives Handlungsszenario beschreibt, in dem es eine offenkundig richtige moralische Bewertung der betreffenden Handlung gibt, um diese Bewertung dann mit derjenigen zu vergleichen, die aus dem zu testenden Prinzip folgt. In der Debatte zwischen Signifikanz- und Äquivalenzthese gibt es solche Gedankenexperimente für beide Seiten. (Auch das oben gegebene Beispiel der Konkurrentin mit dem Fleck auf der Hose zählt dazu.)

Das bekannteste Gedankenexperiment für die Signifikanzthese findet sich bei Gilbert Harman (Harman 1981, 179–80). Er vergleicht die Situation eines Arztes, der in einer Notsituation die Wahl hat, entweder einen oder fünf Menschen zu retten, mit der, in der er entweder fünf seiner Patienten, die alle zu ihrer Genesung ein Spenderorgan benötigen, sterben lassen oder einen kerngesunden Menschen töten und mit seinen Organen die fünf Patienten retten kann. Im ersten Fall darf sich (oder muss sich sogar) der Arzt für die fünf entscheiden, im zweiten Fall ist dies offenkundig moralisch verboten, obwohl, so Harman, der Unterschied nur darin liegt, dass der Einzelne im ersten Fall sterben gelassen, im zweiten aktiv getötet wird. Der Unterschied muss folglich moralisch signifikant sein.

Das prominenteste Beispiel direkt für die Äquivalenzthese stammt von James Rachels (Rachels 1989). Es handelt von zwei Männern, Herrn Meier und Herr Müller, die jeweils ihre minderjährigen Neffen beerben wollen. Meier schleicht in das Badezimmer, wo sein Neffe gerade badet, und ertränkt ihn in der Wanne. Müller schleicht ebenfalls in das Badezimmer, um seinen Neffen zu ertränken, in dem Augenblick aber, in dem er das Bad betritt, rutscht der Junge aus, schlägt sich den Kopf an und sinkt unter Wasser. Seelenruhig lässt Müller ihn ertrinken. – Zweifellos haben beide Männer höchst verwerflich gehandelt; worauf es Rachels aber ankommt ist, dass sie seines Erachtens gleichermaßen verwerflich gehandelt haben, obwohl Meier seinen Neffen aktiv ge-

tötet, Müller seinen hingegen sterben gelassen hat. Da sich die beiden Geschichten aber in diesem und nur in diesem Aspekt unterscheiden, sei damit gezeigt, dass es für die moralische Bewertung irrelevant ist, ob eine Handlung ein Tun oder Geschehenlassen ist.

An beide Beispiele haben sich umfangreiche Diskussionen angeschlossen. So ist beispielsweise gegen Rachels angeführt worden, dass er nur gezeigt habe, dass der Unterschied zwischen Tun und Geschehenlassen manchmal irrelevant sei aber nicht notwendigerweise immer (Thomson 1986, 78 f.) oder dass die Übeltaten der beiden Männer möglicherweise aus mehreren Gründen unmoralisch sind, so dass es für die Verurteilung gar keine Rolle mehr spielt, dass der eine Onkel auch noch aktiv gehandelt hat (Rosenberg 1998, 266 ff.).

Noch prominenter als die genannten Beispiele ist eine ganze Gattung von Beispielen, die zwar auf den ersten Blick für die Signifikanzthese sprechen, aus denen man am Ende aber auch Plädoyers sowohl für die Signifikanz- wie für die Äquivalenzthese entwickeln kann: die sogenannten Straßenbahn (Trolley)-Beispiele. In der ursprünglichen Geschichte, die von Philippa Foot (1978, 23) stammt, versagen bei einer Straßenbahn auf abschüssiger Strecke die Bremsen; die Bahn droht, fünf Personen zu überrollen, die sich gerade auf den Gleisen befinden; der Zugführer hat aber die Möglichkeit, eine Weiche so umzustellen, dass die Bahn auf ein anderes Gleis fährt, auf dem nur eine Person getötet wird. Was soll er tun? – Es gibt offensichtlich Ähnlichkeiten mit dem Transplantations-Beispiel, auch wenn es viel weniger klar ist, ob der Akteur die Weiche wirklich nicht verstellen darf. Jedenfalls war das Trolley-Beispiel zunächst als Beleg für die Signifikanzthese gedacht. Im Laufe der Zeit sind aber so viele Variationen des Beispiels vorgestellt worden, die zusammen genommen den Anspruch, eine konsistente Rechtfertigung der unterschiedlichen moralischen Beurteilungen zu geben, in Zweifel ziehen, dass man darin auch einen Anhaltspunkt für die Unhaltbarkeit der Signifikanzthese sehen könnte.

Zu (3): Die Debatte zwischen Signifikanz- und Äquivalenzthese ist nicht nur in der Angewandten Ethik wichtig, sondern hat auch unmittelbare Rückwirkungen auf die normative Ethik. So sind beispielsweise weder der klassische Utilitarismus noch Kants Ethik mit der Signifikanzthese verträglich. Für den Utilitarismus liegt der Wert einer Handlung ausschließlich in der Gesamtheit der (intendierten) Handlungsfolgen, unabhängig davon, ob diese aktiv

hervorgerufen oder passiv zugelassen werden. Und Kants Ethik hebt allein auf die der Handlung zugrunde liegende Maxime ab, die ebenfalls unabhängig davon ist, ob sie sich auf ein aktives Tun oder passives Geschehenlassen bezieht. Die Unvereinbarkeit kann man als Problem für die jeweiligen normativen Theorien verstehen, man kann aber auch in die Gegenrichtung behaupten, dass die Signifikanzthese gar nicht wahr sein könne, weil sie im Widerspruch zu einer plausiblen Ethik stehe.

Es gibt allerdings einen weiteren, dritten ethischen Ansatz, der deutlich besser zur Signifikanzthese passt: eine auf Rechten basierende Ethik (vgl. Mackie 1985, Kap. VIII). Im Rahmen einer solchen Ethik kann man *negative* Rechte, also Rechte darauf, dass etwas nicht mit einem getan wird, von *positiven* Rechten, d. h. Rechten darauf dass jemand etwas mit einem tut, unterscheiden. Wenn man davon ausgeht, dass negative Rechte in der Regel stärker sind als positive, dann lässt sich leicht erklären, warum wir Bewirken und Geschehenlassen in unserem Verhalten anderen Menschen gegenüber moralisch unterschiedlich bewerten: Aktives Tun droht, negative Rechte zu verletzen, durch Unterlassen kann man nur positive Rechte missachten. Die Signifikanzthese wäre dann gerechtfertigt (das ist beispielsweise die Position von Foot).

Dieser Vorschlag passt gut in liberale Ethiken, die dem Gebot des Nichtschadens einen Vorrang vor dem Nützen einräumen. Er ist allerdings einer Reihe von Einwänden ausgesetzt. Erstens scheint er auf eine *Petitio principii* hinauszulaufen, weil man die unterschiedliche Gewichtung negativer und positiver Rechte wiederum als Reformulierung der Signifikanzthese lesen könnte. Dieser Einwand ist jedoch am Ende nicht überzeugend, weil diese Gewichtung in der Regel theoretisch hergeleitet wird und nicht einfach aus der Signifikanzthese. Interessanter ist der zweite Einwand, demzufolge der Unterschied zwischen positiven und negativen Rechten nicht den gewaltigen Wertungsunterschied tragen könne, den die Signifikanzthese in Anwendungskontexten manchmal rechtfertigen soll, etwa die Unterscheidung zwischen häufig zulässiger und erwünschter passiver Sterbehilfe und dem kategorischen Verbot aktiver Sterbehilfe, oder zwischen der Leichtigkeit, mit der die Bürger reicher Länder die Notwendigkeit ignorieren, für die Hungernden zu spenden, und der unbezweifelbaren Verwerflichkeit einer aktiven Tötung der Bedürftigen. Der dritte Einwand weist schließlich darauf hin, dass die Ausübung von Rechten normalerweise ins Belieben des Rechteinhabers

gestellt sind, während gerade das Verbot der aktiven Sterbehilfe auch gelten soll, wenn sie von dem Betroffenen selbst verlangt wird. Hätte er bloß ein Recht, nicht getötet zu werden, bliebe unverständlich, warum er andere nicht darum bitten dürfte, sein Leben zu beenden.

Zu (4): Trotz der moralphilosophischen Attraktivität der Äquivalenzthese stehen deren Verfechter vor dem gewaltigen Problem, dass Beispiele wie Harmans Transplantationsgeschichte sie grotesk unplausibel erscheinen lassen. Deshalb wurde immer wieder versucht, die unterschiedliche Bewertung von Handlungsweisen, die sich angeblich nur darin unterscheiden, dass das eine ein Tun, das andere ein Geschehenlassen ist, auf weitere, weniger offensichtliche ethisch relevante Differenzen zurückzuführen. Dieter Birnbacher fächert diese Differenzen in seinem Buch *Tun und Unterlassen* in drei Gruppen auf: solche die beim Handelnden liegen, beim Betroffenen und bei Dritten (Birnbacher 1995, 131 und generell Kap. 6). So ist es beispielsweise häufig ›sicherer‹, dass ein Schaden eintritt, den man bewirkt, als dass ein Wohl nicht eintritt, das man zu bewirken unterlässt. (Wenn der Transplanteur den Gesunden ausschachtet, ist dieser sicher tot, wenn er es hingegen unterlässt, wird den fünf Bedürftigen vielleicht trotzdem von anderer Seite geholfen.) Etwas zu tun, ist zudem in der Regel aufwändiger als etwas geschehen zu lassen, man muss sich anstrengen und eventuell auch überwinden, was gegen den Handelnden sprechen kann (»Wie kannst du so etwas nur über dich bringen?!«). Und schließlich ist beim Tun die Dammbruchgefahr vermutlich größer als beim Geschehenlassen.

Obwohl die Debatte zwischen Signifikanz- und Äquivalenzthese seit einigen Jahrzehnten geführt wird, ist sie nach wie vor offen, was auch daran liegen könnte, dass zunächst das zugrunde gelegte Handlungsverständnis insgesamt modifiziert werden müsste (Stoecker 1998).

Das Prinzip der Doppelwirkung

Man kann etwas als Folge einer Unterlassung geschehen lassen oder als Nebenfolge eines aktiven Tuns. Letzteres ist die Grundlage eines weiteren Prinzips, ähnlich der Signifikanzthese, das einen Zusammenhang zwischen Handlungen und Verantwortung herstellen soll, des Prinzips der Doppelwirkung (PDW). Diesem Prinzip zufolge kann es moralisch zulässig sein, bestimmte Handlungsfolgen, die

man nicht absichtlich hervorbringen dürfe (z. B. den Tod eines Menschen), als Nebenfolge einer absichtlichen Handlung wissentlich zu bewirken (Überblicksdarstellungen in Cavanaugh 2006; Woodward 2001). Allerdings müssten dazu eine Reihe von Bedingungen erfüllt sein: (1) die Handlung muss zugleich auch hinreichend gute Konsequenzen haben, (2) dem Handelnden muss es allein um die guten Konsequenzen gehen, (3) die bösen Folgen dürfen nicht als Mittel für die guten Effekte eingesetzt werden und (4) es darf keine Alternative geben, den guten Effekt zu erzielen.

Historisch geht das Prinzip auf Thomas von Aquins Diskussion der Selbstverteidigung in der *Summa Theologica* zurück, in der er zwischen zweierlei Wirkungen (*duos effectus*) einer Handlung unterscheidet, beispielsweise der intendierten Rettung des eigenen Lebens und dem damit verbundenen und in Kauf genommenen Tod des Angreifers (*Secunda secundae* qu. 64.7). Das PDW spielt insgesamt eine wichtige Rolle in der katholischen Morallehre, findet sich in Grundzügen aber auch im Strafrechtsdenken (Joerden 2007) und in den Intuitionen der Alltagsmoral. In der Angewandten Ethik gibt es eine Reihe von Entscheidungssituationen, auf die das PDW traditionell immer wieder angewandt wurde: die Tötung Unschuldiger im Krieg, die Tötung Ungeborener im Kontext gynäkologischer Eingriffe, die Tötung Sterbender durch den Einsatz schmerzstillender Medikamente.

Stets stellt sich die Frage, ob derartige Vorgehensweisen durch das grundsätzliche Gebot (hier: das Tötungsverbot) notwendigerweise verboten sind oder ob sie nicht trotzdem manchmal zulässig sein können. In der neueren Literatur wird das PDW häufig mit einem militärischen Beispiel illustriert (s. Kap. VII.10): Militärische Anlagen in einer Stadt zu bombardieren, kann als Teil eines gerechtfertigten Kriegs moralisch zulässig sein, auch wenn es absehbar ist, dass die Bomben viele Zivilisten töten (sogenannte ›Kollateralschäden‹); ein Wohngebiet zu bombardieren, um dadurch die Bevölkerung zu terrorisieren und so den Feind zu schwächen, ist hingegen niemals zulässig, selbst wenn sich die Anzahl der Getöteten bei beiden Bombardements nicht unterscheidet.

Kritische Diskussion: Das Beispiel illustriert sowohl die Attraktivität als auch die Schwächen des PDW. Für das PDW spricht, dass es einen intuitiv einleuchtenden dritten Weg zwischen rein utilitaristischen Folgenabwägungen (die vielleicht die Terrorbombardements stützen würden) und absolutisti-

schen Geboten (die in ihrem Alles-oder-Nichts keine praktikable Handlungsleitung böten) darstellt. Das PDW kommt zudem der Praxis entgegen, dass auch in vielen anderen Bereichen negative Nebenfolgen akzeptiert werden, die als Mittel indiskutabel wären (z. B. die Verkehrstopfer als Nebeneffekt der Mobilität auf den Autobahnen). Und schließlich scheint es sogar einen Ausweg aus der Debatte zwischen Signifikanz- und Äquivalenzthese zu bieten, wenn man annimmt, dass ein Geschehenlassen zwar nicht grundsätzlich moralisch anders zu bewerten sei als ein aktives Tun, wohl aber dann, wenn es sich um ein Inkaufnehmen eines Geschehens als Nebenfolge eines guten Zwecks handelt (was zumindest auf die verschiedenen Formen der Sterbehilfe gut passt, s. Kap. V.2).

Die beiden *Hauptschwächen* des PDW hängen zusammen: Zum einen stellt sich die Frage nach der ethischen Rechtfertigung, warum man etwas zwar sozusagen aus den Augenwinkeln zulassen aber keinesfalls geradeheraus bezwecken dürfe. Einen schwer leidenden sterbenden Menschen zu töten, sei unmoralisch, ihn aber im Verlauf der Schmerzbehandlung zu Tode kommen zu lassen, akzeptabel. Das klingt nach einem Notbehelf zur Rettung einer ansonsten impraktikablen Moral und lädt zudem dazu ein, mithilfe kreativer Umformulierungen alles zu rechtfertigen, auch die abscheulichsten Verbrechen (z. B. zu behaupten, dass man die feindliche Bevölkerung durch die Bomben nur verängstigen wolle, es aber ein bedauerlicher Nebeneffekt sei, dass dabei auch viele getötet würden).

Zum anderen scheint einen das PDW manchmal zu aberwitzigen Unterscheidungen zu zwingen: Zwar sei es verboten, einen Fetus zu töten, um die Mutter zu retten, weil das bedeuten würde, dass sein Tod als Mittel intendiert wird (und also müssen letztlich beide sterben), es sei aber erlaubt, den Tod des Fetus als Nebenfolge einer medizinisch lebenswichtigen Entfernung der Gebärmutter der Schwangeren in Kauf zu nehmen (Glover 1990, Kapitel 6; Hart 2008, Abschnitt 3).

Eine ganze Reihe von Autorinnen und Autoren haben aus solchen Beispielen die Konsequenz gezogen, dass das PDW offenkundig unhaltbar sei. Angesichts der großen Selbstverständlichkeit, mit der in alltäglichen Moralurteilen zwischen intendierten Handlungsfolgen und Nebenwirkungen unterschieden wird, muss man aber resümieren, dass die Debatte um die Stichhaltigkeit des PDW wie auch die zwischen Signifikanz- und Äquivalenzthese moralphilosophisch und handlungstheoretisch noch offen sind.

Literatur

- Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen. Stuttgart 1995.
 Cavanaugh, Thomas A.: Double-Effect Reasoning: Doing Good and Avoiding Evil. Oxford 2006.
 Foot, Philippa: »The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect«. In: Dies. (Hg.): Virtues and Vices. Oxford 1978, 19–32.
 Glover, Jonathan: Causing Death and Saving Lives: The Moral Problems of Abortion, Infanticide, Suicide, Euthanasia, Capital Punishment, War, and Other Life-or-Death Choices. London u. a. 1990.
 Harman, Gilbert: Das Wesen der Moral: eine Einführung in die Ethik. Frankfurt a. M. 1981.
 Hart, Herbert L. A.: »Intention and Punishment«. In: Ders. (Hg.): Punishment and Responsibility. Oxford 2008, 113–35.
 Joerden, Jan C.: »Spuren der duplex-effectus-Lehre im aktuellen Strafrechtsdenken«. In: Michael Pawlik/Rainer Zaczek (Hg.): Festschrift für Günther Jakobs. Köln 2007, 235–57.
 Mackie, John L.: Persons and values. Oxford 1985.
 Rachels, James: »Aktive und passive Sterbehilfe«. In: Hans-Martin Sass (Hg.): Medizin und Ethik. Stuttgart 1989, 254–64.
 Rosenberg, Jay F.: Thinking Clearly about Death. Indianapolis/Cambridge ²1998.
 Steinbock, Bonnie/Norcross, Alastair: Killing and Letting Die. New York ²1994.
 Stoecker, Ralf: »Tun und Lassen – Überlegungen zur Ontologie menschlichen Handelns«. In: Erkenntnis 48 (1998), 395–413.
 – (Hg.): Handlungen und Handlungsgründe. Paderborn 2002.
 Thomson, Judith Jarvis: Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory. Cambridge, Mass. u. a. 1986.
 Woodward, Paul A.: The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle. Notre Dame, Ind. 2001.

Ralf Stoecker

10. Schuld und Verdienst

Schuld (engl. *guilt*; frz. *dette*, *culpabilité*) und Verdienst (engl. *desert*, *merit(s)*; frz. *mérite*) sind Kategorien der wertenden Zurechnung menschlichen Handelns. Während der Schuldbegriff ethisch insofern einschlägig ist, als er auf eine Belastung verweist, die einer Person oder Personengruppe aus einem ihr zuordenbaren Verhalten erwächst, bezeichnet ›Verdienst‹ als ethische Kategorie heute zumeist eine besondere Anerkennungswürdigkeit, die eine Person oder Personengruppe durch ein ihr zuordenbares Verhalten erwirbt. ›Verdienst‹ kann aber auch jegliches einer Person aufgrund eigenen Verhaltens Zukommende heißen; deshalb kann auch die Strafe, die eine Tat angemessen ahndet, ein Verdienst genannt und ein Verbrecher ›böser Meriten‹ bezichtigt werden.

›Schuld‹ und ›Verdienst‹ sind auch in ihrem ethisch einschlägigen Wortsinn keine genauen Gegenbegriffe: Wer durch sein Verhalten Schuld auf sich lädt, handelt zwar nicht verdienstlich. Umgekehrt erwirbt man jedoch nicht schon dadurch ein Verdienst, dass man schuldhaftes Handeln unterlässt. Denn der Schuldbegriff nimmt, soweit er nicht wie z.B. bei Heidegger (1960, 280 ff.) eine existentielle Grundbefindlichkeit bezeichnet, auf ein moralisches oder rechtliches Sollen Bezug, das in der Regel in Gestalt von Normen und Pflichten formuliert werden kann. Welche Handlungsweisen verdienstlich sind, lässt sich dagegen keinem Normenkatalog entnehmen, sondern nur unter Bezugnahme auf Werte angeben. Beide Kategorien verbindet jedoch, dass sie normativ gehaltvolle Zuschreibungen zum Ausdruck bringen. Das zeigt sich insbesondere daran, dass sie Ansprüche zu begründen vermögen: Schuld kann ein Sanktionsrecht einer Gemeinschaft und einen Wiedergutmachungs- oder Schadensersatzanspruch des Geschädigten begründen; Verdienste werden meist als eine Anspruchsgrundlage verstanden, die demjenigen, der sie erworben hat, ein Anrecht auf ein Gut oder eine Gegenleistung gibt.

Schuld

In einem weiten, nicht auf die normative Bewertung menschlichen Handelns eingeschränkten Sinn bezeichnet der Schuldbegriff sowohl die Urheberschaft an einem Übel, d.h. an einem negativ bewerteten Zustand, als auch die Verbindlichkeit einer Person

gegenüber einem Dritten. Schuld setzt daher zum einen Vorsatz nicht voraus, sondern kann auch in einem solchen Fall eines Verschuldens vorliegen, den das Strafrecht als Fahrlässigkeit wertet. ›Schuld‹ kann daher zum anderen auch eine Pflicht als solche, eine zu entrichtende Abgabe, eine auferlegte Geldstrafe oder ein zu leistender Ersatz heißen.

Als normative Kategorie verbindet der Schuldbegriff die Urheberschafts- mit der Verbindlichkeitsbedeutung und bezeichnet in Ethik und Recht die Belastung einer Person oder Personengruppe durch ein dieser zuschreibbares Verhalten, das eine Sanktion zu legitimieren oder eine Verpflichtung (z.B. zur Rückzahlung eines Geldbetrags) zu begründen vermag. Nietzsche führt die Bedeutung des Schuldbegriffs in der Moral der Moderne deshalb auf den »immer bestimmter auftretende[n] Wille[n]« zurück, »jedes Vergehn als in irgend einem Sinne *abzahlbar* zu nehmen« (Nietzsche 1988, 308). Nur vereinzelt und meist in theologischem Kontext wird auch die Nichterreichung eines Ideals als Schuld aufgefasst.

Die Zuschreibung von Schuld kann sich nicht nur auf die Selbstevaluation eigenen Verhaltens, sondern auch auf Fremdbewertung stützen. Schuld setzt insofern kein Bewusstsein ihrer selbst voraus, sondern kann grundsätzlich auch aus einer Beobachterperspektive festgestellt werden.

Begründet werden kann Schuld durch Handlungen wie durch Unterlassungen (vgl. dazu Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 55–57; Birnbacher 1995). Daraus folgt, dass sich Schuld nur (einzelnen oder mehreren) *Personen* zuschreiben lässt, da nur ihnen eine autonome Willensbildung unterstellt werden kann, die zu einem anderen Ergebnis hätte führen können als dem, zu dem sie tatsächlich gelangt ist. Ein radikaler Determinismus schließt die Annahme der Möglichkeit von Schuld daher aus. Autoren, die die Möglichkeit von Schuld als ein zentrales Element der *conditio humana* betrachten oder für die gesellschaftliche Koordination von Handlungsprozessen als unverzichtbar erachten, ziehen daraus jedoch unterschiedliche Schlussfolgerungen: Während Kompatibilisten den Determinismus so ›weich‹ zu interpretieren suchen, dass er mit der Annahme menschlicher Willensfreiheit und menschlicher Schuld vereinbar wird, beharren inkompatibilistische Indeterministen auf der Unvereinbarkeit eines jeden Determinismus mit einem menschlichen Selbstverständnis, das mit der Möglichkeit menschlichen Anderskönnens und menschlicher Schuld rechnet (vgl. Roth 2006; Keil 2007; Lampe/Pauen/Roth 2008).

Verstöße gegen Rechtsnormen begründen *rechtliche* Schuld. Diese zieht, sofern sie nicht ungeahndet bleibt, rechtliche Sanktionen nach sich. Die strafrechtlich gebotene Bestrafung des Täters schließt dabei dessen privatrechtliche Sanktionierung durch die Verpflichtung zu Schadensersatz oder Wiedergutmachung ebenso wenig aus wie umgekehrt diese jene. Die Sanktionierung rechtlicher Schuld obliegt den Organen der Rechtspflege, insbesondere der Judikative. Ihre Aufgabe ist es zuvörderst, das Vorliegen jener spezifischen Bedingungen zu prüfen, an die insbesondere das Strafrecht die Zurechenbarkeit von Schuld bindet: Strafrechtliche Schuld setzt die Schuld- oder Zurechnungsfähigkeit des Täters, eine ihm von Rechts wegen vorwerfbare Willensbildung (Vorsatz oder Mangel an notwendiger Sorgfalt) sowie Unrechtsbewusstsein, d. h. die Einsicht des Täters in den unrechtlichen Charakter der Tat, voraus. Schuldunfähigkeit, unvermeidbarer Verbotsirrtum und entschuldigender Notstand sind demgegenüber Schuldaußschließungsgründe.

Aus Verstößen gegen moralische Normen resultiert *moralische* Schuld. Sofern der Täter die von ihm missachteten Moralnormen internalisiert hat, manifestiert sich moralische Schuld psychisch in Schuldgefühlen bzw. einem »schlechten Gewissen«. Sie spiegeln die Präskriptivität, die jedes moralische Urteil für den aufrichtig Urteilenden besitzt (Hare 1983). Moralische Schuld kann jedoch nicht nur eine Sanktion durch das eigene Gewissen erfahren, sondern auch durch andere Personen oder soziale Institutionen sanktioniert werden, z. B. die Missbilligung Dritter oder die Kritik eines Lehrers, einer Partei oder einer Religionsgemeinschaft hervorrufen. Subjektinterne und soziale Sanktionierung moralischer Schuld fallen zwar häufig, aber nicht notwendigerweise zusammen. Denn es bleibt Dritten unbenommen, die in ihren Augen bestehende moralische Schuld eines vermeintlich »gewissenlosen« Akteurs auch dann zu sanktionieren, wenn dieser kein Schuldbewusstsein hat. Andererseits kann das Bewusstsein eigener Schuld auch dann zu Gewissensbissen, Scham und Reue führen, wenn keine Sanktionierung (und unter Umständen auch gar keine Zuschreibung) von Schuld seitens Dritter erfolgt. Das ist häufig dann der Fall, wenn ein Verstoß gegen moralische Normen, der das Gewissen des Akteurs belastet, von Dritten deshalb nicht als Schuld gewertet wird, weil er unter äußerem Zwang erfolgte. Umgekehrt können Dritte aber auch bestrebt sein, Schuldgefühle hervorzurufen. Denn das Hervorrufen von Schuldgefühlen kann als Mittel von Unterdrückung und

Repression dienen, wie Jean-Paul Sartre (1991) in seinem Theaterstück *Die Fliegen* eindrucksvoll vor Augen führt.

»Vernunftgeleitet« nennt John Rawls (1979, 517) ein Schuldgefühl, das »auf der Anwendung der richtigen moralischen Grundsätze im Lichte wahrer oder vernünftiger Tatsachenannahmen beruht«. Einer solchen Auffassung liegt ein metaethischer Kognitivismus zugrunde. Denn sie setzt voraus, dass sich Schuldgefühle auf moralische Überzeugungen und Urteile stützen, deren normative Richtigkeit nicht auf subjektivem Für-wahr-Halten gründet, sondern transsubjektiv festgestellt werden kann. Demgegenüber betont Bernard Williams (2000) die Differenz von Schuldgefühl und Scham und die Bedeutung einer »Schamkultur«, wie sie in der Antike ausgeprägt gewesen sei (2000, 98; Herv. d. Orig. getilgt): Einem für die Moderne charakteristischen »falschen Bild des moralischen Lebens« zufolge »versorgt mich die Vernunft oder auch eine religiöse Erleuchtung [...] mit einer Kenntnis des moralischen Gesetzes, dem ich dann nur noch willentlich gehorchen muß« (ebd., 110). Die Scham hingegen, die sich auch auf ein von einem Akteur ohne willentlichen Verstoß gegen eine moralische Norm verursachtes Leid Dritter beziehen könne, »erschließt, wer wir sind und wer wir zu sein hoffen«, und vermittele so »zwischen Handlung, Charakter und den Konsequenzen der Handlung« sowie »zwischen den ethischen Anforderungen und dem Rest des Lebens« (ebd., 119).

Moralische Schuld kann sich mit rechtlicher Schuld decken. Rechtliche Schuld impliziert jedoch ebenso wenig moralische Schuld wie umgekehrt moralische Schuld rechtliche. Eine Besonderheit moralischer Schuld liegt darin, dass sie im Unterschied zu strafrechtlicher Schuld, zu deren Ahndung die zuständigen Strafverfolgungsbehörden ihrerseits von Rechts wegen verpflichtet sind, vergeben werden kann. Dies setzt allerdings voraus, dass ihr ein Verstoß gegen moralische Normen zugrunde liegt, durch den *bestimmte* Dritte geschädigt werden; denn die *Vergebung* moralischer Schuld ist (jedenfalls außerhalb religiöser Kontexte) den jeweils geschädigten Dritten vorbehalten. Das hat seinen Grund darin, dass Vergebung einen ausdrücklichen freiwilligen *Verzicht* des Geschädigten auf die Forderung nach Sanktionen gegen den Schädiger darstellt, der als solcher nicht erzwungen werden kann. Die Vorstellung der Vergebung von Schuld wurzelt insofern in der Möglichkeit des Verzichts des Geschädigten auf Wiedergutmachung und Schadensersatz, die das Privatrecht seit jeher anerkennt. Aus dem Verge-

bungsprivileg des Geschädigten folgt, dass jemand, der durch die Schädigung eines Dritten Schuld auf sich geladen hat, ebenso wenig einen Anspruch auf Vergebung geltend machen kann, wie sich der Verzicht auf Wiedergutmachung oder Schadensersatz einfordern lässt. Auch die in den meisten Rechtsordnungen vorgesehene Möglichkeit der *Begnadigung* eines Straftäters lässt sich auf die Vorstellung zurückführen, dass auf die Sanktionierung von Schuld im Einzelfall auch verzichtet werden kann.

Verdienst

Auch die normative Kategorie des Verdienstes verbindet zwei Grundbedeutungen des Begriffs miteinander. Verdienst kann einerseits nämlich jede *Leistung* heißen, die für eine Gemeinschaft von Bedeutung ist. Verdienste sind insofern nicht notwendigerweise moralischer Natur; sie können vielmehr auch durch kulturelle, politische oder wirtschaftliche Leistungen erworben werden. Andererseits bezeichnet der Begriff des Verdienstes aber auch den *Anspruch auf eine angemessene Würdigung einer Handlung*, der durch diese Handlung erworben wird. Diese kann in Lob, Dank, Anerkennung oder einer sonstigen Erkenntlichkeit Dritter bestehen, die ein Akteur für eine bestimmte Handlung erfährt, die ihm als Verdienst zugerechnet wird. Sie kann sich aber auch in der Zuteilung von materiellen Gütern oder von Ämtern und Einflusschancen manifestieren, die als Belohnung für jemandes Verdienste angesehen werden. Einem älteren Verständnis zufolge, das sich im Englischen stärker als im Deutschen erhalten hat, kann auch die angemessene Vergeltung einer negativen Tat als verdient aufgefasst werden; auch die Strafe, die ein Unrecht sanktioniert, kann insofern als ein gerechtes Verdienst begriffen werden.

Insofern sich im Verdienstbegriff beide Bedeutungsebenen überlagern, lässt er Leistungen als Grundlage berechtigter Ansprüche erscheinen. Eine Verdiensthethik, die sich an dieser Vorstellung orientiert, muss distributive Gerechtigkeit dadurch herzustellen suchen, dass sie Güter nicht egalitär, sondern dem Grad der jeweils erworbenen Verdienste entsprechend verteilt. Ihre bis heute wirkmächtigste Formulierung hat diese verdienstethische Kardinalforderung in der *Suum-cuique*-Formel (»Jedem das Seine!«) gefunden, die durch Justinian zum grundlegenden Gerechtigkeitsprinzip des abendländischen Rechts erhoben wurde (*Digesten* 1, 1, 1), sich aber

u. a. über Cicero (*De officiis* I, 15; *De legibus* I, 19) bis zu Aristoteles (*Rhetorik*, 1366b) und Platon (*Politeia*, 332) zurückverfolgen lässt.

Eine andere ethische Bedeutung erhält der Begriff des Verdienstes bei Kant. Für ihn ist die Erfüllung derjenigen moralischen Pflichten »Verdienst«, denen keine Freiheits- oder Anspruchsrechte Dritter korrespondieren (*Metaphysik der Sitten*, A 21). Kant nennt solche »unvollkommenen« Pflichten, zu denen er die Entwicklung eigener Fähigkeiten ebenso zählt wie die helfende Anteilnahme an fremder Not (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 55–57), deshalb auch »verdienstliche Pflichten« oder »Tugendpflichten« (*Metaphysik der Sitten*, A 29 und A 116).

Kants Verständnis von Verdienst hebt ein Moment hervor, das einer verdienstlichen Handlung nach heutigem Begriffsverständnis wesentlich ist: Verdienste können nur durch Handlungen erworben werden, die nicht aufgrund äußeren Zwanges, sondern aus freien Stücken erfolgen. Das schließt aus, dass jemandem ein unwillentliches Verhalten als Verdienst zugerechnet wird. Deshalb setzt die Zuerkennung von Verdiensten ebenso wie der Schuldvorwurf die Unterstellung voraus, dass ein Verhalten einer Person zugerechnet werden kann, die als solche über die Fähigkeit zu freier Willensbildung und das Vermögen, dem eigenen Willen entsprechend zu handeln, verfügt. Da Rechtsgebote grundsätzlich zwangsbewehrt sind, kann eine Handlung überdies nur dann als verdienstlich erachtet werden, wenn der Akteur durch sie nicht lediglich einer Rechtspflicht genügt. Im Übrigen wird es heute weithin als Kennzeichen einer verdienstlichen Handlung angesehen, dass sie Dritten oder einer Gemeinschaft nicht nur geringfügig, sondern in erheblichem Maß nützt.

Ethische Bedeutung von Schuld und Verdienst

Die Auffassung, dass »Schuld« eigentlich [...] kein Thema der Ethik« sei (Splett 1974, 1279), kann sich nur auf der Grundlage eines religiösen oder existentialontologischen Schuldbegriffs ergeben, der Schuld nicht auf Verfehlungen handelnder Personen zurückführt, sondern als einen Zustand deutet, der Teil der *conditio humana* ist. Soweit sich diese Vorstellung auf die Annahme stützt, dass Menschen im Laufe ihres Lebens unvermeidlich in Situationen geraten, in denen konfligierende moralische Normen

gegensätzliche Handlungen gebieten, und sie es deshalb prinzipiell nicht vermeiden können, Schuld auf sich zu laden, ist sie jedoch nicht plausibel. Denn Schuld kann sich aus der Missachtung einer moralischen Norm um der Erfüllung einer ihr widerstrebenden moralischen Norm willen nur dann ergeben, wenn es keine moralische Metanorm gibt, die im Fall eines Normenkonflikts als Vorrangregel fungieren und die missachtete Norm als nachrangig ausweisen kann. Ebendies anzunehmen widerspräche jedoch einer sehr weit verbreiteten alltagsmoralischen Praxis. Denn Konflikte, die moralische Normen betreffen, lassen sich zumeist durch die Annahme auflösen, dass einer der einander widerstrebenden Normen der Vorrang vor den anderen zukomme, die nicht zugleich mit der vorrangigen Norm befolgt werden können. Und auf die Sanktionierung eines Verstoßes gegen eine moralische Norm wird in modernen Gesellschaften normalerweise dann verzichtet, wenn der Normverstoß überzeugend durch die moralische Pflicht zur Befolgung einer vorrangigen Norm gerechtfertigt werden kann, die die Erfüllung der missachteten Norm ausschloss.

In der Angewandten Ethik und in der politischen Philosophie spielt die Kategorie der Schuld insbesondere dort eine Rolle, wo es um die Legitimität der Zufügung von Übeln geht. Schuld vermag zwar nach heute vorherrschendem Verständnis nicht mehr die Zufügung von Übeln zu rechtfertigen, die über eine gesetzlich vorgesehene Strafe bzw. über informelle soziale Sanktionen der Missbilligung und Kritik, der Verachtung, des Tadels oder der Interaktionsvermeidung hinausgehen. Auf sie kommt es im Horizont einer deontologischen Ethik jedoch dann an, wenn es unvermeidlich erscheint, zwischen *prima facie* bestehenden moralischen Pflichten gegenüber unterschiedlichen Personen abzuwägen, weil die Erfüllung der gegenüber der einen Person bestehenden Prima-facie-Pflicht die Erfüllung der gegenüber einer anderen bestehenden Prima-facie-Pflicht ausschließt. So wird eine deontologische Ethik die gezielte Tötung eines Amokschützen, der anders nicht daran gehindert werden kann, Kinder in einer Schule zu töten, jedenfalls dann als moralisch erlaubt (und unter Umständen auch geboten) erachten, wenn Grund zu der Annahme besteht, dass der Amokschütze die Situation, in der das Leben der von ihm Bedrohten nur um den Preis seines eigenen Lebens gerettet werden kann, schuldhaft herbeigeführt hat. Im Übrigen wird, wenn etwa gefragt wird, ob unter bestimmten Umständen die Schädigung oder sogar die Tötung Unschuldiger in Kauf genommen werden

darf (Fritze 2004), vorausgesetzt, dass Personen nicht nur fundamentale moralische Rechte, sondern auch Schuld und Unschuld zugeschrieben werden können.

Bis heute umstritten ist demgegenüber, ob Verdiensten, die sich eine Person erworben hat, (allokations-)ethische Bedeutung zukommt. Einerseits hat nämlich der neuzeitliche Liberalismus meritokratische Vorstellungen von Verteilungsgerechtigkeit entwickelt (vgl. z. B. Nozick 1976, Teil II). Ihnen zufolge ist ein gesellschaftliches System der Verteilung von Gütern, Ämtern und Einflusschancen gerecht, wenn es dem Einzelnen »einen unrelativierbaren Anspruch auf sich, seine Fähigkeiten und Talente und alles, was unter Einsatz dieser Fähigkeiten und Talente unter den gegebenen Bedingungen erwirtschaftet worden ist« (Kersting 2000, 368), zuerkennt. Andererseits ist ein meritokratisches Verständnis von Verteilungsgerechtigkeit gravierenden Einwänden ausgesetzt (die Negativutopie einer absoluten Meritokratie entwirft M. Young 1961): Die natürliche Ausstattung des Einzelnen ist diesem ohne ein ihm zurechenbares Handeln zuteil geworden und kann deshalb nicht als sein Verdienst begriffen werden (vgl. Gosepath 2004, 385); dasselbe gilt auch für die Naturgüter, auf die der Einzelne zurückgreift, wenn er Leistungen erbringt (Steinvorth 1999, 116). Auch die Entwicklung der Talente, mit denen ihn die Natur ausstattet, kann nicht als alleiniges Verdienst des Einzelnen angesehen werden; denn sie wäre ihm ohne Kontextbedingungen, die er immer schon vorfindet (z. B. ein Ausbildungssystem), nicht möglich. Überdies sind es offenkundig soziale Konventionen, die darüber bestimmen, was als ein Verdienst zählt und was nicht (I. M. Young 1990, 205). Da sie in den Interessen sozialer Gruppen und in unterschiedlichen nicht-universellen Konzeptionen des Guten wurzeln und historischem Wandel unterliegen, ist weder ein gesellschaftsspezifischer noch ein universeller Konsens über die Bewertung der Leistungen der Individuen zu erwarten (Hinsch 2002, 249f.). Überdies lassen sich die individuellen Beiträge zu kooperativ erbrachten Leistungen nicht eindeutig identifizieren und zurechnen (Gosepath 2004, 393f.).

Fraglich ist es deshalb nicht nur, ob sich eine gerechte Mikroallokation knapper Güter (z. B. transplantabler Organe oder überlebenswichtiger Medikamente) am Kriterium individueller Verdienste orientieren kann. Vielmehr erscheinen Verdienste generell als ein fragwürdiger Maßstab distributiver Gerechtigkeit.

Literatur

- Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen. Stuttgart 1995.
 Feinberg, Joel: Doing and Deserving. Princeton 1970.
 Fritze, Lothar: Die Tötung Unschuldiger. Berlin/New York 2004.
 Gosepath, Stefan: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus. Frankfurt a.M. 2004.
 Hare, Richard M.: Freiheit und Vernunft. Frankfurt a.M. 1983 (engl. 1963).
 Heidegger, Martin: Sein und Zeit [1927]. Tübingen 1960.
 Hinsch, Wilfried: Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit. Berlin/New York 2002.
 Keil, Geert: Willensfreiheit. Berlin/New York 2007.
 Kersting, Wolfgang: Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart/Weimar 2000.
 Lampe, Ernst-Joachim/Pauen, Michael/Roth, Gerhard (Hg.): Willensfreiheit und rechtliche Ordnung. Frankfurt a.M. 2008.
 Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (Kritische Studienausgabe, Bd. 5). Hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München/Berlin/New York 1988.
 Nozick, Robert: Anarchie, Staat, Utopia. München 1976 (engl. 1974).
 Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1979 (engl. 1971).
 Roth, Gerhard: »Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung«. In: Ders./Klaus-Jürgen Grün (Hg.): Das Gehirn und seine Freiheit. Göttingen 2006, 9–27.
 Sartre, Jean-Paul: Die Fliegen. Drama in drei Akten. Reinbek 1991 (frz. 1943).
 Schmitz, David: Elements of Justice. New York 2006.
 Sen, Amartya: »Merit and Justice«. In: Kenneth Arrow/Samuel Bowles/Steven Durlauf (Hg.): Meritocracy and Economic Inequality. Princeton 2000, 5–16.
 Sher, George: Desert. Princeton 1987.
 Splett, Jörg: »Schuld«. In: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 5. München 1974, 1277–1288.
 Steinvorth, Ulrich: Gleiche Freiheit. Politische Philosophie und Verteilungsgerechtigkeit. Berlin 1999.
 Williams, Bernard: Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral. Berlin 2000 (engl. 1993).
 Young, Iris Marion: Justice and the Politics of Difference. Princeton 1990.
 Young, Michael: Es lebe die Ungleichheit. Auf dem Wege zur Meritokratie. Düsseldorf 1961 (engl. 1958).

Reinold Schmücker

11. Eigentum und Verteilungsgerechtigkeit

Eigentum und Verteilungsgerechtigkeit bilden wichtige Grundkonzepte der Wirtschaftsethik. Während ›Verteilungsgerechtigkeit‹ einen normativen Begriff darstellt, der unsere Ideen darüber zusammenfasst, welche Güter in einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung wem aufgrund welcher Prinzipien zukommen sollen, ist ›Eigentum‹ ein eher deskriptiver Begriff: Er beschreibt einen bestehenden (meist rechtlich greifbaren) Anspruch einer Person auf die exklusive Nutzung eines Objekts. Rein deskriptiv ist aber auch er nicht; im Grunde beruht unser Eigentumsbegriff auf stark normativ eingefärbten Vorstellungen darüber, was für ein gelingendes menschliches Leben zählt und wie wir uns eine gut funktionierende soziale Gemeinschaften vorstellen.

Zum Begriff des Eigentums

Wenn jemand einen Gegenstand als sein Eigentum betrachtet, so meint er damit, dass kein anderer als er selbst das Objekt nutzen, verbrauchen, ausbeuten, umgestalten, vergammeln lassen, verkaufen, verleihen, verschenken, vererben oder zerstören darf. Über Eigentum zu verfügen, scheint demnach zu heißen, dass dem Eigentümer – sei dieser nun ein Individuum, ein Kollektiv oder eine Institution – ein vollständiges, exklusives, unbefristetes und übertragbares Verfügungsrecht über den betreffenden Gegenstand (oder auch auf eine bestimmte Leistung) zusteht. So kann Sandra ihren Kugelschreiber zu jedem beliebigen Zeitpunkt als Schreibwerkzeug gebrauchen; sie darf ihn aber auch ungenutzt lassen, mutwillig zerbrechen oder zweckentfremdet einsetzen. Überdies glauben wir, dass der, dem etwas gehört, auch über das Eigentumsrecht in allen seinen Aspekten, Bestandteilen oder Erträgen (und seien sie auch indirekt) verfügt. Die überraschend unter Frau Lehmanns Garten entdeckten Bodenschätze gehören ihr ebenso wie die Früchte des von ihr angepflanzten und gepflegten Apfelbaums. Verstöße gegen Eigentumsrechte ahnden wir mit moralischer Empörung, sozialer Ausgrenzung sowie durch spürbare persönliche und juristische Strafen; das Recht auf Eigentum zählt als grundlegendes Menschenrecht. Offenbar besitzt das Eigentumsprinzip für uns eine weitreichende soziale Bedeutung. Eigentumsansprüche machen wir in Bezug auf sehr unterschiedliche Gegenstände geltend: mit Blick auf

die Kleider, die wir am Leib tragen, beim Inhalt unseres Kühlschranks, beim Geld auf unserem Bankkonto, bei unserem Sommerhaus in der Toskana sowie bei unserem kreativen oder geistigen Eigentum. Andererseits meinen wir nicht, dass Flüsse, die Atemluft oder die Epen Homers jemandem exklusiv gehören können. Wir distanzieren uns von der Vorstellung, dass man Menschen als Sklaven zu besitzen vermag. Und wir lehnen die Vorstellung ab, man dürfe sich etwas durch Diebstahl, Raub, Unterschlagung oder Betrug aneignen. Als legitime Erwerbungsformen von Eigentum betrachten wir vornehmlich eigene Herstellung, Kauf, Tausch, Schenkung und Erbschaft. Einen Sonderfall bildet das Verleihen, Vermieten oder Verpachten, bei dem jemand ein Nutzungsrecht für eine bestimmte Zeit an einen anderen überträgt und ihn gleichsam mit eingeschränkten Eigentumsrechten versieht.

In der klassischen Eigentumstheorie wie in der Rechtstradition finden wir zudem die Unterscheidung von Besitz und Eigentum: Besitz meint die unmittelbare Inhabung eines Objekts; etwas in seinem Besitz zu haben, impliziert also stets eine direkte physische Beziehung zwischen einem Anspruchsträger und dem Besitzobjekt. Eigentum hingegen steht für eine indirekte, eine gedachte oder eine sozial konstituierte Beziehung. Charakteristisch für eine Besitzrelation ist, dass ihre Verletzung, wie Kant es ausdrückt, den Besitzer unmittelbar – in der Regel physisch – lädiert.

Begrifflich zu unterscheiden ist ferner zwischen Privateigentum, Kollektivbesitz und Gemeinbesitz. Kollektivbesitz unterscheidet sich dadurch von Privateigentum, dass anstelle eines Individuums die Besitzrechte in den Händen einer Gruppe, einer Institution, eines Unternehmens oder eines Staates liegen. Dass ein Gut von einer aus vielen Individuen bestehenden Eigentümergemeinschaft besessen wird, hat bisweilen erhebliche Vorteile – so etwa bei landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften. Gemeinbesitz liegt dann vor, wenn öffentliche Güter, etwa Parks und andere öffentliche Anlagen, jedermann zur freien Nutzung offenstehen; von Gemeinbesitz wird man auch in Bezug auf große menschheitliche Güter wie die Ozeane, die (freilebende) Tierwelt oder das kulturelle Erbe sprechen können.

In der angelsächsischen Rechtstheorie des 20. Jahrhunderts war es insbesondere der Rechtsbegriff von W.N. Hohfeld, der die Analyse des Eigentumsbegriffs bestimmte (vgl. Stepanians 2005). Hohfeld (2001) stützt sich auf eine ältere Bündeltheorie, die bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts formuliert

wurde. Der Bündeltheorie zufolge ist es falsch, Eigentum als Beziehung zwischen einem Eigentümer und einem Ding oder Gegenstand zu begreifen; stattdessen soll Eigentum ein Bündel von Rechten zwischen Personen bezeichnen. Diese Rechte hat nun Hohfeld genauer analysiert und nach Rechtstypen differenziert: nämlich in Anspruchsrechte (*claim rights*), Freiheiten (*privileges*), Kompetenzen (*powers*) und Immunitäten (*immunities*). Im strengen Sinn um Rechte handelt es sich nur bei Anspruchsrechten. Ein Eigentumsrecht zu haben, heißt in Hohfeldschen Begriffen denn auch primär, dass eine Person A gegenüber einer Person B den berechtigten Anspruch auf ein bestimmtes Verhalten hat. M. Stepanians charakterisiert die These daher als ›Interpersonalitätsthese‹. Gegen diese Bündeltheorie des Eigentums opponieren in jüngerer Zeit Theoretiker, die eine Rückkehr zu der These favorisieren, wonach sich die relevante Eigentumsrelation zwischen Person und Ding abspielt. So hat J.E. Penner (1996) die Ansicht vertreten, ohne eine Dingbeziehung lasse sich die Eigentumsrelation gar nicht verstehen.

Was für die Frage nach dem legitimen Eigentümer der Ressourcen dieser Welt von zentraler Bedeutung ist, lässt sich in vier grundlegenden eigentumstheoretischen Fragen zusammenfassen, nämlich: (1) Was kann überhaupt zum Gegenstand eines Eigentumsanspruchs werden? Und wovon sollte es keinen Besitz geben dürfen? (2) Wodurch lässt sich Eigentum legitimieren? Wie kann man nachvollziehbar machen, dass jemandem, wie wir sagten, ein komplettes, exklusives, unbefristetes und übertragbares Verfügungsrecht über etwas zukommen soll? (3) Welche Grenzen sind einer legitimen Eigentumsnutzung zu ziehen? In welchen Fällen überwiegen fremde Interessen an einem Gegenstand die Bedeutung des Eigentumsrechts? Schließlich (4): Genügt es, in der Frage nach der Legitimität von Eigentum Individuen isoliert in den Blick zu nehmen? Oder muss man zusätzlich Fragen der interpersonalen Besitzverteilung berücksichtigen?

Theorien legitimen Eigentums

Wie ein Blick auf die neuzeitliche Theoriegeschichte zeigt, ist Eigentum vornehmlich aus Gründen der Empfindung sozialer Ungerechtigkeit zum Gegenstand der Philosophie geworden. Eigentumskritik kennt man seit dieser Zeit besonders aus dem Lager des theoretischen Anarchismus sowie des Marxismus. Aber bei näherem Hinsehen erweist sich eine

Reihe zusätzlicher Probleme als philosophisch klärungsbedürftig: Habe ich ein Recht auf mein Bild in dem Sinn, dass niemand Fotos von mir ohne meine Erlaubnis publizieren darf? Darf ein Hauseigentümer ein denkmalgeschütztes Gebäude abreißen lassen? Ist es hinzunehmen, wenn ein Pharmahersteller sein Wissen um ein Heilmittel, also sein geistiges Eigentum, nicht zur Herstellung eines Medikaments nutzt? Kann man Tiere ebenso besitzen wie Gebrauchsgegenstände? Oder ist Tierbesitz ähnlich anstößig wie Sklaverei? Ist jeder Mensch Besitzer seines Körpers in dem Sinn, dass er autorisiert wäre, seine Organe für Transplantationszwecke zu verkaufen? Wem gehört die Antarktis, wem der Weltraum in Erdnähe, wem die Mondoberfläche? Kann jemand einen älteren Eigentumsanspruch geltend machen, wenn ein anderer das betreffende Gebiet zwischenzeitlich jahrzehntelang bewirtschaftet hat? Was berechtigt dazu, Besitz in Form von Schenkung oder Erbschaft weiterzugeben? In der Tradition und teilweise auch in der aktuellen Politischen Philosophie spielen fünf Legitimationsmodelle für Eigentum eine herausragende Rolle:

Prima occupatio-Theorien: Nach diesem Ansatz ist für die Legitimation von Eigentum der Moment der ersten Inbesitznahme entscheidend. Jemand wird mithin zum Eigentümer von etwas, indem er sich in einem verbalen oder symbolischen Okkupationsakt zum Besitzer des Gutes erklärt. Hierbei gilt, dass es sich um ein bis dahin herrenloses Gut handeln muss. Eine Version dieser Theorie findet sich in Rousseaus *Du contrat social* (1762). Rousseau vertritt dort die Auffassung, dass im vorstaatlichen Zustand das Prinzip der Erstokkupation angemessener ist als das Recht des Stärkeren – wenn auch unter staatlichen Bedingungen schließlich der Staat als wahrer Eigentümer alles materiellen Besitzes zu gelten habe. Die erste Inbesitznahme eines Stücks Boden im Naturzustand ist nach Rousseau näherhin dann angemessen, wenn gewährleistet ist, dass dieses Land bisher unbewohnt war, dass der Okkupant es zu seiner Selbsterhaltung benötigt und dass es faktisch zu Arbeit und Anbau genutzt wird (I 9). Zumindest bei Rousseau wird also die Erstokkupation an ein Zusatzkriterium geknüpft, nämlich daran, dass die jeweilige Inbesitznahme mit berechtigten fremden Interessen verträglich sein muss.

Arbeitswerttheorien: John Locke liefert in seinem *Second Treatise of Government* die klassische Formulierung eines Ansatzes, nach welchem der Wert der Arbeit, die jemand in ein herrenloses Gut investiert, dasjenige ist, was den Betreffenden zum Eigentümer

der fraglichen Sache macht (§§ 25–51). Das ist wie folgt zu verstehen: Nach Locke ist jeder Mensch als ein Geschöpf Gottes der unmittelbare Besitzer seiner eigenen Person (Idee der *Self-ownership*). Daraus leitet sich ab, dass ihm auch die Arbeit gehört, welche er mit seinem Körper verrichtet. Wenn nun jemand ein herrenloses Naturgut durch seine Arbeit aufwertet, verbessert oder veredelt, dann ›vermischt‹ er seine Arbeit mit diesem Gut und erhält dadurch einen bleibenden Anspruch auf das Objekt. Hat er beispielsweise Getreide ausgesät, geerntet, gemahlen und verarbeitet, so ist er als rechtmäßiger Besitzer des erzeugten Brotes anzusehen. Zur Bedingung eines solchen Besitzerwerbs macht Locke allerdings, dass genügend an Gleichwertigem für die anderen Personen übrig bleiben muss und dass niemand durch die Aneignung geschädigt wird (§ 27 und 31). Man bezeichnet diese Klausel häufig als *Lockean proviso*. Es ist aber nicht nur das *Lockean proviso*, das Lockes Arbeitswerttheorie relativiert. Genaugenommen muss nicht schlechterdings jedes Eigentum durch Verweis auf eine eigene Arbeit gerechtfertigt werden. Locke thematisiert zusätzlich die Einführung des Geldes und die mit Kauf und Verkauf verknüpfte wirtschaftliche Effizienzsteigerung. Unter Marktbedingungen wird Eigentum auch dann angemessen erworben, wenn die unmittelbare Arbeit an den betreffenden Gütern keine Rolle mehr spielt. Wichtig ist nur, dass die ursprüngliche Basis des Eigentumserwerbs in der Aufwertung von Gütern durch jemandes körperliche Arbeit liegen soll.

Konsequentialistische Theorien: Eigentum lässt sich aber auch so rechtfertigen, dass man auf seine allseitig vorteilhaften Konsequenzen verweist. Eine Gesellschaft ohne privates Eigentum wäre wirtschaftlich weit weniger leistungsfähig, weil in ihr das Eigeninteresse in geringerem Maße angestachelt würde. Bereits David Hume (1711–1776) hat in seinem *Treatise on Human Nature* (1739/40) und im *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) die Überzeugung vertreten, dass die Forderung nach Gerechtigkeit (d.h. hier die Forderung, jeder solle fremdes Eigentum respektieren) eine gesellschaftlich außerordentlich nützliche Fiktion darstellt. Eine Fiktion sei unsere Praxis von Eigentumserwerb und Eigentumsschutz insofern, als Kauf, Tausch, Schenkung usw. auf sozialen Konventionen beruhten und mit quasi-magischen Ritualen des Versprechengebens, Händeschüttelns, Verträgeunterschreibens usw. abgestützt würden. Äußerst nützlich sei unsere Eigentumspraxis aber dennoch, weil sie für die Effizienz eines Wirtschaftssystems sorge.

Kontraktualistische Theorien: Man kann die Rechtmäßigkeit von Eigentum ferner dadurch verteidigen, dass man sich Besitz als Ergebnis einer Absprache zwischen den Bürgern eines Staates vorstellt. So wird etwa in Kants *Rechtslehre* der Eigentumsbegriff unmittelbar mit jener Absprache in Verbindung gebracht, die zur Errichtung einer Rechts- und Staatsordnung führen soll. Kant versteht den Übergang zwischen dem allgemeinen Wunsch nach Eigentumssicherung und der Bildung eines Staates wie folgt. Mein rechtmäßiges Eigentum, ›das rechtlich Meine‹, kann nur etwas sein, mit dem ich so eng verbunden bin, dass ein fremder Gebrauch mich schädigen würde. Das hieße, dass das betreffende Gut in meinem unmittelbaren physischen Besitz sein müsste. Doch äußere Güter, z. B. ein Grundstück, können von mir nicht in demselben physischen Sinn besessen werden wie die Kleider, die ich am Leib trage. Sie befinden sich lediglich in meinem gedachten, ›intelligiblen‹ Besitz. Um diese Eigentumsform gegen Missachtung abzusichern und ihr Stabilität zu verschaffen, bedarf es einer rechtsgültigen Anerkennung meines Besitzanspruchs durch alle potentiellen Schädiger. Hierzu verwendet Kant den Vertragsgedanken: Jeder ist bereit, fremdes Eigentum anzuerkennen, wenn er dafür eine Garantie auf seine Besitzansprüche erhält. Allerdings nimmt Kant dazu kein ursprüngliches, vorstaatliches Recht auf Eigentum an; für ihn existiert kein Menschenrecht auf Besitz. Jedoch gibt es nach seiner Auffassung ein ursprüngliches Freiheitsrecht, d. h. das Recht auf freie Selbstverfügung oder Selbstbesitz. Zu diesem gehört auch, dass niemand daran gehindert werden darf, sich alle für ihn erreichbaren Güter anzueignen. Die Praxis der Erstokkupation im Naturzustand erweist sich somit als menschenrechtlich legitim. Allerdings erlangt ein solcher unter vorstaatlichen Bedingungen erworbener Besitz lediglich provisorische Gültigkeit. Ihm haftet noch der Charakter einer willkürlichen Anmaßung und der Instabilität an. Erst der Staat macht nach Kant Eigentum rechtskräftig und legitimatorisch dauerhaft (peremptorisch). Eigentumsrechte bedürfen somit der wechselseitigen Anerkennung. Diese allgemeine Zustimmung wird aber erst durch den Vertrag zur Staatserrichtung geleistet.

Anspruchsbezogene Theorien: Eigentum lässt sich schließlich dadurch legitimieren, dass man seine Bedeutung für die Deckung menschlicher Grundbedürfnisse herausstellt. Demnach haben Menschen unaufgebbare Ansprüche auf ein gewisses Maß an Eigentum. Dieser Gedanke ließe sich so ausbuchsta-

bieren, dass man auf die Minimalbedingungen menschlichen Lebens verweisen könnte und dann bestimmte Güter als die Mindestausstattung einer Person beschriebe. Auf diesem Weg gelangt man zu der Vorstellung, dass es ein Menschenrecht zumindest auf elementaren Besitz gibt. Man könnte sogar eine anspruchsvollere Variante ins Auge fassen, nach der es bestimmter Besitzgüter für die Entwicklung grundlegender Fähigkeiten oder für die Erlangung eines umfassenden guten Lebens bedarf. Eine solche perfektionistische Eigentumsvorstellung scheint bereits Aristoteles zu vertreten: Nach Aristoteles soll jeder Bürger bei der Gründung einer idealen Polis zwei Parzellen Ackerland erhalten, eine nahe am Stadtrand, die andere stadtfern am Rand des Staatsgebiets; diese Flächen sollen ebenso unverkäuflich sein wie dasjenige Land, das allen Bürger gemeinsam gehört und aus dessen Erträgen gemeinsame Mahlzeiten und religiöse Festopfer bestritten werden (*Politik* VII 10, 1330a3–13). Im Hintergrund steht Aristoteles' Vorstellung vom guten Leben (*eudaimonia*), welche sich auch auf materielle Voraussetzungen bezieht. Eine weniger aufwändige Variante des anspruchsbezogenen Theorietyps besteht in einer empirischen oder zumindest empirienahen Theorie menschlicher Grundbedürfnisse (*basic needs*), etwa in Anlehnung an Listen und Zusammenstellungen der Vereinten Nationen, der OECD sowie internationaler Hilfsorganisationen. Grundbedürfnisse, so sagen Vertreter dieser Position wie der Utilitarist David Braybrooke, haben bei aller kultureller Überformung eine physische Basis und sind daher (relativ) objektiv formulierbar. Um paternalistische oder gar kulturimperialistische Konsequenzen zu vermeiden, will Braybrooke empirische Erhebungen zu kulturspezifischen Gütervorstellungen vornehmen, die so beschaffen sein sollen, dass idiosynkratische, übertriebene oder vorgetäuschte Bedürfnisse ausgeschlossen werden können.

Zum Begriff der Gerechtigkeit

Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Politischen Philosophie das wichtigste normative Konzept überhaupt darstellt: Die Mehrzahl der aktuellen Theoriebeiträge nimmt in mehr oder weniger direkter Form Bezug auf das Werk von John Rawls, das um diesen Begriff kreist. Von den verschiedenen Teilproblemen, die unter dem Stichwort verhandelt werden, bildet soziale ›Gerechtigkeit‹ oder ›Verteilungsgerechtigkeit‹

wohl das wichtigste Thema. Wie sollen Wohlstand und Besitz, der wirtschaftliche Kooperationsertrag einer Gesellschaft und die Güter der Erde unter Menschen verteilt sein? Wem sind welche sozioökonomischen Lasten und Bürden in welchem Umfang zuzumuten?

Wir verwenden den Gerechtigkeitsbegriff gewöhnlich auf zwei verschiedene Weisen: im Sinn eines *absoluten* und eines *relativen* oder *interpersonalen* Sprachgebrauchs. Offenkundig deckt sich die erste Begriffsverwendung nicht einfach mit der zweiten, relationalen Bestimmung: Ob das, was jemandem zusteht, sonst niemandem oder einigen anderen oder gar allen anderen zukommt, bleibt völlig unentschieden. Wie man leicht sieht, ist etwas, worauf jemand einen Anspruch hat, keineswegs zugleich dasjenige, was das Gleichheitsprinzip oder eine andere kollektive Verteilungsregel vorsieht. Manchmal gebührt einer Person etwas einfach im individuellen Sinn, nämlich aufgrund ihrer spezifischen Bedürfnisse, Rechtsansprüche, Leistungen, Verdienste oder Begabungen. Der erste Gerechtigkeitsbegriff ist adressatenbezogen und unegalitär, der zweite impliziert meist einen Egalitarismus.

Theorien der Verteilungsgerechtigkeit

Gerechtigkeitstheorien des egalitaristischen Typs werden prominenterweise von John Rawls, Ronald Dworkin oder Amartya Sen verteidigt. Generelles Anliegen aller Vertreter dieser Richtung ist es, gleiche Freiheiten, gleiche Lebenschancen oder ausgeglichene Güterverteilungen unter den Bürgern eines Gemeinwesens herzustellen. Unter den Egalitaristen ist allerdings vollkommen kontrovers, worin die relevante Gleichverteilung der Güter zu bestehen hat: Es kann die Gleichheit der Freiheitsrechte gemeint sein, die der sozialen Chancen oder Ressourcen, die der individuellen Niveaus von Fähigkeiten oder die des ökonomischen Nutzen, welcher sich aus der gesellschaftlichen Kooperation ergibt. Kurzum, ungelöst und strittig ist die Frage, in Bezug worauf Gleichheit herrschen soll. Prinzipiell kann man einen Egalitarismus auf mindestens drei voneinander abweichende Arten verstehen: (1) als einen Verteilungsegalitarismus, bei dem die aufzuteilenden Güter gleich groß sind (wie die Kuchenstücke beim Kindergeburtstag), (2) als einen Verfahrensegalitarismus, der eine gleichmäßige, nicht-privilegierende Regelanwendung vorsieht (wie bei einem Sportwettkampf, bei welchem auf sämtliche Athleten die glei-

chen Regeln angewandt werden) oder (3) als einen Ergebnisegalitarismus, bei dem man Güter solange ungleich verteilt oder umverteilt, bis Gleichheit unter ihren Besitzern hergestellt ist (so wie wenn die Kellner eines Lokals ihre Trinkgeldeinnahmen bei Dienstende untereinander ausgleichen). Kontrovers wird mithin die Frage beantwortet, an welcher Stelle des gesellschaftlichen Lebens Gerechtigkeit überhaupt ins Spiel kommen soll: bei der Distribution jenes Vorrats an Gütern, die irgendwie allen gehören (oder allen gehören sollten), bei der Definition der Ausgangssituation und der gesellschaftlichen Spielregeln oder mit Blick auf die daraus resultierenden sozialen Stellungen der betroffenen Individuen.

John Rawls beruft sich in seinem Hauptwerk *A Theory of Justice* (1971) auf folgende Grundintuition: Gerecht oder ungerecht sind in einer Gesellschaft primär die staatlichen Institutionen, vor allem ihre Grundordnung. Um deren Gerechtigkeit sicherzustellen, aktualisiert Rawls die vertragstheoretische Tradition mit folgender Überlegung: Als gerecht kann nur eine Grundordnung gelten, die eine Güterverteilung erzeugt, die die Zustimmung aller Teilnehmer einer fiktiven Urzustandssituation erhalten würde. Rawls schildert die Urzustandsteilnehmer mit einer Reihe von idealisierenden Annahmen (strategische Rationalität, Fehlen von wechselseitigen Sympathie- oder Neidgefühlen, körperliche und geistige Gesundheit, später auch mit höherrangigen Interessen am Gerechtigkeits Sinn und an der Entfaltung einer eigenen Konzeption des Guten). Den Mitgliedern des Urzustands liegen alternative Grundordnungen vor, darunter historische Gerechtigkeitskonzeptionen wie die des Utilitarismus, aber auch neu zu entwerfende und schließlich Rawls' eigenes Modell. Sie treffen ihre Entscheidung hinter einem ›Schleier der Unwissenheit‹, d.h. in Unkenntnis ihrer künftigen sozialen Stellung, ihrer Lebensumstände, ihres Geschlechts, ihre Herkunftsidentität, ihrer Interessen, Einstellungen, Begabungen usw. Die unter den Modellen zu treffende Wahl orientiert sich an der entscheidungstheoretischen Regel, die Ordnung auszuwählen, die den günstigsten Schlimmstfall produziert (Maximin-Prinzip). Alle diese Elemente vorausgesetzt, entscheiden sich die Teilnehmer, so Rawls, für genau zwei Gerechtigkeitsprinzipien. Nach einer neueren Fassung lautet das erste Prinzip: »Jede Person hat einen gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates Paket gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit demselben Paket für alle vereinbar ist; und in diesem Paket sind den gleichen politischen Freiheiten, und nur ih-

nen, ihr fairer Wert zu sichern« (Rawls 1993, 5). Der zweite Grundsatz setzt sich aus einem Chancenprinzip und einem Differenzprinzip zusammen: »Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie an Ämter und Positionen gebunden sein, die allen unter fairer Chancengleichheit offen stehen; und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder sein« (ebd.).

Grundlegend für Rawls' Position ist mithin ihr liberales Gerechtigkeitsverständnis, das den primären Akzent auf die Grundrechte und Grundfreiheiten des Individuums legt und sozioökonomische Verteilungsgesichtspunkte gemäß einem ›lexikalischen‹ Prinzip zurückstellt. Er sieht es als normativ vorrangig an, allen Bürgern, die in einer zu ordnenden Gesellschaft leben, ein gleiches Paket von Grundrechten und Grundfreiheiten zuzugestehen – noch bevor man irgendwelche weiteren Fragen anschneiden darf, die z. B. das materielle Einkommen, die Bildungschancen oder den Zugang zur Arbeitswelt betreffen. Für Verteilungsfragen benötigt er eine Reihe von Indexgütern (d. h. von Gütern, in Bezug auf welche man interpersonelle Vergleiche vornehmen kann); diese bezeichnet er als soziale Primärgüter. Damit sind gemeint: (1) Bestimmte Grundfreiheiten (wie das Wahlrecht, die Rede- und Versammlungsfreiheit, das Recht auf körperliche Unversehrtheit usw.); (2) Freizügigkeit, freie Berufswahl; (3) Befugnisse und Privilegien, die sich aus beruflichen Stellungen ergeben; (4) Einkommen und Besitz; (5) weitere soziale Grundlagen der Selbstachtung. Es soll sich bei den Grundgütern um ›Allzweckmittel‹ handeln, die in jedem Lebensplan die Rolle fundamentalen Vorteiles spielen. Die wählenden Personen bestimmen daher mit ihrer Hilfe die jeweils schlechteste Indexposition, die von einem Verteilungsprinzip oder einem institutionellen Modell hergestellt wird, und vergleichen deren jeweiliges Niveau – oder im Fall von Gleichheit der günstigsten Minimalpositionen die vorletzten, drittletzten usw. Positionen. Die Wählenden im Urzustand evaluieren also abschließend die bei den unterschiedlichen Verteilungszuständen entstehenden Sozialpositionen; sie müssen nicht festlegen, was in der zu begründenden Gesellschaft generell als gutes, gelingendes Leben zu gelten hat, sei es für Einzelpersonen, sei es für gesellschaftliche Gruppen. Die Grundgüter stehen für ›rationale Vorteile‹, die von ›umfassenden Lehren‹ (*comprehensive doctrines*) unabhängig sind; sie gehören mithin, wie es in Rawls' Werk *Politischer Liberalismus* heißt, in den Bereich des ›übergreifenden

Konsens‹ (*overlapping consensus*), der in einer liberalen Demokratie besteht.

Bedeutend ist ferner Rawls' sozioökonomisches Differenzprinzip (*difference principle*) aus *A Theory of Justice*. Rawls unterbreitet damit einen Vorschlag, wie man den Leistungsgedanken und das starke Motiv des persönlichen Ehrgeizes sozial akzeptabel einsetzen kann. Danach darf es durchaus eine Ungleichverteilung der nachgeordneten sozialen Primärgüter geben, falls diese Ungleichverteilung den am wenigsten Begünstigten oder schlechtestgestellten Personen einer Gesellschaft zugute kommt. Nach Rawls gilt das Differenzprinzip zwar nicht für die grundlegenden Freiheitsrechte, aber u. a. für den materiellen Besitz oder für das Monatseinkommen. Verteilungstheoretisch betrachtet, ist eine Gesellschaft nach Rawls dann gerechter als eine andere, wenn sie die Schlechtestgestellten günstiger abschneiden lässt. Erhält das Individuum mit der ungünstigsten Sozialposition in einer Gesellschaft A eine monatliche Zahlung von 500 Euro, so ist deren Verteilungsstruktur gegenüber derjenigen in einer Gesellschaft B vorzuziehen, in welcher der am wenigsten Begünstigte lediglich 400 Euro bekommt. Rawls unterstellt hierbei, die 500 Euro-Zahlung komme (unter ansonsten gleichen Bedingungen der Gesellschaften A und B) dadurch zustande, dass man in A dem Prinzip folgt, den leistungsfähigen Mitgliedern Anreize zu hoher Effizienz zu bieten. Wird das Erbringen herausragender Leistungen honoriert (z. B. durch einen niedrigen Steuersatz für Besserverdienende), so ergebe sich auf indirektem Weg, etwa über die verbliebenen Steuereinnahmen oder durch einen Wirtschaftsboom, auch ein günstiger Effekt für die unterste Verteilungsposition einer Gesellschaft. Ein radikaler Egalitarismus in der Gesellschaft C würde hingegen, weil sämtliche Leistungsanreize fehlen, zu einem allgemeinen Grundeinkommen von vielleicht 200 Euro führen.

Ronald Dworkin hat in seinen Abhandlungen mit dem Titel *What is Equality?* (1981) darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff der gleichen Chancen solange abstrakt bleibt, wie Menschen nicht über ausreichende Ressourcen verfügen, ihre Chancen auch faktisch wahrzunehmen. Man muss nach seiner Vorstellung folglich über einen bloß deklaratorischen Begriff der Chancengleichheit hinausgehen, um zu einer substantiellen Chancengleichheit zu gelangen. Diese ist aber nur zu erreichen, wenn man die grundlegenden Ressourcen so verteilt, dass der individuelle Lebenserfolg allein eine Frage selbstverantworteter Anstrengungen ist. Unverschuldete

Nachteile sollen eine Person in ihren Lebenschancen nicht behindern. In Dworkins Formulierung: Soziale Chancen sollen einerseits ausstattungs- oder begabungsindifferent (*endowment-insensitive*) sein, andererseits aber ehrgeizabhängig (*ambition-sensitive*). Sind beide Kriterien in Geltung, dann lässt sich in einer Gesellschaft problemlos ein ›Neidtest‹ durchführen (*envy-test*), d. h. jedes Gesellschaftsmitglied bevorzugt dann die durch seine eigene Lebensplanung und Lebenseinstellung zustande gekommene Sozialposition, und niemand hat einen guten Grund, fremden Lebenserfolg argwöhnisch zu betrachten. Dworkin fasst das von ihm favorisierte Gerechtigkeitsmodell in ein zweistufiges Bild: Zum einen ist eine Gesellschaft gerecht, die sich wie eine Gruppe von Schiffbrüchigen verhält, welche die Güter einer Insel in einer Auktion ersteigern können (wobei alle Schiffbrüchigen mit der gleichen Anzahl von Muscheln ausgestattet werden, die man als Währungseinheit auffasst). Zum anderen scheint es ihm unerlässlich, sich die Verteilung von Handicaps hinter einem Schleier der Unwissenheit vorzustellen und daher ein Versicherungsmodell einzurichten, das Individuen gegen Unglücksfälle und anlagebedingte Nachteile schützt. Dworkin lässt offen, welche präzisen Ergebnisse das Auktionssystem und das Versicherungsmodell hervorbringt; er hält beide aber für zentrale Überlegungsinstrumente zur Herstellung von Gerechtigkeit. So spiegelt der Auktionsgedanke die Tatsache, dass knappe und von vielen geschätzte Güter teuer sein müssen; da teure Waren den weiteren Aktionsradius beim Kaufen hindern, wird an ihnen die Präferenzordnung, aus der der betreffende Lebensplan besteht, schlaglichtartig deutlich. Das Versicherungssystem unter Unwissensbedingungen spiegelt den Grad der Bereitschaft, sich gegen Unglücksfälle und Nachteile abzusichern, ohne dass die Kosten exorbitant hoch ausfallen dürfen und ohne dass es zu einer ›Versklavung der Leistungsfähigen‹ kommt.

Amartya Sen wirft in seiner Vorlesung *Equality of What?* (1980; vgl. 2009) die Frage auf, ob die Rawlsche Konzeption einer fairen Verteilung von Primärgütern tatsächlich unserer Gerechtigkeitsintuition entspricht. Sen hat dagegen folgendes Bedenken vorgebracht: Rawls beachte nicht hinreichend, dass es erhebliche Unterschiede in der individuellen Fähigkeit gebe, von Rechten und Gütern einen vorteilhaften Gebrauch zu machen. Solange man das Problem gerechter Verteilung an der Distribution von Primärgütern festmache, bleibe außer Betracht, dass Güter für Personen mit unterschiedlichen Funkti-

onszuständen einen unterschiedlichen Wert besäßen. Auch seien häufig verschiedene Gütermengen und Güterarten erforderlich, um dasselbe Bedürfnis bei verschiedenen Individuen zu erfüllen oder um dieselbe Fähigkeit sicherzustellen. Auszugleichende Unterschiede bestünden mithin bereits viel früher, nämlich im jeweiligen Entwicklungsgrad menschlicher Grundfunktionen bei einem Individuum; man hat diese Überlegung als *Argument der interpersonellen Variabilität* bezeichnet. Sen plädiert dafür, die Aufmerksamkeit nicht primär auf die faire Verteilung von Rechten, Chancen und materiellen Gütern zu richten, sondern auf die Gleichheit der realen Fähigkeit, eigene Lebenspläne zu verfolgen (*equality of capabilities*). Nach seiner Auffassung kann man eine Einschätzung menschlichen Wohlergehens nur auf der Basis sämtlicher Informationen geben; in der Diskussion ist daher häufig die Rede von einer ›auf vollständiger Information beruhenden Bestimmung von Wohlergehen‹ (*full information account of well-being*). Sens These lautet somit: Wohlergehen ist zwar vom Nutzen nicht zu trennen; dennoch kann Wohlergehen durch Nutzenerwägungen längst nicht erschöpfend bestimmt werden, weil der Zusammenhang von Nutzenaspekten und dem Wohlergehen einer Person ein hochkomplexes, durch viele Faktoren beeinflusstes Phänomen darstellt. Mit Sens Arbeiten verband sich in der Gerechtigkeitsdebatte der letzten Jahre ein Paradigmenwechsel vom Nutzenbegriff zum Begriff des Wohlergehens (*well-being*) oder der Lebensqualität (*quality of life*). Da über das Wohlergehen eines Individuums sein Entwicklungsniveau basaler Fähigkeiten entscheidet, ist nach Sen dasjenige, worauf sich egalitaristische Gerechtigkeitsüberlegungen zu richten haben, die ›Gleichheit der basalen Fähigkeiten‹ (*basic capability equality*).

Als Exponenten des zweiten, des anspruchsrelativen oder inegalitären Begriffs von Gerechtigkeit lassen sich z. B. Avishai Margalit oder Michael Walzer benennen. (1) Typischerweise weisen Inegalitaristen wie die genannten Philosophen darauf hin, dass die Herstellung von Gleichheit weder ein geeignetes Maß noch ein angemessenes Motiv für Gerechtigkeit ist. Wenn z. B. alle Gesellschaftsmitglieder unter der Tyrannei eines Diktators litten, sei deren relative Gleichheit in puncto Unterdrückung irrelevant. Leide jemand unter persönlicher Unterdrückung, so ist die Absicht, ihn mit den nicht-unterdrückten Bürgern gleichzustellen, moralisch gesehen das falsche Handlungsmotiv. Nennen wir diese Überlegungen das Argument aus der Irrelevanz von Gleichheit. (2) Charakteristisch für einen Inegalitarismus ist fer-

ner der Hinweis, dass Ungleichheit allenfalls eine oberflächliche Beschreibungskategorie für soziale Probleme darstellt. Sind beispielsweise ganze soziale Gruppen (etwa Frauen, ethnische Minderheiten oder religiöse Bevölkerungsgruppen) von Gerechtigkeitsproblemen betroffen, so scheint mit der Analyse­kategorie einer fehlenden Gleichheit wenig gewonnen; gefordert seien Analyseinstrumente wie Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus oder Gewalt. Bezeichnen wir dies als das Argument aus der deskriptiven Unzulänglichkeit von Gleichheit. (3) Ein weiterer typisch inegalitaristischer Einwand besteht in dem Hinweis, dass Gerechtigkeitsprobleme in so unterschiedlichen sozialen Kontexten auftreten können, dass vereinheitlichende Theorien unterkomplex blieben oder illusionär seien. Nennen wir dies das Argument aus dem Kontextualismus, weil es Gerechtigkeit im Licht eines Kontextprinzips versteht. Inegalitaristische Positionen sind jüngeren Datums; sie existieren seit den 1980er oder 90er Jahren.

Weiter können Inegalitaristen wie folgt argumentieren. (4) Warum sollte man das, was wir als gerecht ansehen sollen, in einem komparativen oder relationalen Sinn bestimmen? Sicherlich sind wünschenswert (a) die Gleichheit aller Individuen in puncto Menschenrechte und ihre Gleichheit vor dem Gesetz, (b) ihre Gleichheit hinsichtlich politischer Partizipation und (c) ihre Gleichheit bei der Berücksichtigung aller Standpunkte und Interessen. Aber Gleichbehandlung ist dennoch nicht in jedem Fall der normativ entscheidende Gesichtspunkt: Behandelt ein Firmeninhaber alle seine Angestellten gleich, nämlich menschenunwürdig, so liegt darin sicher kein moralischer Gewinn. Man kann neben diesem auf Michael Walzer zurückgehenden Einwand noch weitere Bedenken vorbringen. (5) Einmal lässt sich behaupten, dass die Idee, Gerechtigkeit sei Gleichheit, ihre oberflächliche Plausibilität in erster Linie aus solchen Beispielen wie dem einer Kuchenverteilung bei Kindergeburtstagen bezieht. Typisch für solche Beispiele ist jedoch, dass sich Gerechtigkeit hier nicht auf den Basisbereich menschlicher Güter bezieht, sondern auf den Surplus-Bereich, auf das Feld dessen, was über die zentralen menschlichen Bedürfnisse hinausgeht. Sind dagegen Basisgüter im Spiel, geht es also um solche Güter wie Leben, Gesundheit, Ernährung, Bildungschancen, familiäre und freundschaftliche Bindungen, soziale Anerkennung, beruflicher Erfolg usw., dann wirkt es abwegig zu sagen, jeder habe das Gleiche verdient. Vielmehr zählt in solchen Fällen allein die basale Bedürftigkeit

als Indikator; einem Hungernden zu helfen, weil er im Vergleich zu anderen schlechter dran ist, wäre so gesehen das falsche Handlungsmotiv. Gleichheit bildet hier gleichsam nur das Nebenprodukt von Gerechtigkeit, die zu verstehen ist als ein Anspruchsrecht auf eine menschenwürdige Güterausstattung. (6) Außerdem weisen Gegner des Egalitarismus häufig darauf hin, dass eine Gleichheitstheorie streng genommen nur zwei auszugleichende Faktoren anerkennt: unverschuldetes Leid und selbstverantwortete Leistungen; entgegen unseren moralischen Intuitionen muss sie sich also ablehnend gegenüber Unterstützungsanforderungen verhalten, sobald ein Fall von selbstverschuldetem Leiden vorliegt. Und schließlich (7) können Gegner des Egalitarismus ein Gedankenexperiment anstellen, das zeigt, wie wenig wir vom Gleichheitsgedanken halten: Weder wünschen wir uns, dass alle Kinder unabhängig von ihren Eltern in staatlich betriebenen Erziehungsheimen aufwachsen, um auf diese Weise eine Gleichheit der Lebenschancen zu erreichen, noch halten wir mit Blick auf einen möglichen Fortschritt der Biotechnologie eine egalitäre gentechnische Merkmalsplanung beim Menschen für wünschenswert. Ungleichheit scheint uns in zentralen Bereichen attraktiver zu sein als Gleichheit.

Literatur

- Ackerman, Bruce: Private Property and the Constitution. New Haven 1977.
- Brandt, Reinhard: Eigentumstheorien von Grotius bis Kant. Stuttgart 1974.
- Braybrooke, David: Meeting Needs. Princeton 1987.
- Danwitz, Thomas von/Depenheuer, Otto/Engel, Christoph: Bericht zur Lage des Eigentums. Berlin 2002.
- Dworkin, Ronald: »What is Equality? Part 1: Equality of Welfare; Part 2: Equality of Resources«. In: Philosophy and Public Affairs 10 (1981), 185–246, 283–345.
- Gosepath, Stefan: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus. Frankfurt a. M. 2004.
- Hayek, Friedrich A. von: The Mirage of Social Justice Law, Volume II of Law, Legislation and Liberty. London 1976.
- Hinsch, Wilfried: Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit. Berlin/New York 2002.
- Höffe, Otfried: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a. M. 1987.
- Hohfeld, Wesley N.: Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning [1913/1917]. Hg. von David Campbell und Philip A. Thomas. Aldershot 2001.
- Kersting, Wolfgang: Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart/Weimar 2000.
- Krebs, Angelika (Hg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte zur neuen Egalitarismuskritik. Frankfurt a. M. 2000.

- Kymlicka, Will (Hg.): *Justice in Political Philosophy*, 2. Bde. Cambridge 1992.
- Ladwig, Bernd: *Gerechtigkeit und Verantwortung. Liberale Gleichheit für autonome Personen*. Berlin 2000.
- Munzer, Stephen R.: *A Theory of Property*. Cambridge 1990.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*. Oxford 1974.
- Penner, James E.: »The ›Bundle Rights‹ Picture of Property«. In: *UCLA Law Review* 43 (1996), 711–820.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1974 (engl. 1971).
- : *Political Liberalism*. New York 1993.
- Ryan, Alan: *Property and Political Theory*. Oxford 1984.
- Sen, Amartya K.: »Equality of What?«. In: Sterling M. McMurrin (Hg.): *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City/Cambridge 1980.
- : *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass. 2009.
- Steinorth, Ulrich: *Gleiche Freiheit. Politische Philosophie und Verteilungsgerechtigkeit*. Berlin 1999.
- Stepanians, Markus: »Die angelsächsische Diskussion: Eigentum zwischen ›Ding‹ und ›Bündel‹«. In: Andreas Eckl/Bernd Ludwig (Hg.): *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon und Habermas*. München 2005, 232–245.
- Waldron, Jeremy: *The Right to Private Property*. Oxford 1988.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a. M./New York 1992 (engl. 1983).

Christoph Horn

12. Toleranz und Solidarität

Für die Politische Philosophie und die Politische Ethik sind Analysen praktischer Einstellungen und Haltungen sowie sozialer Praktiken besonders dann interessant, wenn sie auf unterscheidende oder Gemeinschaft konstituierende Merkmale verweisen und mit Überlegungen zur Möglichkeit der Überwindung von Spannungen oder Konflikten innerhalb von politischen Gemeinschaften verbunden werden. Toleranz und Solidarität werden so zur Herausforderung für die philosophische Reflexion, insofern sie Haltungen bezeichnen, die angesichts weitreichender Unterschiede zwischen oder aber aufgrund von Gemeinsamkeiten von Lebensentwürfen und Grundüberzeugungen eingenommen werden. Allerdings wird das Vorliegen solcher Haltungen nicht nur konstatiert, sondern sie werden unter bestimmten Voraussetzungen als moralisch gefordert, als Bezeichnung für Tugenden von Bürgern und politischen Praktiken oder als Vorzug politischer Gemeinschaft angesehen.

Toleranz

Nicht-moralische Toleranzbegriffe: Der Begriff ›Toleranz‹ ist überall dort anzutreffen, wo der Umgang mit Differenzen und Konflikten oder der Widerstand gegen und die Handhabung äußerer Einflüsse in Frage stehen. So rekurrten etwa Ingenieure oder Verkehrspolizisten auf ›Fehlertoleranzen‹ oder ›Toleranzbereiche‹, um zu erfassen, welchen Grad an Akkuratheit ein Messverfahren liefern kann. In der Humanmedizin bezeichnet ›Toleranz‹ die Eigenschaft eines Organismus, störende Einwirkungen von außen selbst regulieren zu können, wohingegen eine Unverträglichkeit auch als ›Intoleranz‹ klassifiziert wird.

Politische und soziale Toleranz: Im gesellschaftlichen Leben unserer Zeit nimmt der Begriff der Toleranz seinen Platz dort ein, wo Differenzen zwischen grundlegenden Lebenseinstellungen thematisiert werden. Dort dient er zur Erfassung von potenziell konfliktbeladenen Differenzen zwischen unterschiedlichen Lebensformen. Im Unterschied zu seiner Verwendung durch Ingenieure ist der Toleranzbegriff in praktisch-politischen Kontexten jedoch umstritten und steht fast überall für die Forderung nach einer bestimmten Art des Umgangs mit Differenzen. So soll Toleranz gerade dazu dienen, dass Differenzen nicht zu zerstörerischen Konflikten aus-

geweitet, sondern in stabile, friedliche Haltungen oder eine gemeinsame, konfliktfreie Praxis überführt werden. So lautet eine geläufige Forderung, dass etwa Christen und Muslime einander tolerieren sollen. Den Hintergrund gesellschaftlicher bzw. politischer Toleranzforderungen bilden in neuerer Zeit die liberalen Ideale, die für pluralistische Gemeinschaften als Leitbilder angesehen werden. Es ist vor allem das Faktum des Zusammentreffens unterschiedlicher Kulturen und Lebensformen, das bestimmte Einstellungen und Regelungen als Bedingungen eines gemeinschaftlichen Miteinanders erforderlich macht, wenn nicht eine Lebensform oder Gruppierung als dominant und autoritär angesehen wird. Wer es im Sinne des Grundsatzes gleicher Freiheitsrechte und Schutzansprüche als geboten ansieht, dass Minderheiten nicht nur geduldet, grundlegende Differenzen nicht nur ertragen, sondern in ein stabiles soziales Miteinander überführt werden, der plädiert für Toleranz.

Sieben Merkmale des Toleranz-Begriffs: Folgende Aspekte und Konzeptionen von Toleranz lassen sich unterscheiden (vgl. Forst 2000; 2003; Macedo 2007; Siep 2007). (1) Mit Blick auf die Rechtfertigung einer Toleranzforderung ist der jeweilige Kontext zu bestimmen; es muss also angegeben werden, wer wen aus welchem spezifischen Grund tolerieren soll und worin genau sich dies zu äußern hat. (2) Kennzeichnend für die Toleranz ist, wie das Beispiel der konfessionellen Differenzen zeigt, ein Maß von wechselseitiger Ablehnung, die letztlich auf der normativen Verurteilung des Gegenübers, spezieller Praktiken und Überzeugungen fußt. Die Relevanz von Toleranz im Politischen zeigt sich daran, dass diese Ablehnung nicht marginale Vorlieben, sondern grundlegende Merkmale von Lebensformen betrifft. (3) Zugleich gehört zur Toleranz auch ein Maß an Akzeptanz des Gegenübers. Der Tolerierende macht sich die Haltungen des Tolerierten zwar nicht zu Eigen, gesteht ihnen aber trotzdem eine Berechtigung zu. Allerdings verlöre die Forderung nach Toleranz ihre Kraft, wenn man solche Akzeptanz für universell geboten und jedwede abweichende Lebensform oder Lebenseinstellung für gleichermaßen gerechtfertigt erklären würde. In einer plural verfassten liberalen Gesellschaft mag man für Toleranz zwischen Religionsgemeinschaften plädieren. Man kann jedoch nicht für die Berechtigung rassistischer oder anderer diskriminierender Haltungen eintreten. (4) Es gibt also immer auch Grenzen der Toleranz, jenseits derer die Ablehnung des Anderen als gerechtfertigt erscheint. (5) Ferner gilt, dass die Ausübung

von Toleranz »nicht in dem Maße erzwungen sein darf, dass die tolerierende Partei keinerlei Möglichkeit hat, ihre Ablehnung zu äußern und entsprechend zu handeln« (Forst 2000, 122). Während unter Zwang keine Toleranz zustande kommt, ist es umgekehrt aber auch keine Bedingung für Toleranz, dass man sich in einer Machtposition befindet, in der man gegebenenfalls auch intolerant sein könnte. So kann etwa eine ethnische Minderheit in einem Staat zwar keine Toleranz praktizieren, wenn sie unterdrückt wird. Umgekehrt kann man jedoch durchaus von einer toleranten Minderheit sprechen, wenn sich die Minderheit gegenüber der Mehrheit nicht ablehnend verhält. Toleranz setzt also die Abwesenheit von Zwang voraus, nicht aber das Verfügen über Macht. (6) Unter dem Toleranz-Begriff werden sowohl Formen sozialer oder politischer Praxis als auch bestimmte Haltungen gefasst. Im ersteren Fall ist eine rechtliche und institutionelle Verankerung des Umgangs mit Unterschieden zwischen Lebensformen gemeint, im letzteren die Haltungen einzelner, die sich direkt auf das jeweils Andere oder solcherlei soziale Praxis beziehen (vgl. wiederum Forst 2000). Offenkundig setzt die Etablierung von Praktiken der Toleranz in der Regel entsprechende Haltungen voraus. Das heißt jedoch nicht, dass solche Praktiken auf die zugehörigen Haltungen reduzierbar sind. (7) Der Toleranz-Begriff findet auch bei der Auszeichnung bestimmter individueller Lebensweisen und Charaktere Verwendung. Das gilt beispielsweise für das Urteil, dass sich eine Person in ihrer Lebensführung als tolerant erwiesen habe (vgl. Forst 2003, 666 ff.), wobei sich solche Urteile auch über Kollektive oder größere politische Gemeinschaften fällen lassen.

Vier Konzeptionen von Toleranz: Rainer Forst (2000, 124 ff. und 2003, 42 ff.) schlägt vor, vier Konzeptionen von Toleranz mit Blick darauf zu unterscheiden, wie jeweils die Relation zwischen Tolerierendem und Toleriertem gefasst wird und welche Art Haltung der Tolerierende gegenüber dem Tolerierten annimmt. In jedem Fall wird vorausgesetzt, dass Personen oder Gruppen, die sich in grundlegenden Einstellungen unterscheiden (etwa in ihrer Kultur, Religion oder Lebensform), zueinander in einer bestimmten Beziehung stehen, die hier vereinfachend als zweistellige Beziehung betrachtet werden soll. Gemäß der ›Erlaubnis-Konzeption‹ besteht Toleranz darin, dass eine Partei, die Autorität und Macht auf sich vereinigt, der anderen das Beibehalten ihrer Lebensform gestattet. Der ›Koexistenz-Konzeption‹ zufolge besteht Toleranz in einem

Nichteingreifen im Rahmen einer nicht-hierarchischen Konstellation zwischen Parteien, die sich aus pragmatisch-instrumentellen Gründen auf einen konfliktvermeidenden *modus vivendi* einlassen. Die ›Respekt-Konzeption‹ basiert auf dem Gedanken, dass Toleranz mit »einer moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung der sich tolerierenden Individuen bzw. Gruppen [einhergeht]. Die Toleranzparteien respektieren einander als autonome Personen bzw. als gleichberechtigte Mitglieder einer rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft« (Forst 2003, 45; vgl. auch Scanlon 2003, 187 ff.; dazu kritisch Lohmar 2010). Auch hier besteht zwischen Tolerierenden und Tolerierten keine Hierarchie. Allerdings zielt diese Konzeption auf ein konstruktives wechselseitiges Anerkennen der Lebensform des jeweiligen Gegenübers. In höherem Maße liegt dies bei Toleranzverhältnissen vor, die der ›Wertschätzungs-Konzeption‹ genügen. Hier wird der Eigenwert der fremden Lebensform nicht nur respektiert, sondern explizit als wertvoll hochgeschätzt. Diese positive Akzeptanz ist jedoch insofern beschränkt, als sie nicht in das Vorziehen der wertgeschätzten anderen Lebensform gegenüber der eigenen umschlagen kann; damit sich diese Wertschätzung als Toleranzverhältnis erhält, muss sie demnach also mit einem letztlich ausschlaggebenden Urteil zugunsten der eigenen Lebensform gepaart sein.

Abwägungen zwischen den verschiedenen Konzeptionen von Toleranz: Welcher dieser Konzeptionen von Toleranz der Vorzug zu geben ist, hängt zum einen von der konkreten soziohistorischen Konstellation ab, in der sich die unterschiedlichen Lebensformen begegnen, und zum anderen von der normativen Rahmentheorie, die zur Rechtfertigung von Toleranz herangezogen wird. Die ersten beiden Konzeptionen, die das Erlauben oder Koexistieren anderer Lebensformen mit einem Nicht-Eingreifen in Verbindung bringen, liegen nahe, wenn die Freiheit von Individuen innerhalb bestimmter Gemeinschaften im Sinne von weitreichenden Abwehrrechten verstanden wird. Dabei setzt jedoch die Erlaubnis-Konzeption Hierarchien voraus, die ihrerseits kritisierbar oder rechtfertigungsbedürftig sein dürften, während die Stabilität des im Rahmen der Koexistenz-Konzeption ins Auge gefassten Nebeneinanders von Gemeinschaften auf anderem Weg (etwa durch rechtsstaatliche Institutionen) gesichert werden müsste. Die womöglich allzu optimistischen oder harmonistischen Annahmen der Wertschätzungs-Konzeption, die den Beteiligten einen anspruchsvol-

len Kompromiss zwischen Ablehnung und Akzeptanz des Anderen abverlangt, rücken die Respekt-Konzeption in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit einer realistischen Rechtfertigung von Toleranz.

Diese letztere Konzeption lässt sich wiederum auf zwei Weisen stützen, nämlich zum einen unter Rekurs auf eine Pflicht zur Anerkennung aller Lebensformen, die auf einer vernünftig und autonom gewählten Vorstellung vom guten Leben beruhen, und zum anderen unter Rekurs auf ein diskursives Rechtfertigungsprinzip, das jedwedes Eingreifen in eine Lebensform als begründungsbedürftig darstellt (Forst 2003). Die erste Rechtfertigungsstrategie birgt das Problem, dass zwischen den Angehörigen unterschiedlicher kultureller Gruppierungen keine Einigkeit darüber bestehen muss, was ein gutes Leben ausmacht oder welche Lebensform zu wählen vernünftig ist. Eindeutige Grenzen der Toleranz sind hier kaum zu ziehen. Die zweite Strategie verspricht demgegenüber mehr, ist aber näher zu präzisieren, damit Toleranz als Haltung oder Praxis einer besonderen Art ausgezeichnet wird und nicht mit vernünftiger Moralität und Gerechtigkeit zusammenfällt. Das Problem, zu dessen Lösung Toleranz geeignet sein soll, besteht gerade darin, Gründe für wechselseitige Achtung und Respekt so auszuzeichnen, dass sie die Ablehnung des Anderen überwiegen. Über genau diese Gründe und die in ihnen anzugebenden Ansprüchen auf Anerkennung von Lebensformen können Rechtfertigungsdiskurse geführt werden, womit zugleich wenigstens ein Leitfaden für die Eingrenzung des Tolerierbaren als dasjenige angegeben ist, was dieser Art reflexiver Rechtfertigung zugänglich ist (Forst 2003). In diesem Sinne erstrecken sich Haltungen und Praktiken der Toleranz konkret auf solche Lebensformen, grundlegende Einstellungen und Gemeinschaften, die für sich rechtfertigbar sind und die Rechtfertigung alternativer Lebensformen zugestehen und anerkennen. Für das unter Rekurs auf Toleranz geforderte friedliche und stabile Miteinander von Lebensformen ist diese Offenheit für alternative Entwürfe zugleich Voraussetzung und Realisierungsbedingung.

Solidarität

Solidarität innerhalb der Gemeinschaft: Wo Individuen sich aufgrund gemeinsamer politischer Ziele, geteilter Bedürfnisse oder identitätsstiftender Merkmale zusammenschließen, ist oftmals von ›Handlungen aus Solidarität‹ oder von ›Solidargemein-

schaften« die Rede. Aus dem politischen Alltag sind Aufrufe zur Solidarität, Solidaritätsbekundungen oder Bezugnahmen auf Solidargemeinschaften geläufig. Im Unterschied zur Toleranz betreffen die Haltungen und Praktiken, die unter den Begriff der Solidarität fallen, nicht das Verhältnis zwischen Personen oder Gemeinschaften, sondern die innere Verfasstheit von Gemeinschaften und die Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern (vgl. Rorty 1989). Wenn sich beispielsweise die Mitglieder einer Gewerkschaft im Zuge eines Tarifstreits miteinander solidarisieren und in einen Streik treten sollen, wird daran appelliert, dass ihre gemeinsame Sache Grund zu einer gemeinschaftlichen Handlungsweise gibt. Ein weiteres Beispiel stellt die Bezeichnung eines öffentlichen Gesundheitswesens als Solidargemeinschaft dar, innerhalb derer die Beiträge aller Beteiligten zur Versorgung Bedürftiger verwendet werden. In beiden Fällen ist von organisiertem Zusammenhalt die Rede, der jeweils bestimmte Beitragshandlungen erfordert. Was den Solidaritätsbegriff für die Moralphilosophie und die Politische Philosophie interessant macht ist, dass seine Inanspruchnahme auf eine spezifische normative Bindung innerhalb von Gemeinschaften verweist (vgl. Derpmann 2011).

Drei Fragen zur Bedeutung von Solidarität: Lautete die im Kontext der Toleranz gestellte Frage noch, welche Art Haltung Individuen gegenüber den Mitgliedern *anderer* Gemeinschaften oder gegenüber *anderen* Lebensformen einnehmen sollen, so ist für Überlegungen zur Solidarität die Frage leitend, welche Haltungen und Handlungen gegenüber den Mitgliedern der *eigenen* Gemeinschaft geboten sind. Dabei ist erstens die Existenz derart bedeutsamer Gemeinschaften nicht vorausgesetzt, sie werden durch solidarische Haltungen und Handlungen vielmehr mitkonstituiert; zweitens ist leicht zu sehen, dass Individuen für gewöhnlich einer Vielzahl von Gemeinschaften angehören, an deren Aktivitäten sie sich beteiligen und hinsichtlich derer besondere Bindungen und Verpflichtungen bestehen können. Damit ist schon der zentrale Streitpunkt in der Theorie der Solidarität benannt, nämlich die Frage, welche Art Beziehung und Gemeinschaft bei ihrer Erfassung in Frage steht. Ist Solidarität gegenüber allen geboten, die gerechtfertigte moralische Ansprüche geltend machen können? Oder bezeichnet sie die Art Beziehung, die zwischen den Angehörigen einer politischen Gemeinschaft bestehen? Oder gilt sie für eine Vielzahl besonderer Gemeinschaften?

Konzeptionen von Solidarität: Wer die erste Frage bejaht, behandelt Solidarität als universelles morali-

sches Prinzip, das Individuen moralische Achtung und Anerkennung gegenüber allen anderen moralischen Subjekten abverlangt und entsprechende negative Verpflichtungen auferlegt (vgl. Foot 2002; Wiggins 2009). Nach diesem Verständnis ist es die maximal inklusive Gemeinschaft moralischer Subjekte, innerhalb derer Solidarbeziehungen bestehen. Die mit dem Solidaritätsbegriff verbundene Einstellung gilt hier als grundlegend für moralisches Handeln überhaupt. – Soll Solidarität aber besondere Arten gemeinschaftlicher Bindungen und Verpflichtungen herausgreifen und überhaupt eine eigenständige Rolle in Moral- und Politischer Philosophie spielen, so darf sie nicht als universelles Moralprinzip, wie etwa Gerechtigkeit, oder als basale protomoralische Einstellung deklariert werden. Wenn Solidarität ein eigener Ort im moralischen Diskurs und in normativer Reflexion zukommen soll, muss sie als Ausdruck gemeinschaftsbezogener Parteilichkeit und als Quelle positiver Verpflichtungen etabliert werden (vgl. Bayertz 1998).

Dieser Forderung kommen diejenigen nach, die Solidarität als partikulares Prinzip und als Einstellung innerhalb exklusiver Gemeinschaften interpretieren. Einer Variante zufolge ist Solidarität das zentrale normative Prinzip, anhand dessen sich die moralische Integrität politischer Gemeinschaft begründen lässt (vgl. Stilz 2009). In dieser Konzeption steht Solidarität für die besondere Beziehung zwischen Bürgern eines Staates, die ihnen Gründe liefert und sie dazu motiviert, sich an der Bildung einer Gemeinschaft zu beteiligen. Der Rekurs auf Solidarität als Einstellung und Praxis dient hier dazu, das für die Politische Philosophie zentrale Problem zu lösen, ob und aus welchen Gründen Bürgern (*qua* Bürgern) moralische Verpflichtungen zukommen. Problematisch ist dieses Projekt nicht als Verteidigung liberal-demokratischer Werte und Praktiken, sondern weil unklar ist, ob Solidarität einen eigenständigen Beitrag leistet. Dieser Beitrag hätte darin zu bestehen, dass die besondere Bindung zwischen Bürgern eines Staates Gründe für bestimmte Handlungen liefert. Dies wiederum kann für Bürger als Mitglieder einer partikularen politischen Gemeinschaft, als welche sich ein Staat verstehen lässt, gelten. Doch deutet die eingangs angeführte Bezugnahme auf die Solidarität zwischen Mitgliedern einer Gewerkschaft darauf hin, dass auch kleinere, innerstaatliche Gemeinschaften angesprochen sein können. Hier im Sinne von Solidarität aktiv zu werden (etwa zugunsten anderer unterdrückter Migranten, anderer Frauen angesichts von Diskriminierung, anderer So-

zialeistungsempfänger oder anderer Notleidender nach einer Naturkatastrophe), fußt auf einem enger umgrenzten Gemeinschaftsbegriff.

Mit Blick auf eine solche Solidaritätskonzeption, welche die dritte der genannten Fragen bejaht, ist zu fragen, wie sich ihr zufolge die Bedeutsamkeit von Solidarität als praktischer Einstellung explizieren lässt. Diese Explikation kann anhand zweier Schritte vollzogen werden: (1) unter Verweis auf die Rolle, die die Gemeinschaftszugehörigkeit für die praktische Identität und das Selbstverständnis individueller Akteure spielt; und (2) als Erörterung der speziellen Art von Gründen, die sich aus bestimmten sozialen Beziehungen für solidarische Akteure ergeben (vgl. Derpmann 2011). Im ersten Schritt wäre aufzuweisen, dass es zum Selbstbild eines Akteurs zählt, sich mit Gemeinschaften zu identifizieren, denen er angehört (beispielhaft: Menschen mit Behinderung oder Umweltaktivisten). Praktisch relevant wird sie dann, wenn die jeweiligen Gruppierungen für etwas stehen in dem Sinn, dass ihre Mitglieder gemeinsame Ziele verfolgen oder zumindest bereit sind, sich für die Wahrung geteilter Interessen einzusetzen und einen Beitrag zu leisten. Im zweiten Schritt wird die Bedeutsamkeit solcher Solidargemeinschaften als Quelle akteurrelativer Gründe für die Beteiligten betrachtet (vgl. Nagel 1986, 152–3). Es mag für einen Lehrer oder Professor keinen besonderen Grund geben, sich an einer Aktion der Gewerkschaft Deutscher Lokomotivführer zu beteiligen. Für ein Mitglied dieser Gewerkschaft besteht ein solcher als akteurrelativer Grund jedoch dann, wenn es etwa um gerechten Lohn für *seine* Arbeit geht. Es ist dieser indexikalische Verweis im Gehalt von Gründen, der Gemeinschaftszugehörigkeit bedeutsam werden lässt und Handlungen zugunsten identitätsstiftender Gemeinschaften auszeichnet.

Netze von Solidaritäten: Schließt man sich in der Theorie der Solidarität dieser letzteren Explikation an, so ergibt sich ein Bild, das es zum einen erlaubt, mit Blick auf den einzelnen Akteur von einer Vielzahl von Solidaritäten zu sprechen, gemäß seiner Zugehörigkeit zu mehreren, unterschiedlichen Gemeinschaften. Zum anderen erhellt der Verweis auf die identitätsstiftende Rolle von Gemeinschaft und die Struktur relativer Gründe, wie derart bedeutsame soziale Beziehungen handlungsrelevant werden können. Dies expliziert die Rolle und Form von Solidargemeinschaften, wenn auch noch nicht unbedingt deren Rechtfertigung; schließlich können genau die gleichen Bindungen auch innerhalb von Mafiaclans und Preis- oder Drogenkartellen bestehen.

Ob die gemeinschaftlich verfolgten Ziele moralisch gut und politisch schützenswert oder gar förderungswürdig sind, ist deshalb von einer diese Strukturanalyse übersteigenden Rechtfertigung abhängig.

Gelingt es partikularen oder umfassenden Gemeinschaften, sich als Solidargemeinschaften zu konstituieren, oder auch Gesellschaften, Solidarsysteme mit einer Vielzahl von Mitgliederbeiträgen zur Absicherung aller Mitglieder zu etablieren, so ermöglicht dies die Überwindung von Benachteiligung und sozialen Konflikten. Offenkundig setzt diese optimistische Deutung der mit Solidarität verbundenen Chancen im Politischen voraus, dass die Gemeinschaften, die Unterstützung finden, selbst zur Verfolgung gerechtfertigter Ziele eingerichtet werden. Manche dieser Ziele, etwa die Abschaffung diskriminierender Praktiken oder die Durchsetzung gerechter Vergütung von Berufsgruppen, die sehr wohl in die Grundsätze liberaler und demokratischer Verfassungsstaaten eingeschrieben sind, scheinen jedoch solidarischer Initiativen zu bedürfen, um im politischen Diskurs angemessene Berücksichtigung zu finden.

Ein übergreifendes Problem hinsichtlich Toleranz und Solidarität besteht darin auszuschließen, dass diese für sich bedeutsamen Begriffe und die damit verbundenen Praktiken gegeneinander ausgespielt werden. Denn unter Rekurs auf Toleranz die Bestrebungen einer Solidargemeinschaft zurückzuweisen und auf Nicht-Eingreifen zu pochen oder umgekehrt unter Rekurs auf Solidarität und solidarisch verfolgte Ziele Forderungen nach Toleranz zurückzuweisen, unterminiert genau die Art moralischer Integrität politischer Gemeinschaften, die Toleranz und Solidarität jeweils verheißen und zu realisieren ermöglichen sollen.

Literatur

- Bayertz, Kurt: »Begriff und Problem der Solidarität«. In: Ders. (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M. 1998, 11–53.
- Derpmann, Simon: »Solidarity and Cosmopolitanism«. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 12 (2009), 303–15.
- : *Gründe der Solidarität*. Diss. Münster 2011.
- Foot, Philippa: »Morality, Action, and Outcome«. In: Dies.: *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. Oxford 2002, 88–105.
- Forst, Rainer (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt a. M./New York 2000.
- : »Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft«. In: Ders. 2000, 119–143.
- : *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M. 2003.

- Lohmar, Achim: »Was ist eigentlich Toleranz?«. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 64 (2010), 8–32.
- Macedo, Stephen: »Toleration«. In: Robert E. Goodin/Philip Pettit/Thomas Pogge (Hg.): A Companion to Contemporary Political Philosophy, Bd. 2. Oxford 2007, 813–20.
- Nagel, Thomas: The View from Nowhere, Oxford 1986.
- Rorty, Richard: Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge 1989.
- Scanlon, Thomas M.: The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy. Cambridge 2003.
- Siep, Ludwig: »Toleranz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus«. In: Christoph Enders/Michael Kahlo (Hg.): Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe. Paderborn 2007, 177–193.
- Stilz, Anna: Liberal Loyalty. Freedom, Obligation, & the State. Princeton 2009.
- Wiggins, David: »Solidarity and the Root of the Ethical«. In: Tijdschrift voor Filosofie 71/2 (2009), 239–69.

David P. Schweikard

13. Natürlich / künstlich

In seiner *Kritik der Urteilskraft* zitiert Kant das Beispiel eines Gastwirts, der seinen Burschen im Wirtsgarten den Gesang der Nachtigall nachahmen lässt, um damit seine bei ihm eingekehrten Gäste zu erfreuen: Dieser »lustige Wirth« habe »seine zum Genuß der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer größten Zufriedenheit hintergangen [...], daß er einen mutwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wußte, in einem Gebüsch verbarg. Sobald man aber inne wird, daß es Betrug sei, so wird niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören; und so ist es mit jedem anderen Singvogel beschaffen. Es muß Natur sein, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können« (Kant 1968, 302). Nur »echte« Natur – oder, wie Kant bezeichnenderweise einschränkt – das, was wir dafür halten, sei eine echte Quelle von ästhetischem Genuss. Sobald die Schönheit des Gesangs der Nachtigall »ganz genau nachgeahmt wird«, dünke dies unserem Ohr »ganz geschmacklos« (Kant 1968, 243).

Zum begrifflichen Gegensatz »natürlich« versus »künstlich«

Der Gegensatz zwischen dem Natürlichen und Künstlichen spielt nicht nur für die ästhetische Wahrnehmung, sondern für die Orientierung in der uns begegnenden Welt insgesamt eine grundlegende Rolle. Dem Natürlichen rechnen wir in der Regel das zu, was auch ohne den Menschen da wäre und auch ohne den Menschen so beschaffen wäre, wie es uns begegnet, dem Künstlichen das, was nur durch den Menschen da ist oder nur durch den Menschen so geworden ist, wie wir es vorfinden. Bei näherem Zusehen erweisen sich diese Zuordnungen freilich als grobe Vereinfachungen. Natürlichkeit und Künstlichkeit sind nur selten in »Reinform« realisiert. Sie sind eher Pole eines Spektrums mit vielfältigen Zwischenstufen und Mischungen. Nahezu alles, womit wir tagtäglich umgehen, liegt irgendwo zwischen dem Extrem des nur Gewordenen und dem Extrem des nur Gemachten. Alles Künstliche geht letztlich auf Natürliches zurück. Jedes nicht rein geistige Schaffen und Herstellen ist auf Natürliches als Ausgangsmaterial angewiesen. Auch wenn es in naher

Zukunft gelingen sollte, lebende Zellen und Organismen aus chemischen Rohstoffen herzustellen, bestünden die ›künstlichen‹ Zellen und Organismen immer noch aus natürlichen Bestandteilen. Auf der anderen Seite ist das gewöhnlich als ›natürlich‹ Bezeichnete nur in Ausnahmefällen in keiner Weise durch menschliche Interventionen beeinflusst. Viele als ›ursprünglich‹ geltende Naturareale sind von Menschen gestaltet oder verändert worden. Hinzu kommen die weitreichenden Eingriffe in die Biosphäre als Nebenwirkungen anderweitiger Tätigkeiten, etwa durch Umweltschadstoffe.

Grenzziehungen

›Natur‹ und ›natürlich‹ gehören in der Philosophie, aber auch im Alltagsdenken zu den vieldeutigsten, missverständlichsten und am leichtesten manipulativ zu missbrauchenden Begriffen. ›Natürlich‹ bezeichnete je nachdem, womit das Natürliche jeweils kontrastiert wird – dem Übernatürlichen, dem Winternatürlichen, dem Außergewöhnlichen, dem Kulturellen, dem Technischen, dem Unechten, dem Gezwungenen, dem Gewaltvollen – höchst verschiedene Dinge, so dass Verhaltensmaximen wie ›der Natur folgen‹ oder ›natürlich leben‹ einen konkreten Inhalt erst durch nähere Bestimmungen erhalten (vgl. Mill 1984). Aber auch der Kontrast zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen ist uneindeutig. Er kann sich einerseits auf die Entstehung einer Sache (›genetische‹) oder auf deren Beschaffenheit beziehen (›qualitative‹ Natürlichkeit/Künstlichkeit) (Birnbacher 2006, 7ff.). Danach wäre ein ›naturidentischer‹ Aromastoff im genetischen Sinn künstlich, aber zugleich im qualitativen Sinn natürlich, da er seiner Beschaffenheit nach von in der unberührten Natur vorfindlichen Stoffen nicht zu unterscheiden ist. Der französische wie der englische Garten sind im genetischen Sinn im gleichen Maße künstlich, aber in sehr unterschiedlichem Maße auch im qualitativen Sinn. Dabei lassen sich beide Formen von Natürlichkeit wiederum nach verschiedenen Hinsichten abstufen, so dass ein und dasselbe Ding jeweils in verschiedenen Hinsichten als im genetischen Sinn naturnah oder naturfern gelten kann, je nachdem, welche Aspekte im Vordergrund stehen: Die (1) Tiefe der menschlichen Eingriffe, die (2) Dichte der Wechselwirkungen zwischen natürlichem Substrat und Kultur oder das (3) Ausmaß, in dem die Eingriffe intendiert sind und nicht nur als Nebenwirkungen anfallen. Eine ähnliche Vielfalt der

(zumeist impliziten) Kriterien, nach denen wir abstufen, zeigt sich bei der Natürlichkeit oder Künstlichkeit eines Dings im qualitativen Sinn, z. B. *Form, Zusammensetzung, Funktionsweise und raumzeitliche Dimensionalität*. In diesem Sinn ist der Begriff ›Künstlichkeit‹ dem ebenfalls mehrdimensionalen Begriff ›Technizität‹ verwandt. Eine Elektrolokomotive ist in diesem Sinn in höherem Maße ›technisch‹ als eine Dampflokomotive, da bei dieser (abgesehen vom Schnaufen) die Pleuelstangen immerhin noch Ähnlichkeiten mit trabenden Pferdefüßen haben.

Der ›Natürlichkeitsbonus‹ in der Angewandten Ethik

Diese Unterscheidungen sind auch für die Angewandte Ethik relevant, da das Ausmaß, in dem eine Aktivität und/oder ihre Ergebnisse als ›natürlich‹ erscheinen, in vielen Anwendungsbereichen der Moral eine Rolle als (explizites oder implizites) Bewertungskriterium übernimmt. Weniger in der akademischen, dafür aber umso mehr in der Populärethik wird dem von Natur aus Seienden gegenüber dem vom Menschen Hervorgebrachten oder Bewirkten ein systematischer Bonus eingeräumt. Dieser ›Natürlichkeitsbonus‹ (Birnbacher 2006, 21) zeigt sich etwa in der Tendenz, natürliche Übel und Gefahren eher zu tolerieren als anthropogene Übel und Risiken und die Prävention gegen natürliche Übel und Gefahren für weniger vordringlich zu halten als Vorkehrungen gegen von Menschen ausgehende. In der Praxis zeigt sich diese Tendenz besonders plastisch in der sogenannten ›Impfmüdigkeit‹. Zunehmend ziehen es Eltern vor, ein Kind nicht impfen zu lassen, wenn die Impfung ein gewisses Todesrisiko mit sich bringt, dieses aber sehr viel niedriger ist als das Risiko, dass das ungeimpfte Kind an der entsprechenden Krankheit stirbt.

Die populäre Höherbewertung des Natürlichen (die sich u. a. in der positiven Konnotiertheit von Natur-, Bio- und Ökolabels zeigt) dürfte ihre Wurzeln in der Tatsache haben, dass die grundlegenden menschlichen Sichtweisen der Natur evolutionär in Zeiten entstanden sind, in denen die meisten natürlichen Übel für menschliche Eingriffe unerreikbaar waren. Eine positive Bewertung des Natürlichen bzw. eine Weltsicht, die davon ausgeht, dass es in der Welt im Großen und Ganzen gerecht zugeht, war deshalb im Sinne der Minderung von kognitiver Dissonanz funktional. Über die Gesetzgebung wirken sich diese Sichtweisen heute u. a. auf die Rechts-

lage in vielen Bereichen insbesondere der Biomedizin aus, in denen wenig vertraute und hochgradig ›technische‹ Verfahren zu gezielten Eingriffen in die Natur zum Teil auf Widerstand stoßen, zum Teil nur unter sehr eng gefassten Bedingungen akzeptiert werden. Beispiele sind zahlreiche Anwendungen der Gentechnik (einer Technik mit hoher Eingriffstiefe), etwa im Bereich der Nahrungsmittelproduktion, und der Reproduktionsmedizin, etwa zur künstlichen Steuerung nicht nur der Rhythmisierung der Geburten, sondern auch zur ›Qualitätssteuerung‹ des Nachwuchses. Natürlichkeit scheint neben dem Kriterium der Gesundheitsorientierung das wichtigste implizite Kriterium, nach dem die Akzeptabilität biomedizinischer Verfahren beurteilt wird. Das heißt soweit gentechnische und reproduktionsmedizinische Verfahren der Therapie und Präventionen von Krankheiten dienen oder Defizite (wie ungewollte Kinderlosigkeit) kompensieren, gelten sie weitestgehend als akzeptabel, weniger jedoch, wenn sie zu anderen Zwecken genutzt werden, etwa zur Steigerung von Fähigkeiten oder zur qualitativen Auswahl der Nachkommen. Unter diesen Anwendungen gelten wiederum die in ausgeprägter Weise ›natürlichen‹ durchweg als akzeptabler als die ausgeprägt ›künstlichen‹. Plastische Beispiele für die Bedeutung dieser Beurteilungsdimension finden sich in den durchweg negativen Voten, die der Bericht des (vom damaligen amerikanischen Präsidenten George Bush einberufenen und ausschließlich mit philosophischen Laien besetzten) *President's Council on Bioethics* zu einigen neueren Anwendungen biomedizinischer Verfahren zu nicht-gesundheitsbezogenen Zwecken abgegeben hat (President's Council 2003).

Angesichts des Natürlichkeitsbonus stellt sich für die Ethik die Frage, wie weit der Dimension der Natürlichkeit über ihre faktische hinaus auch eine normative Bedeutung für die Akzeptabilität von Natureingriffen in Biomedizin, Technik und Naturschutz zukommt. Ist das vergleichsweise Natürlichere dem vergleichsweise Künstlicheren *ceteris paribus* vorzuziehen, und wenn ja, warum? Ist es wirklich so, dass ein hypothetisches ›natürliches‹ Klonen, bei dem die Wahl des Zeugungszeitpunkts darüber entscheidet, ob statt eines Embryos mit einem aus dem Genom beider Partner gemischten Genom ein Embryo mit dem Genom nur eines der Partner entsteht, akzeptabel wäre, während es ein Klonen mithilfe des technischen Verfahrens des Kerntransfer nicht ist?

In der akademischen Philosophie wird diese Auffassung des *President's Council* (der dieses Gedan-

kenexperiment diskutiert, vgl. President's Council 2003, 61) nur von einer Minderheit geteilt. Die Mehrheit verhält sich zu einer positiven Wertung von Natürlichkeit vor allem deshalb skeptisch, weil ethische Konzeptionen, die Natürlichkeit als Wert auszeichnen, dazu tendieren, das Natürliche unangemessen zu idealisieren: Das von ihnen von Natur und Natürlichkeit gezeichnete Bild vernachlässigt häufig die bedrohlichen, zerstörerischen und verschwenderischen Seiten der vom Menschen ungezähmten Natur. Insbesondere durch die neuere Naturethik, wie sie sich in Reaktion auf die Geringerschätzung der Natur im Mainstream der westlichen Philosophie und der monotheistischen Religionen entwickelt hat, wird die außermenschliche Natur vielfach unrealistisch romantisiert und zu einer harmonischen ›Lebensgemeinschaft‹ stilisiert, die erst durch menschliche Übergriffe aus dem ›Gleichgewicht‹ gebracht wird.

Eine Neubewertung des Natürlichen als intrinsisch wertvoll ist kennzeichnend insbesondere für die in der Naturethik der letzten dreißig Jahre entstandenen ›physiozentrischen‹ Denkrichtungen (vgl. Meyer-Abich 1997, Sitter-Liver 2002), die natürlichen Vorgänge als solchen einen axiologischen Wert zusprechen. Auf der Ebene der Verhaltensnormen entspricht diesem Wert ein deontologisches Prinzip der Nicht-Intervention, wie es idealtypisch in der Naturethik von Paul W. Taylor postuliert wird (vgl. Taylor 1986, 173). Danach sind Eingriffe in die Natur nur zur Abwendung schwerwiegender Gefahren für den Menschen legitim, nicht aber zu Zwecken, auf die der Mensch im Prinzip auch verzichten könnte, wie etwa der Fleischgenuss oder viele kulturellen Ziele. Eine Folgerung daraus ist, dass der Zustand, in dem sich die Natur gegenwärtig befindet, weitgehend als sakrosankt gelten muss, gleichgültig wie weit sie ihrerseits in der Vergangenheit durch menschliche Einwirkung verändert worden ist. Abgeleitet wird daraus u. a. die Unzulässigkeit von Landschaftszerstörungen zugunsten von menschlichen Nutzungsinteressen, und zwar auch dann, wenn dies mit der Zusicherung geschieht, die Landschaftsbestandteile nach Nutzung in ihrer ursprünglichen Form wiederherzustellen (Elliot 1997, 115).

Eine weitere dieser Natürlichkeitsnorm entsprechende Konzeption von Naturschutz ist die Idee des *Prozessschutzes*: Die Natur wird so weit, wie mit elementaren menschlichen Bedürfnissen vereinbar, sich selbst überlassen, gleichgültig welche Richtung sie von sich aus einschlägt und wie diese nach herkömmlichen Schutzwürdigkeitsvorstellungen be-

wertet werden. »Natürlichkeit« wird primär als *Spontaneität* gedeutet. Eine alternative und damit teilweise kollidierende Interpretation von Natürlichkeit ist die Konzeption eines *konservierenden* bzw. *restaurativen Naturschutzes*, bei dem »künstliche« Eingriffe der Erhaltung oder Wiederherstellung eines Idealzustands dienen, in dem sich die Natur einmal befand, wobei kulturelle – oft aus der bildenden Kunst entlehnte – Ideale darüber entscheiden, was als erhaltungs- und wiederherstellungswürdig gilt. Beispiele sind in Deutschland Heidelandschaften, die erst infolge ökonomisch motivierter großflächiger Zerstörungen entstanden sind. Um die charakteristischen Züge dieser Landschaft zu erhalten, muss diese gegen ihre eigenen »natürlichen« Entwicklungstendenzen abgeschirmt und regelmäßig beweidet werden.

In der deutschsprachigen Ethik findet sich ein Versuch, der Natürlichkeit nicht nur im Bereich des Natur- und Tierschutzes, sondern auch im Bereich der Biomedizin und der Lebensführung einen intrinsischen Wert zuzusprechen, zum ersten Mal in der – methodisch als rekonstruktive Ethik angelegten – *Konkreten Ethik* von Ludwig Siep (2004; vgl. dazu Vieth u. a. 2008). Siep versteht dabei Natürlichkeit nicht nur als intrinsischen – von allen anderen Werten unabhängigen –, sondern auch als objektiven – in seiner Geltung von menschlichen Wertschätzungen unabhängigen – Wert. Durch die Verbindung mit einem ethischen Objektivismus nähert sich diese Konzeption metaphysischen und theologischen Ethikkonzeptionen an, die den Wert der Natürlichkeit in der Übereinstimmung mit den der Natur innewohnenden Zwecken oder den Absichten eines personal gedachten Schöpfers sieht. Der Unwertgehalt des Künstlichen (relativ zum Natürlichen) wird dabei in der Regel in der Eigenmächtigkeit gesehen, mit der sich der Mensch über die in den Naturdingen liegende »Bestimmung« hinwegsetzt und, statt die Natur »walten« zu lassen, sie in die ihm genehme Richtung umlenkt. Ein Extrembeispiel sind in dieser Hinsicht bestimmte orthodox calvinistische Gruppierungen in den Niederlanden, die selbst noch die Impfung mit der Begründung ablehnen, sie sei respektlos gegenüber den Zielen Gottes, der bestimmte Kinder für eine Infektionskrankheit vorgesehen hat. Nicht viel weniger extrem ist die Verdammung »künstlicher« Methoden der Geburtenkontrolle durch die Katholische Kirche vor allem angesichts der durch das ungehemmte Bevölkerungswachstum sowie die Ausbreitung von AIDS heraufbeschworenen Weltprobleme.

Spielarten von Natürlichkeits-Skeptizismus

Metaphysische und theologische Begründungen eines Werts von Natürlichkeit sind allerdings nicht zwangsläufig dem Vorwurf ausgesetzt, einen »naturalistischen Fehlschluss« im Sinne G. E. Moores (1996, 79 ff.) zu begehen. Ein naturalistischer Fehlschluss liegt nur dann vor, wenn die rein deduktive Ableitbarkeit einer Wert- oder Normaussage aus rein beschreibenden Voraussetzungen behauptet wird, was bei metaphysischen Ethiken in der Regel ebenso wenig der Fall ist wie bei empirisch-naturalistischen Ethiken wie dem Sozialdarwinismus oder der evolutionären Ethik (vgl. Birnbacher 2006a, 156 ff.). Beide Male wird der Wert des Natürlichen nicht deduziert, sondern postuliert. Zu Recht umstritten ist jedoch die Plausibilität eines solchen Postulats. Umstritten ist einmal, ob sich etwas Unpersönlichem wie der Natur überhaupt Zwecke zuschreiben lassen, und ebenso, mit welchem Recht diese, falls es sie gibt, angesichts der destruktiven Potenziale der Natur Verbindlichkeit für den Menschen beanspruchen können. Eine theistische Begründung von Natürlichkeitswerten andererseits setzt ein ausgesprochen anthropomorphes Gottesbild voraus, das sich allenfalls als Glaubensartikel vertreten lässt.

»Natürlichkeits-Skeptiker« akzeptieren Natürlichkeit weder als intrinsischen Wert noch die Erhaltung oder Wiederherstellung von Natürlichkeit als *prima facie* oder absolut bestehende Verpflichtung, bestreiten allerdings nicht, dass die Dimension natürlich/künstlich *indirekt* normativ relevant sein kann, insbesondere in zwei Fällen: (1) wenn die Dimension natürlich/künstlich mit anderen, normativ bedeutsamen Dimensionen korreliert, so dass die Skala natürlich/künstlich als Indikator für direkt relevante Gesichtspunkte, etwa für die Risikoträchtigkeit oder Abschätzbarkeit der Risiken dienen kann (vgl. Rolston 1997); (2) wenn Präferenzen für das Natürliche vorgängig zu moralischen Normen bestehen und die jeweils leitenden moralischen Normen die Berücksichtigung solcher Präferenzen vorschreiben.

Im ersten Fall ergibt sich die Vorzugswürdigkeit des Natürlichen daraus, dass es in anderen Hinsichten vorzugswürdig ist, z. B. weil es risikofreier, berechenbarer oder gesünder ist und als »Gegengift« (Beck 1988) gegen überzogenen Aktivismus, Therapiesucht und Machbarkeitswahn dienen kann. Da das Natürliche vielfach das Bekanntere und Vertrautere ist, ist es oft zugleich das in seinen Nutzen- und Risikopotenzialen besser Abschätzbare. Wer bei

leichten Erkrankungen auf die ›natürlichen Selbstheilungskräfte‹ statt auf Pillen setzt, ist oft schlicht besser beraten. Im zweiten Fall gilt es, von ethischer Seite die verbreiteten Präferenzen für die ›natürliche‹ von zwei Alternativen zu berücksichtigen, etwa die weit verbreiteten Präferenzen für einen ›natürlichen‹, nicht übermäßig durch Technikeinsatz gestörten Tod, für eine natürliche Geburt und eine natürliche Zeugung, aber auch für Natururlaub und gentechnikfreie Ernährung. Viele Ethiken gebieten, dass diese Präferenzen nicht nur zu respektieren sind, sondern dass ihnen – je nach ihrer Intensität und Dauerhaftigkeit – auch Raum und Gelegenheit zur Betätigung zu geben ist, soweit dies die Rechte anderer nicht unangemessen beschränkt. Die ›Natürlichkeits-Skeptiker‹ lehnen es allerdings in der Regel ab, diese Präferenzen ihrerseits an einem übergeordneten Maßstab zu bewerten und die Präferenz für die jeweils ›künstliche‹ Alternative abzuwerten oder ihre Ausübung zu verbieten. Dies wäre aus ihrer Sicht nur vertretbar, wenn sich Natürlichkeit als eigenständiges Prinzip begründen ließe.

Literatur

- Beck, Ulrich: Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Frankfurt a. M. 1988.
- Birnbacher, Dieter: Natürlichkeit. Berlin/New York 2006.
- : »Natur« als Maßstab menschlichen Handelns« [1991].
- In: Ders.: Bioethik zwischen Natur und Interesse. Frankfurt a. M. 2006a, 145–165.
- Elliot, Robert: Faking Nature. The Ethics of Environmental Restoration. London 1997.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilkraft [1790]. In: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. 5. Berlin/New York 1968, 165–486.
- Meyer-Abich, Klaus Michael: Praktische Naturphilosophie. München 1997.
- Mill, John Stuart: Natur [1874]. In: John Stuart Mill: Drei Essays über Religion. Stuttgart 1984, 9–62.
- Moore, George E.: Principia Ethica [1903]. Erweiterte Ausgabe. Stuttgart 1996.
- President's Council on Bioethics: Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. Washington D.C. 2003.
- Rolston, Holmes: »Können und sollen wir der Natur folgen?«. In: Dieter Birnbacher (Hg.): Ökophilosophie. Stuttgart 1997, 242–285.
- Schramme, Thomas: »Natürlichkeit als Wert«. In: Analyse und Kritik 24 (2002), 249–271.
- Siep, Ludwig: Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik. Frankfurt a. M. 2004.
- Sitter-Liver, Beat: »Plädoyer für das Naturrechtsdenken: Zur Anerkennung von Eigenrechten der Natur«. In: Ders.: Der Einspruch der Geisteswissenschaften. Ausgewählte Schriften. Freiburg, Schweiz 2002, 323–384.
- Taylor, Paul W.: Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton, N.J. 1986.
- Vieth, Andreas /Christoph Halbig/Angela Kallhoff (Hg.): Ethik und die Möglichkeit einer guten Welt. Berlin/New York 2008.

Dieter Birnbacher

IV. Die Bereichsethiken

1. Politische Ethik

Politische Ethik als Bereichsethik?

Die Bezeichnung ›Politische Ethik‹ lässt in Analogie zu Technikethik oder Medizinethik zunächst an eine spezifische Bereichsethik denken (vgl. Nida-Rümelin 2005). Entsprechend wäre die Aufgabe dieser Bereichsethik eine moralische Reflexion des politischen Systems, seiner institutionellen Strukturen sowie des politischen Handelns. Doch so eindeutig lässt sich das Verhältnis von Ethik bzw. Moral und Politik nicht bestimmen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass es sich bei dem Bereich des Politischen (ob nun im nationalen oder im internationalen bzw. globalen Kontext) selbst um eine normative – also von Normen, Wertorientierungen etc. geprägte – Sphäre handelt, die der Moral weder eindeutig über- noch eindeutig untergeordnet ist. Die Normativität der Moral und die der Politik scheinen vielmehr in einem Spannungsverhältnis zu stehen, das sowohl Überschneidungen als auch Differenzen umfasst, und das seit den gemeinsamen Anfängen von Politischer und Moralphilosophie in der griechischen Antike immer wieder neu verhandelt worden ist: Von Platon und Aristoteles über Machiavelli, Hobbes, Kant, Hegel und Marx bis zu Weber, Schmitt und Rawls sind dabei immer wieder Extrempositionen vertreten, aber auch Vermittlungsversuche unternommen worden (vgl. etwa die in Cahn 2011 versammelten Texte).

Die Reflexion und Bewertung politischer Institutionen und politischen Handelns mit Bezug auf (zumindest auf den ersten Blick) moralische Normen – etwa der Gerechtigkeit oder der Menschenrechte – kann als eine erste Dimension dieses Spannungsverhältnisses verstanden werden, aber nicht als die einzige (zur Bandbreite der entsprechenden Fragen vgl. Bayertz 1996; Fischer 2006). Es kommen noch mindestens zwei weitere hinzu, die das Bild verkomplizieren und eine bloße Anwendung von moralischen Normen auf den Bereich der Politik als zu einfache Bestimmung der Politischen Ethik erscheinen lassen. Moral und Ethik können nämlich selbst insofern als politisch verstanden werden, als moralische Aussagen in politischer Absicht getätigt

werden oder eine politische Funktion erfüllen (vgl. etwa die Debatte in Dewey/Kautsky/Trotsky 2001). In Form der »Moralkeule«, der ebenfalls traditionsreichen Praxis, bestimmten Gruppen die moralische Integrität oder gleich jede Moralfähigkeit abzusprechen, oder der Ablenkung von systemischen Ursachen sozialen Leids, kann die Moral ein Mittel der politischen Disziplinierung, Exklusion und Legitimation sein. In all diesen Fällen bedarf es einer politischen Kritik der Moral und der Verteidigung gegen eine Kolonialisierung durch nur scheinbar neutrale Moralvorstellungen.

Eine dritte und vielleicht die zentrale Dimension besteht darin, dass Moral und Ethik selbst Teil der Politik sind. Sie stehen nicht jenseits und über der Politik und sie werden auch nicht bloß für politische Zwecke instrumentalisiert. Vielmehr stellen sie eine bestimmte Form des (bzw. einen wesentlichen Aspekt allen) politischen Denkens und Handelns dar (aus zwei sehr unterschiedlichen Perspektiven vgl. Skinner 2002, Kap. 8; Deitelhoff 2006). Dies tritt dann besonders deutlich hervor, wenn Akteure ihre politischen Entscheidungen an moralischen Gesichtspunkten orientieren oder andere Akteure durch moralische Argumente von ihrem Standpunkt zu überzeugen versuchen. Gleichzeitig können Akteure auch aufgrund ihrer moralischen Haltung zu strategischem Handeln im politischen Raum gezwungen werden. Um moralisch gerechtfertigten Positionen politische Kraft zu verleihen, müssen sie häufig mithilfe politischer Maßnahmen gegen politische Widerstände durchgesetzt werden. Aber diese politischen Überlegungen sind der moralischen Deliberation ebenso wenig äußerlich wie die moralischen Normen der politischen Praxis von außen auferlegt sind.

Die verschiedenen Aspekte des Spannungsverhältnisses von Politik und Moral lassen sich anhand einiger Beispiele besser veranschaulichen als abstrakt darstellen. Nicht zuletzt lässt sich auf diese Weise die Gefahr einer entweder idealistischen oder realistischen Auflösung dieses Spannungsverhältnisses vermeiden, denn in der Praxis bilden (anders als auch große Teile der Politikwissenschaft annehmen) weder die politische noch die moralische Normativität vollständig kohärente und voneinander klar abgrenzbare Systeme (vgl. etwa Coady 2008).

Schmutzige Hände

Die Frage, ob es im Bereich der Politik manchmal richtig bzw. gefordert ist, das scheinbar moralisch Falsche zu tun, indem man etwa lügt oder gar foltert, um katastrophale Konsequenzen – etwa einen Terroranschlag – abzuwenden, wirft das sogenannte Problem der schmutzigen Hände auf (vgl. Kis 2008; Primoratz 2007; s. Kap. IV.4). In solchen Situationen sehen sich die betroffenen Akteure durch ›extreme‹ Umstände dazu genötigt, von ihnen unter ›normalen‹ Umständen als gültig akzeptierte Werte oder Prinzipien außer Kraft zu setzen bzw. zu verraten, indem sie ein Übel in Kauf nehmen oder herbeiführen, um ein größeres öffentliches Übel zu vermeiden oder zu verhindern. Damit erscheint die Normverletzung selbst als – mit Blick auf die Konsequenzen – rechtfertigbar oder zumindest entschuldbar.

Beim Problem der schmutzigen Hände handelt es sich um ein paradigmatisches Beispiel für das oben angesprochene Spannungsverhältnis, weil jene Positionen, die dieses Spannungsverhältnis leugnen, auch das Problem leugnen müssen (vgl. Coady 2008). Vertritt man einen absoluten Vorrang der deontologischen Moral vor allen politischen Erwägungen, so ist es schlichtweg verboten, sich im gemeinten Sinn die Hände schmutzig zu machen, ganz unabhängig von den Folgen. Geht man hingegen von einer vollständigen Entkopplung der Politik von der Moral aus, so erscheinen moralische Erwägungen für die politische Folgenkalkulation schlicht irrelevant. Moralismus und Realismus verfehlen beide das Spannungsverhältnis von Politik und Moral, indem sie versuchen, es in eine der beiden Richtungen aufzulösen – damit landen sie zugleich bei einem falschen Verständnis von Politik und Moral. Weder ist Politik ein moralfreier Raum, in dem politische Akteure ihre nicht-moralischen Ziele im Kampf um Machtpositionen durchzusetzen versuchen, noch kann man Moral als neutralen Rahmen verstehen, der politischem Handeln strikte und eindeutige Grenzen zieht. Auch wenn man die Realität des Phänomens der ›schmutzigen Hände‹ zugesteht, sprechen jedoch gute – moralische und politische – Gründe für einen vorsichtigen Umgang mit dieser Kategorie, da sie sich besonders gut zur politischen Instrumentalisierung und zur moralischen Exkulpation eignet, wie etwa die Debatte um Folter in (meist extrem konstruierten) Szenarien der ›tickenden Bombe‹ (›Rettungsfolter‹) gezeigt hat (vgl. Beestmüller/Brunkhorst 2006).

Angesichts dieser Problemlage kann es zu den

Aufgaben politischen Handelns gerechnet werden, die institutionellen Bedingungen so zu verändern, dass Situationen, in denen sich politische Akteure die Hände schmutzig machen (müssen oder zu müssen meinen), weniger häufig entstehen. Selbst wenn man die situativ bedingte Unvermeidbarkeit ›schmutziger Hände‹ (nicht nur in der Politik) prinzipiell zugesteht, sollte man demnach an hohen moralischen Ansprüchen gerade im Bereich der Politik festhalten. Da es uns daran erinnert, dass moralisches Handeln immer unter sozialen und politischen Bedingungen stattfindet, ist das Problem der ›schmutzigen Hände‹ damit letztlich nicht nur ein moralisches, sondern auch ein soziales und politisches Problem.

Ziviler Ungehorsam

Haben Bürgerinnen und Bürger in demokratischen Rechtsstaaten eine unbedingte Pflicht zum Rechtsgehorsam oder kommt ihnen unter bestimmten Umständen ein Recht oder gar eine Pflicht zum Ungehorsam zu? Heute wird meist davon ausgegangen, dass die Gehorsamspflicht gegenüber der staatlichen Autorität nicht absolut, sondern bedingt ist, und dass sich die entsprechenden Bedingungen zum Teil aus substantiellen moralischen Normen – etwa der Gerechtigkeit, den Menschenrechten etc. – und zum Teil aus politischen Verfahrensnormen – etwa der Demokratie, der Gewaltenteilung etc. – ergeben (als Überblick vgl. Bedau 1991). Ziviler Ungehorsam als absichtlich rechtswidriges und prinzipienbasiertes kollektives Protesthandeln, mit dem das politische Ziel verfolgt wird, bestimmte Gesetze, Maßnahmen oder Institutionen zu verändern (bzw., insofern sie die entsprechenden normativen Standards erfüllen, zu erhalten), steht damit von vornherein im Spannungsfeld von Moral und Politik, und zwar sowohl was seine Definition als auch was seine Rechtfertigung und Rolle in demokratischen Gemeinwesen angeht.

Wenn es eine prima facie-Pflicht zum Rechtsgehorsam gibt, dann bedarf ziviler Ungehorsam der Rechtfertigung. Generell verweisen liberale Theorien (Rawls 1975, § 57; Dworkin 1985, Kap. 4) dabei vor allem auf moralphilosophisch begründete Prinzipien der Gerechtigkeit und individuelle Rechte, deren systematische Verletzung unter gewissen Umständen den selektiven Gesetzesbruch rechtfertigen kann, republikanische Theorien (Arendt 1986; Young 2001) eher auf gravierende Demokratiedefizite, die sich aus sozioökonomischen Ungleichheiten

oder prozeduralen und institutionellen Einschränkungen der Partizipationschancen der Bürger ergeben und daher nicht über rechtskonforme politische Kanäle adressierbar sind. Gegen die verbreitete ›Gesetz ist Gesetz‹-Mentalität, die den Staat zu einer Art Selbstzweck erklärt, bestehen beide allerdings auf der prinzipiellen Rechtfertigbarkeit und der für den Abbau von Gerechtigkeits- und Demokratiedefiziten zentralen Rolle zivilen Ungehorsams auch unter demokratischen Bedingungen. Weit davon entfernt, einfach eine einseitige und eigeninteressierte Aufkündigung des Rechtsfriedens oder eine unzulässige moralistische Erpressung der Politik darzustellen, erscheint ziviler Ungehorsam aus dieser Perspektive als notwendiges Instrument der Selbstkorrektur jeder demokratischen Gesellschaft, die das Spannungsverhältnis von Politik und Moral zwar stets von neuem vermitteln, aber eben nie ganz auflösen kann.

Verantwortungszuweisung

Moralische Akteure werden auf unterschiedliche Weisen verantwortlich (s. Kap. III.8). Sie übernehmen entweder freiwillig Verantwortung, sie fällt ihm automatisch zu oder wird auf legitime Weise zugewiesen (Baier 1972). In allen drei Fällen zeigt sich das spannungsvolle Verhältnis von Moral und Politik.

Stets lässt sich danach fragen, ob politische Akteure ihrer moralisch begründeten Verantwortung gerecht werden. Beispielsweise kann sich ein Politiker im Bundestag nicht darauf zurückziehen, dass er für schwierige Entscheidungen in medizinethischen Fragen nicht verantwortlich sein will. Diese Verantwortung übernimmt er nicht in jedem Einzelfall immer wieder freiwillig, sondern sie fällt ihm als Mandatsträger automatisch zu, wie bereits Max Weber argumentiert hat (Weber 1988). Ebenso können Bürger ihre Sozialabgaben nicht mit dem Argument in Frage oder gleich ganz einstellen, dass Wohltätigkeit freiwillig und nicht aufgezwungen sein sollte. In einem demokratischen Wohlfahrtsstaat ist den Bürgern diese Verantwortung in legitimen Prozessen zugewiesen, und Steuern sind daher unmittelbar verpflichtend (Gosepath 2004, Kap. 5). Zugleich ist es aber auch geboten, kritisch zu hinterfragen, wann die moralische Zuweisung von Verantwortung im politischen Raum tatsächlich gerechtfertigt ist. So wird beispielsweise allzu gerne nach dem einzig Schuldigen gesucht, wenn etwas falsch gelaufen ist, auf dem die gesamte Verantwortung abgeladen wer-

den kann. Manchmal geschieht das, um der moralischen Empörung der Betroffenen oder Beobachter Ausdruck zu verleihen. Entrüstete Moralisten rufen nach einem Schuldigen und ihnen wird irgendein Sündenbock präsentiert. Aber manchmal ist niemand verantwortlich, außer vielleicht ein unvorhersehbarer Zufall. Dann muss der nach einem Sündenbock rufende Moralismus als politisch unrealistisch kritisiert werden. Oft dienen Sündenböcke aber auch als Bauernopfer, um von den wahrhaft Verantwortlichen abzulenken. Dann muss dieser Moralismus als politisch naiv kritisiert werden (Nagel 2008).

Vor allem aber zeigt sich bei der Zuweisung von Verantwortung deutlich, dass Moral selbst Teil der Politik ist. In vielen Fällen von Unrecht übernimmt niemand freiwillig Verantwortung oder zumindest nicht in ausreichendem Maße und sie fällt auch niemandem automatisch zu. Die Moral und ihre Prinzipien sagen uns insbesondere in komplexen Umwelten manchmal nicht viel dazu, wer Wiedergutmachung für vergangenes Unrecht leisten oder zukünftiges Unrecht verhindern muss. Dennoch bedarf es verantwortlicher Akteure, die sich dieser Aufgaben annehmen. Dann muss eine entsprechende Verantwortung geeigneten Akteuren politisch zugewiesen werden. Doch diese politische Zuweisung von Verantwortung geschieht nicht völlig beliebig, sondern hat sich selbst an guten Gründen zu orientieren. Diese Gründe lassen sich wiederum moralisch bewerten und kritisieren. Beispielsweise müssen Kriterien der Effizienz, der Belastung, der Nähe und der Zuständigkeit gegeneinander abgewogen werden. Die angemessene Zuweisung von Verantwortung im politischen Raum geschieht also auf Grundlage moralischer Argumente und in moralisch legitimierten Prozessen (Young 2011). Moral, so zeigt sich hier ein weiteres Mal, ist integraler Bestandteil des politischen Geschehens.

Literatur

- Arendt, Hannah: »Ziviler Ungehorsam«. In: Dies.: *Zur Zeit*. Hamburg 1986, 119–160 (engl. 1970).
- Baier, Kurt: »Guilt and Responsibility«. In: Peter French (Hg.): *Individual and Collective Responsibility*. Cambridge 1972, 35–62.
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Politik und Ethik*. Stuttgart 1996.
- Bedau, Hugo A. (Hg.): *Civil Disobedience in Focus*. London 1991.
- Beestermöller, Gerhard/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Rückkehr der Folter*. München 2006.
- Cahn, Steven M. (Hg.): *Classics of Political and Moral Philosophy*. Oxford 2011.
- Coady, C.A.J.: *Messy Morality*. Oxford 2008.

- Deitelhoff, Nicole: *Überzeugung in der Politik*. Frankfurt a. M. 2006.
- Dewey, John/Kautsky, Karl/Trotsky, Leo: *Politik und Moral*. Lüneburg 2001 (dt./russ./engl. 1919/1920/1938).
- Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass. 1985.
- Fischer, Peter: *Politische Ethik*. München 2006.
- Gosepath, Stefan: *Gleiche Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 2004.
- Kis, János: *Politics as a Moral Problem*. Budapest 2008.
- Nagel, Thomas: *Letzte Fragen*. Hamburg 2008.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik*. Stuttgart 2005.
- Primoratz, Igor (Hg.): *Politics and Morality*. New York 2007.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1975 (engl. 1971).
- Skinner, Quentin: *Visions of Politics*, Bd. I: *Regarding Method*. Cambridge 2002.
- Weber, Max: »Politik als Beruf«. In: Ders.: *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen 1988, 505–560.
- Young, Iris M.: »Activist Challenges to Deliberative Democracy«. In: *Political Theory* 29/5 (2001), 670–690.
- : *Responsibility for Justice*. Oxford 2011.

Robin Celikates und Christian Neuhäuser

2. Rechtsethik

Die Differenz zwischen Recht und Moral

Wir konstatieren gegenwärtig eine Differenz zwischen Recht und Moral, wie sie für Sokrates noch undenkbar gewesen wäre, denn für ihn waren individuelle Tugend und gemeinschaftliches Recht identisch und ein Verstoß gegen das Recht war zugleich ein Verstoß gegen moralische Regeln (vgl. Platon: *Kriton* 53 c). Zunächst also eine Einheit bildend, können wir im Verlauf der Geschichte ein immer weiter gehendes Auseinandertreten von Moral und Recht beobachten: »Am Beginn der Entwicklung [des Rechts] bildet es eine kaum zu trennende Einheit mit Religion, Moral und Sitte. [...] Seit Christian Thomasius und Immanuel Kant ist die Moral begrifflich vom Recht geschieden, ohne daß man beide letztlich trennen kann« (Wesel 1997, 46).

Folgende vier Unterschiede sind hervorzuheben: (1) Der für den Absolutismus und den Nationalstaat charakteristische und bereits von Thomas Hobbes und Christian Thomasius angenommene Unterschied zwischen Recht und Moral bestätigt Kant in der *Einleitung zur Tugendlehre*. Ihm zufolge ist das moralische Gesetz ein Gesetz für den Menschen, das einen *inneren* Zwang ausübt. Es war durchaus im emanzipatorischen Sinne gemeint, dass der Mensch von *äußeren* Zwängen frei sein solle. Der *innere* Gerichtshof wird später in der *Tugendlehre* als Gewissen bezeichnet (vgl. A 100). Das Recht hingegen zwingt den Menschen *äußerlich* (vgl. A 28). Darum könne Recht immer nur im Zusammenhang mit der staatlichen Zwangsgewalt existieren. (2) Das jeweilige Zustandekommen unterscheidet ebenfalls rechtliche Normen von moralischen Regeln: Der Gesetzgeber beschließt die Rechtsnormen. Für moralische Regeln ist ein solches Verfahren unvorstellbar. (3) Eine weitere Differenz: Rechtsnormen werden von einem bestimmten Zeitpunkt an in Geltung gesetzt – etwa »ab der Veröffentlichung im Bundesgesetzblatt«. Ein solches In-Geltung-Setzen ist für moralische Regeln ebenfalls undenkbar. (4) Schließlich gilt im Recht ein klar geregelter Vorrang des Bundesrechts vor dem Landesrecht; außerdem heben Entscheidungen höherer Instanzen vorinstanzliche auf; weiterhin hat im Falle der formellen Subsidiarität eine Norm Vorrang vor einer anderen. Im Bereich des Moralischen hingegen muss man bei einer Pflichtenkollision bzw. in einer Dilemmasituation selbst entscheiden, welche moralischen Regeln höher einzustufen sind.

Das Verhältnis von Recht und Moral bildet das Zentrum der Überlegungen in Ronald Dworkins Rechtsphilosophie. Ausgangspunkt war ein Erlebnis, das er in seinem Buch *Justice in Robes* (2006) wiedergibt und das von Habermas so interpretiert wird: »Zu seiner Zeit als Richter am Supreme Court nahm Holmes auf seinem Weg zum Gerichtshof den jungen Learned Hand – der später Dworkins Lehrer wurde – in seinem Wagen mit. Hand stieg, an seinem Fahrtziel angelangt, aus, winkte und rief munter hinter dem weiterfahrenden Auto her: ›Sorgen Sie für Gerechtigkeit, Richter Holmes.‹ Holmes ließ den Fahrer den Wagen stoppen und zum überraschten Hand zurückkehren, um sich mit den Worten aus dem Fenster zu lehnen: ›That's not my job.‹ Anschließend kehrte der Wagen wieder um und beförderte Holmes zu seiner Arbeit, die angeblich nicht darin bestand, für Gerechtigkeit zu sorgen.‹ Dworkin will mit dieser Geschichte eine Frage veranschaulichen, die ihn ein Leben lang beschäftigt: Welchen Einfluss dürfen, ja sollen und müssen die moralischen Überzeugungen eines Richters auf dessen Rechtsprechung haben« (Habermas 2008, 66). Nach dem oben Gesagten, wonach Recht und Moral zwei verschiedene Universen sind, haben sie wohl keinen Einfluss. Dennoch besteht das Recht nicht ohne Verbindung zur Moral, wie Wesel im Eingangszitat konstatiert. Der kategorische Rechtsimperativ Kants verpflichtet das Recht auf die Moral: »Das Recht ist [...] der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« (*Einleitung in die Rechtslehre*, AB 33). Das Gesetz der Freiheit ist bei Kant der kategorische Imperativ, ein moralisches Prinzip also, das rechtlichen Regulierungen zugrunde liegen soll. Für die anglo-amerikanische Rechtstradition ist, wie für die christlich-jüdische (vgl. Höffe 1996, 26), seit eh und je das positive Recht lediglich eine Kodifizierung des moralischen Naturrechts (vgl. auch Habermas 1971, 92).

Der Zusammenhang von Recht und Moral in unserer Rechtspraxis

Gustav Radbruch hat 1946 unter dem stark nachwirkenden Eindruck der nationalsozialistischen Rechtsprechung und der daraus zu ziehenden rechtlichen Konsequenzen gesagt, dass das positive Recht zu weichen habe, wenn es in einem unerträglichen Verhältnis zur Gerechtigkeit stünde (Radbruch 1999,

216). Die Frage soll in erster Näherung an folgender Problematik erörtert werden, die die Gerichte zunächst in außerordentlichen Schwierigkeiten gebracht hat.

Im deutschen Strafrecht gilt der Grundsatz, dass menschliches Leben nicht quantifiziert und gegeneinander aufgerechnet werden darf; man darf nicht einen Menschen töten, um mehrere andere zu retten. Ein in der Antike durch Karneades von Kyrene konstruierter Fall, der von Kant in der *Einleitung in die Rechtslehre* aufgegriffen wurde, stellt an die Rechtskundigen die Frage, ob man denjenigen zum Tode verurteilen müsse, »der im Schiffbruche, mit einem andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstieße, um sich selbst zu retten« (AB 41). Zweifelloos hat der Täter ein Leben, sein eigenes, höher bewertet, was im Strafrecht nicht erlaubt ist. Doch der Strafrichter würde dem Täter entschuldigenden Notstand (§ 35 StGB) zuerkennen und ihn nicht bestrafen, denn die Angst, die jemand in dieser Situation hat, macht ihn schuldunfähig.

Komplizierter sind indes die Fälle, in denen eine rechtliche Verurteilung erfolgen müsste, weil strafausschließende rechtfertigende oder entschuldigende Normen wie die §§ 34 und 35 StGB nicht zum Zuge kommen, doch die moralische Auffassung der Richter einer Verurteilung entgegensteht. In solchen Fällen haben Juristen zu einer Hilfskonstruktion gegriffen, um Recht und Moral miteinander kompatibel machen zu können. Es ist der in der Rechtsdogmatik umstrittene »gewohnheitsrechtlich anerkannte Rechtfertigungsgrund des ›übergesetzlichen Notstands‹« (Schönke/Schröder 1997, 558, § 34, 2). Diese Regelung war 1927 erstmals zum Zuge gekommen als ein Arzt einen Schwangerschaftsabbruch vornahm, um das nach seiner Ansicht höherwertige Rechtsgut, das Leben der Schwangeren, zu schützen (RG 61, 242).

Aber nicht nur ein rechtfertigender übergesetzlicher Notstand wurde anerkannt, sondern auch ein entschuldigender. Ein solcher kann dann angenommen werden, wenn eine rechtswidrige Tat begangen wurde, bei der kein Rechtfertigungsgrund zum Zuge kam. Anlass zur Anerkennung des übergesetzlichen entschuldigenden Notstands ist z. B. folgender Sachverhalt, der sich während der Nazizeit zutrug: »Einige Ärzte in Anstalten für geistig behinderte Menschen hatten das Leben von einigen Anvertrauten preisgegeben, um nicht durch willfähige Kollegen ersetzt zu werden, die alle Menschen zur Tötung preisgegeben hätten« (Jakobs 1991, 588, Abschn. 20,

Rdn. 39). Die Moralauffassung der Richter sträubte sich dagegen, diese Ärzte zu verurteilen. Auf solche Fälle fand nach dem Krieg der übergesetzliche entschuldigende Notstand Anwendung, und zwar bisher ausschließlich für solche Fälle. Moralische Überlegungen wurden damit für die Rechtsentscheidungen maßgeblich.

Es kommt bei gerichtlichen Entscheidungen immer wieder zu Konflikten zwischen Recht und Moral. Der Frankfurter Polizeivizepräsidenten Wolfgang Daschner hatte einen Kommissar angewiesen, dem Angeklagten Gäfen Folter anzudrohen, damit er den Aufenthaltsort seines Entführungsofers preisgab. Daschner wollte dadurch das Leben des von Gäfen entführten Kindes retten. Auch Daschner berief sich bei seiner Verteidigung auf den schuldausschließenden übergesetzlichen Notstand, weil zwei Rechtsgüter kollidierten. Von den Richtern wurde der übergesetzliche Notstand nicht anerkannt. Sie argumentierten, dass es auch mildere Mittel als die Folterandrohung gegeben hätte, um das Leben des entführten Kindes zu retten, z. B. die Konfrontation des Täters mit der Schwester des Opfers. Die Richter mussten Daschner verurteilen, ließen sich dabei aber dennoch von moralischen Gesichtspunkten leiten und bewerteten die Absicht, das Kind zu retten, höher als das nach der deutschen Rechtsordnung garantierte Recht eines Angeklagten. Darum urteilten die Richter mit einem Strafmaß an der untersten Grenze und verwurten Daschner mit Strafvorbehalt nach § 59 StGB mit einer Bewährungszeit von einem Jahr. Aufgrund des Fristablaufs wurde der Strafvorbehalt gegenstandslos. Wolfgang Daschner ist damit nicht vorbestraft.

Der Zusammenhang von Recht und Moral in der Rechtsphilosophie

Ronald Dworkin: Um genauer zeigen zu können, wie das Verhältnis von Recht und Moral nicht nur in der Rechtspraxis, sondern auch in der Rechtsphilosophie gedeutet wird, soll hier zunächst das Konzept von Ronald Dworkin angesehen werden, für den – wie gesagt – das Verhältnis von Recht und Moral ein zentrales Problem seiner Rechtsphilosophie ist. Er geht davon aus, dass in rechtlichen Normen Prinzipien Berücksichtigung finden. Eines dieser Prinzipien, das er anführt, und das im Urteil Riggs gegen Palmer zum Zuge gekommen ist, lautet: Niemand darf aus seinem eigenen Vergehen einen Nutzen ziehen. In dem genannten Fall hatte der Erbe Angst,

den Nachlass nicht zu erhalten, als sein Großvater eine junge Frau heiratete. Darum brachte er seinen Großvater um. Wegen des genannten, aus dem Gewohnheitsrecht stammenden Prinzips, hat der Mörder die Erbschaft nicht erhalten (vgl. Dworkin 1984, 56 f.). »Der Ursprung dieser Prinzipien als Rechtsprinzipien«, sagt Dworkin, »liegt nicht in einer bestimmten Entscheidung einer gesetzgebenden Körperschaft oder eines Gerichts, sondern in einem Sinn für Angemessenheit. [...] Der fortdauernde Einfluß der Prinzipien hängt davon ab, daß dieser Sinn für Angemessenheit aufrechterhalten wird« (ebd., 82). Die direkte Anwendung des Rechts geschieht zwar nach Rechtsregeln, richterliche Entscheidungen kommen aber aufgrund von Prinzipien zustande, die zu angemessenen und damit gerechten Entscheidungen führen. Angemessenheit, gedacht als Ergebnis praktischen Urteilens, war schon bei Aristoteles für die Möglichkeit gerechter Entscheidungen unverzichtbar. Er sprach am Ende des 14. Kapitels vom fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* von der Angemessenheit oder Billigkeit (*epieikeia*), die eine Art Gerechtigkeit sei.

Herbert Lionel Adolphus Hart: Gerechtigkeit wird als das moralische Prinzip angesehen, das dem Recht zugrunde liegt. Das aber ist nicht nur bei Dworkin der Fall, sondern auch im Rechtspositivismus, und besonders in der Theorie von Dworkins Lehrer Herbert Lionel Adolphus Hart, von dem Dworkin sich kritisch absetzte. Für Hart ist das Recht seiner Struktur nach bereits gerecht. Er sagt:

»Es läßt sich [...] nicht leugnen, daß ein wesentliches Element im Begriff der Gerechtigkeit der Grundsatz der Gleichbehandlung ist. Das ist die Gerechtigkeit in der Anwendung des Rechts, nicht die Gerechtigkeit des Rechts. So liegt schon allein im Begriff des aus allgemeinen Regeln bestehenden Rechts etwas, das uns daran hindert, das Recht so zu behandeln, als wäre es moralisch völlig neutral und ohne jeden notwendigen Berührungspunkt mit moralischen Grundsätzen« (Hart 1971, 50).

An anderer Stelle stützt Hart seine These, wenn er sagt, dass rechtliche Regeln inhaltlich mittels moralischer Prinzipien ausgedeutet werden. »Das Recht spiegelt die Moral« (Hart 1994, 204). Und umgekehrt. Jedenfalls besteht eine Wechselbeziehung. Den Verfahrensstandards ist die Gerechtigkeit inhärent. »In der bloßen Vorstellung von der Anwendung einer generellen Regel liegt der Keim der Gerechtigkeit«, sagt Hart (ebd., 206). Englische und amerikanische Juristen nennen die Verfahrensstandards »natürliche Gerechtigkeit« (ebd., 206). Auch bei uns heißt es in einem Urteil des Bundesverfas-

sungsgerichts: »Das Verfahrensrecht dient der Herbeiführung gesetzmäßiger und unter diesem Blickpunkt richtiger, aber darüber hinaus auch im Rahmen dieser Richtigkeit gerechter Entscheidungen« (zitiert nach Zöllner 2001, 15). In den Verfahrensstandards liegt nach Hart – und außerdem nach Auffassung der Bundesverfassungsrichter – die innere Sittlichkeit des Rechts (vgl. Hart 1994, 207).

Jürgen Habermas sieht den Zusammenhang von Recht und Moral gänzlich anders. Nach seiner Auffassung hat das Recht in der modernen Welt eine Entlastungsfunktion für die Moral und das in dreierlei Hinsicht. Er spricht von der kognitiven, der motivationalen und der organisatorischen Hinsicht: (1) Die kognitive Hinsicht: Der moralisch handelnde Mensch muss sich in Entscheidungssituationen selbst ein Urteil bilden. Das Recht hingegen sagt eindeutig, was verboten und erlaubt ist. Das sei die erste der drei Entlastungen, die das moderne Recht zu bieten hat. (2) Die motivationale Hinsicht: Man muss die moralische Norm nicht nur kennen, sondern auch gewillt sein, nach ihr zu handeln. Im Recht wird die Motivation durch die Strafandrohung ersetzt. (3) Die organisatorische Hinsicht: Angesichts der Armut und des Hungers in der Welt haben wir die positive moralische Pflicht, zu helfen und die Menschen vor dem sicheren Tod zu bewahren. »Die Umleitung von Nahrung und Medikamenten, Bekleidung und Infrastrukturen übersteigt bei weitem Initiative und Handlungsspielraum von Individuen« (Habermas 1992, 149). Das Recht hingegen »kann Kompetenzen festlegen und Organisationen gründen, kurz ein System von Zurechnungen herstellen, das sich nicht nur auf natürliche Rechtspersonen, sondern auf fingierte Rechtssubjekte wie Körperschaften und Anstalten bezieht« (Habermas 1992, 149).

Diese drei Entlastungen erfährt laut Habermas der moralisch geforderte Akteur durch das Recht. Nicht nur eine Komplementarität von Moral und Recht wird sichtbar, sondern die Übernahme von Funktionen der Moral durch das moderne Recht. Letzteres wird von Jürgen Habermas als erwartungsstabilisierende Ergänzung zur Moral eingeführt.

Norbert Hoerster konstruiert den Zusammenhang von Recht und Moral wieder anders und fragt, ob es eine moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam gäbe (vgl. Hoerster 1987, 129). Er bejaht diese Frage unter Bezugnahmen auf Sokrates im bereits erwähnten Dialog *Kriton*. Hoerster argumentiert so, dass der Staat die »fundamentalen Güter und Interessen (wie Leben, körperliche Integrität, Bewegungs- und Handlungsfreiheit)« des einzelnen Bürgers schütze

(ebd., 136). Darum sei im Regelfall kein Bürger »an einem Zusammenbruch staatlicher Ordnung [...] interessiert [...]«. Das heißt aber, daß er Verhaltensweisen ablehnen muß, die zu einem solchen Zusammenbruch führen. Er muß es also auch ablehnen, wenn seine Mitbürger den Respekt vor dem geltenden Recht verlören« (ebd., 137). Aus dieser interessegeleiteten Moral ergibt sich für Hoerster die moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam (vgl. ebd., 139).

Niklas Luhmann: Bei Luhmann muss man die Kenntnis seiner Systemtheorie für die Bestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Recht voraussetzen. Sein Ausgangspunkt ist die immer komplexer werdende Gesellschaft, die für die Aufrechterhaltung ihrer Funktionsfähigkeit Subsysteme ausbildet. Sie stehen für eine Art sozialer Arbeitsteilung und übernehmen abgegrenzte Aufgaben. So haben wir ein Rechtssystem, ebenso wie ein Erziehungs- und Wissenschaftssystem. Die Systeme haben bestimmte Funktionen und sind für die Erhaltung der Gesellschaft unverzichtbar. Eine Gesellschaft ohne Rechtssystem beispielsweise ist nicht vorstellbar.

Im Rechtssystem steigert sich die Zahl von zu treffenden Entscheidungen in ein unüberschaubares Maß. In der heutigen komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft bedeutet Gerechtigkeit die Gewährleistung von konsistenten Entscheidungen im Rechtssystem. Das Rechtssystem muss also in seiner Struktur so gestaltet sein, dass die Garantie gegeben ist, dass gleiche Fälle gleich und ungleiche ungleich entschieden werden. Das geschieht dadurch, dass entschieden wird, wie bereits entschieden worden ist, dass unsere Gerichte sich an Entscheidungen höherer orientieren und ein höheres Gericht, wenn eine Entscheidung eines unteren Gerichtes diesem Prinzip nicht entspricht, das Urteil kassiert.

Probleme mit dieser Konsistenzforderung als Maßstab für Gerechtigkeit ergeben sich erst bei der Gesetzgebung: »Gesetzgebung steht, da sie Recht ändert, in notwendigem Widerspruch zur Forderung konsistenten Entscheidens. Sie ermöglicht es, gleiche Fälle ungleich und ungleiche Fälle gleich zu entscheiden« (Luhmann 1993, 229). Solche Akte der Gesetzgebung sind Anlässe für eine öffentliche, politische Diskussion über Gerechtigkeit.

Das sind beispielgebend fünf verschiedene Auffassungen zum Zusammenhang von Recht und Moral, die in der Rechtsphilosophie diskutiert werden: (1) Das Recht ruht auf moralischen Prinzipien, wie dem der Angemessenheit (Dworkin), (2) dem Verfahrensrecht ist die Gerechtigkeit inhärent (Hart),

(3) das Recht bietet Entlastungsfunktionen für die Moral (Habermas), (4) gibt es eine moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam (Hoerster), und (5) ist die Gerechtigkeit nichts anderes als »die Konsistenz des Entscheidens« (Luhmann 1993, 227).

Literatur

- Dworkin, Ronald: Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt a. M. 1984 (engl. 1978).
 – : Justice in Robes. Cambridge, Mass. 2006
 Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis. Vierte durchgesehene, erweiterte und neu eingeleitete Auflage. Frankfurt a. M. 1971.
 – : Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M. 1992.
 – : Ach, Europa. Frankfurt a. M. 2008.
 Hart, Herbert Lionel Adolphus: Recht und Moral. Drei Aufsätze, aus dem Englischen übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Norbert Hoerster. Göttingen 1971.
 – : The Concept of Law. Hg. von Peter Cane, Tony Honore/Jane Stapleton. New York 1994.
 Hoerster, Norbert: »Die moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam«. In: Ders. (Hg.): Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie. Stuttgart 1987, 129–141.
 Höffe, Otfried: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt a. M. 1996.
 Jakobs, Günther: Strafrecht, Allgemeiner Teil. Die Grundlagen und die Zurechnungslehre. Berlin/New York 1991.
 Luhmann, Niklas: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1993.
 Radbruch, Gustav: Rechtsphilosophie. Studienausgabe. Hg. von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson. Heidelberg 1999.
 Schönke, Adolf/Schröder, Horst: Strafgesetzbuch – Kommentar. München 1997.
 Wesel, Uwe: Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht. München 1997.
 Zöllner, Richard: Zivilprozessordnung mit Gerichtsverfassungsgesetz und den Einführungsgesetzen, mit Internationalem Zivilprozessrecht, Kostenanmerkungen – Kommentar. Köln 2001.

Detlef Horster

3. Wirtschaftsethik

In der als wissenschaftliche Disziplin noch recht jungen Wirtschaftsethik geht es um das Verhältnis von Wirtschaft und Moral. Jemand kann – so die Grundannahme – wirtschaftlich handeln, ohne moralisch zu handeln und jemand kann moralisch handeln, ohne wirtschaftlich zu handeln. In den meisten wirtschaftsethischen Ansätzen wird der Moral ein normativer Vorrang vor der Wirtschaft eingeräumt. Wirtschaftliches Handeln wäre demnach nur dann legitim, wenn es sich innerhalb der Grenzen der Moral bewegt. Dies lässt zumindest offen, ob die Moral der Wirtschaft nur bestimmte Handlungsweisen verbietet oder auch bestimmte Handlungsweisen vorschreibt. Klar ist jedoch, dass es darum geht, wirtschaftliches Handeln in moralisches Handeln einzubetten. Alles Handeln soll demnach moralisch sein, muss aber nicht unbedingt wirtschaftlich sein. Der Umgang mit Freunden oder der Familie beispielsweise unterliegt nicht den Anforderungen der Wirtschaftlichkeit.

Innerhalb der Wirtschaftswissenschaften ist manchmal davon die Rede, dass es gar nicht um wirtschaftliches Handeln geht, sondern um wirtschaftliche Strukturen und Systeme (Priddat 2002). Diese Annahme befreit jedoch nicht, wie bisweilen angenommen, von moralischen Erwägungen, denn aus einer wirtschaftsethischen Perspektive müssen diese Strukturen und Systeme als Produkte absichtlichen Handelns aufgefasst werden. Wirtschaftliche Strukturen und Systeme lassen sich dann so beschreiben, dass sie einerseits Zwänge produzieren, die den Spielraum für moralisches Handeln einschränken. Andererseits lassen sich diese Strukturen und Systeme durch Handlungen verändern, die ihrerseits moralisch zu bewerten sind. Auch in Bezug auf wirtschaftsethischer Sicht also ein Vorrang der Moral vor der wirtschaftlichen Rationalität behaupten.

Es gibt allerdings eine in den Wirtschaftswissenschaften prominente Position, die der Wirtschaft bzw. der ökonomischen Rationalität einen Vorrang vor der Moral einräumt. Dabei handelt es sich um die sogenannte ökonomische Ethik bzw. normative Ökonomik (Homann/Blome-Drees 1992; Homann/Lütge 2004; Suchanek 2001; Pies 1993). Der erste Grundgedanke dieser Position besteht in der Annahme des *homo oeconomicus*, also der Idee, dass jeder Mensch notwendigerweise seinen Nutzen maximieren muss. In einem zweiten Schritt wird diese

Nutzenmaximierung als wirtschaftlicher Egoismus interpretiert. Aus diesen vorausgesetzten Annahmen folgt, dass Moral nur innerhalb der Grenzen des wirtschaftlichen Handelns gedacht werden kann. Ökonomische Rationalität wird so geradezu zum ersten Prinzip der Ethik. Dies gilt nicht nur für individuelles Handeln innerhalb ökonomischer Strukturen, sondern auch für die Konstruktion der Wirtschaftsordnung selbst. Diese Position besitzt eine gewisse Nähe zu marktlibertären Positionen und besonders solchen utilitaristischer Prägung.

Allerdings beruhen ihre Grundannahmen nicht auf moralphilosophischen Überlegungen, sondern auf sehr allgemeinen und kaum begründeten Thesen zur Natur des Menschen als *homo oeconomicus*. Dies steht im Widerspruch zu zeitgenössischen Überlegungen in der Handlungstheorie, der es darum geht, Menschen als freie Akteure zu verstehen, die nicht unbedingt egoistisch handeln müssen. Insgesamt steht eine moralphilosophische Auseinandersetzung mit und Einschätzung der ökonomischen Ethik noch aus. Da bei dieser Position außerdem ungeklärt ist, ob es sich um eine spezifische Position innerhalb der Wirtschaftsethik, vielleicht eine Unterart des moralischen Egoismus oder eine Ablehnung aller Wirtschaftsethik, handelt, werden sich die folgenden Abschnitte auf eindeutig wirtschaftsethische Positionen konzentrieren.

Grundpositionen der Wirtschaftsethik

Im deutschsprachigen Raum haben sich neben der bereits erwähnten ökonomischen Ethik vor allem drei Grundpositionen der Wirtschaftsethik etabliert: die integrative Wirtschaftsethik von Peter Ulrich, die Governanceethik von Joseph Wieland und die angewandte Wirtschaftsethik von Horst Steinmann und Albert Löhr.

Die Grundthese der integrativen Wirtschaftsethik von Ulrich besteht darin, dass sich moralische und ökonomische Rationalität zu einer vernünftigen Einheit verbinden lassen, aus der sich ein ganz neues Wirtschaftssystem begründen lässt. Dieses neue Wirtschaftssystem funktioniert dann nicht mehr so, dass innerhalb gesetzter Grenzen, beispielsweise einer rechtlichen Rahmenordnung moralfrei gewirtschaftet werden kann, wie es in der liberalen oder sozialen Marktwirtschaft gedacht ist. Vielmehr ist dieses neue Wirtschaftssystem so beschaffen, dass individuelle und kollektive Wirtschaftsakteure zugleich moralisch und wirtschaftlich handeln kön-

nen. Unklar ist allerdings, ob und wie sich ökonomische und moralische Rationalität tatsächlich zu einer Vernunft verbinden lassen oder ob es immer sich notwendigerweise widersprechende Anforderungen gibt. Ulrich hat versucht, diese Frage zu klären, indem er an diskursethische Überlegungen angeknüpft hat (Ulrich 1997; Ulrich 2005).

Die Governanceethik von Wieland beruht auf einer Einsicht der neuen Institutionenökonomik. Demnach besitzen ökonomische Organisationen am Markt, wie beispielsweise Unternehmen, gegenüber einem freien Markt ohne Organisationen bestimmte Kostenvorteile. Diese Vorteile beruhen darauf, dass Opportunitätskosten (Verlust bei kooperativer Arbeit) in diesen Organisationen niedriger sind, als Transaktionskosten (Verlust beim Warentausch) am freien Markt. Damit diese Kosten jedoch wirklich niedriger ausfallen, müssen einzelne Akteure innerhalb von Unternehmen auch tatsächlich miteinander kooperieren und dürfen nicht zu sehr ihren abweichenden Eigeninteressen nachgehen. An dieser Stelle setzt die Governanceethik ein, die behauptet, dass es für jene Kooperationsleistungen bestimmter Tugenden bedarf, wie beispielsweise Zuverlässigkeit, Vertrauen etc. Entsprechend bindet sich die Governanceethik an tugendethische Überlegungen. Offen ist allerdings, ob es tatsächlich einer umfassenden Tugendethik bedarf, um Opportunitätskosten zu senken, und an dieser Stelle wirklich ein Einfallstor für die Ethik in das System Wirtschaft besteht. Möglicherweise kann die gewünschte Kooperation auch durch reine Anreizmechanismen jenseits aller ethischen Anforderungen erreicht werden (Wieland 1999; Wieland 2006).

In der angewandten Wirtschaftsethik von Steinmann und Löhr wird besonders deutlich das Primat der Ethik vor der Ökonomie behauptet. Wenn es zu Konflikten zwischen ethischen und ökonomischen Handlungsalternativen kommt, dann seien immer die moralischen Alternativen vorzuziehen. Etwas komplizierter wird die Entscheidungsfindung allerdings dadurch, dass ökonomisches Handeln selbst moralisch relevant sein kann, beispielsweise indem es Arbeitsplätze schafft oder die Wohlfahrt steigert. Ein Problem dieses Ansatzes besteht darin, dass nicht so recht deutlich wird, auf welcher normativen Grundlage entschieden wird, wann die eine Handlungsalternative einer anderen vorzuziehen ist. Dieses Problem wird bei dieser angewandten Wirtschaftsethik besonders deutlich, betrifft letztlich aber alle Grundpositionen in der deutschsprachigen Wirtschaftsethik. Dies liegt wahrscheinlich daran,

dass diese Bereichsethik noch nicht so gut etabliert ist wie die Bioethik und von Seiten der Moralphilosophie bisher auch deutlich weniger Aufmerksamkeit erfahren hat (Steinmann/Löhr 1994).

Etwas anders als im deutschsprachigen Raum stellt sich die Lage in der englischsprachigen Literatur dar. Es gibt eine Reihe von Ansätzen, die unmittelbar auf wichtige Positionen in der Moralphilosophie zurückgehen, beispielsweise auf Aristoteles (Solomon 2003), Kant (Bowie 1999) und Rawls (Donaldson 1989). Gleichzeitig gibt es eine von der akademischen Moralphilosophie stark losgelöste *business ethics*, in der es vor allem um die in Beratungsabsicht gestellte Frage geht, wie sich Manager verhalten sollen, wenn sie gute Manager sein wollen (Badaracco 1997; Goodpaster 2007). Allerdings gibt es auch Versuche, die verschiedenen eher philosophischen und eher ausbildungsorientierten Ansätze miteinander zu verbinden (vgl. vor allem Crane/Matten 2010). Außerdem ergeben sich neue Verbindungen zwischen praktischer Philosophie und Wirtschaftsethik im Bereich der Philosophie der Menschenrechte und insbesondere im Kontext der Beschäftigung mit Armut als moralischem und gerechtigkeits-theoretischem Problem (Pogge 2002). Hier wird diskutiert, ob und inwiefern sich die Menschenrechte als normativer Maßstab zur Bewertung von Wirtschaftssystemen, aber auch von Unternehmen und individuellen Wirtschaftsakteuren eignen (Sen 2009; Neuhäuser 2011).

Ethik des Wirtschaftssystems – Unternehmensethik – Managementethik

Die Themenfelder der Wirtschaftsethik lassen sich grob in drei Kategorien einteilen: Ethik des Wirtschaftssystems, Unternehmensethik und Managementethik. Dies entspricht in etwa der in den Sozialwissenschaften und besonders den Wirtschaftswissenschaften übliche Unterteilung in eine Makro-, eine Meso- und eine Mikroebene der Forschung. Innerhalb der wirtschaftsethischen Diskussion lässt sich ein deutlicher Schwerpunkt auf die Unternehmensethik feststellen. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass moderne Unternehmen, wie wir sie heute als ökonomisch und politisch mächtige und global operierende Akteure begreifen, ein relativ neues und auch aus normativer Perspektive noch kaum reflektiertes Phänomen sind (French 1995).

Ethik des Wirtschaftssystems

Die Ethik des Wirtschaftssystems ist eng verbunden mit der politischen Ökonomie, bzw. der politischen Philosophie der Ökonomie. In diesem weiteren Sinne gehören viele Gerechtigkeits-theorien zumindest teilweise mit zum Gebiet der Wirtschaftsethik und zwar besonders dann, wenn es um Fragen der Verteilungsgerechtigkeit geht. Dies liegt daran, dass diese Gerechtigkeits-theorien normalerweise verschiedene Wirtschaftssysteme favorisieren. Liberale Gerechtigkeits-theorien beispielsweise gehen häufig mit sehr marktliberalen Modellen einher (Nozick 1974). Liberale Positionen favorisieren üblicherweise eine Form der sozialen Marktwirtschaft, beispielsweise lässt sich die Gerechtigkeits-theorie von John Rawls (2001) mit dem Modell der sozialen Marktwirtschaft von Walter Eucken (2004) in Verbindung bringen. Sozialistische Positionen haben Tendenzen zu einer stärkeren Einschränkung und Kontrolle des Marktes, bis hin zur vollständigen Verstaatlichung einzelner Güter. Reine Planwirtschaften werden allerdings kaum noch gefordert (vgl. zur Übersicht Kymlicka 2002).

Gemeinsam ist all diesen Modellen, dass sie das Wirtschaftssystem als moralfreien oder moralbefreiten Raum auffassen, zumeist mit dem theoretisch nicht weiter begründeten Hinweis auf die Selbststeuerung durch die unsichtbare Hand (Homann/Lütge 2004). Dem stehen neuere Überlegungen gegenüber, denen es darum geht, Moral innerhalb des Wirtschaftssystems, vor allem in der Marktwirtschaft selbst zu verorten, also eine Moralität oder Moralisierung der Märkte anstreben (Stehr 2007). Insofern hier die Frage gestellt wird, ob der Markt als Institution Moral zulassen und integrieren kann, handelt es sich bei der Wirtschaftsethik auf dieser Ebene um eine Form von Institutionenethik im Gegensatz zu einer Individualethik. Gleichzeitig stellt die Moraloffenheit von Märkten aber auch eine notwendige Bedingung dafür dar, dass individuelle und kollektive Akteure am Markt überhaupt moralisch handeln können. Insofern ist die Ethik des Wirtschaftssystems als Institutionenethik eng mit der Unternehmens- und Managementethik verbunden.

Aktuell diskutierte Fragen der Wirtschaftsethik auf der Marktebene betreffen beispielsweise die Kontrolle des Finanzmarktes, die Steuerung des Arbeitsmarktes und die marktwirtschaftliche Integration externer Effekte, insbesondere im Bereich der Umweltzerstörung.

Unternehmensethik

Im Bereich der Unternehmensethik geht es vor allem um die Frage, welche moralische und rechtliche Verantwortung Unternehmen haben, bzw. haben können. Besondere Aufmerksamkeit sowohl in der wissenschaftlichen als auch der weiteren öffentlichen Debatte erfährt das Konzept Corporate Social Responsibility (CSR). Demnach besitzen Unternehmen nicht nur die Verantwortung, im Auftrag ihrer Eigentümer ihren Profit zu maximieren, wie es der Ökonom Milton Friedman gefordert hat (Beauchamp/Bowie 2003). Vielmehr kommt ihnen auch eine soziale Verantwortung jenseits des ökonomischen Kerngeschäfts zu. Tatsächlich halten viele Unternehmen selbst diese These offensichtlich für richtig, denn sie verfügen über eigene CSR-Abteilungen, die für die soziale Verantwortung dieser Unternehmen zuständig sind. Allerdings ist in der Debatte um CSR kaum geklärt, was unter ›Verantwortung‹ überhaupt verstanden wird.

Unternehmen interpretieren CSR üblicherweise als eine Art von Wohltätigkeit, also als freiwillige Verantwortungsübernahme, die jederzeit wieder beendet werden kann. Dies steht jedoch dem eigentlichen Gehalt des Verantwortungsbegriffs entgegen. Verantwortung zu haben, heißt, Rede und Antwort stehen zu müssen. Das bedeutet, sich für das, was man tut, an einem bestimmten normativen Maßstab messen zu lassen und rechtfertigen zu müssen. Insofern besitzt selbst freiwillig übernommene Verantwortung einen gewissen Verpflichtungscharakter, wenn sie einmal übernommen wurde. Außerdem bleiben gängige Modelle von CSR die Antwort schuldig, warum Unternehmen Verantwortung nur freiwillig übernehmen und als verantwortungsfähige Akteure nicht auch moralisch und strafrechtlich verantwortlich gemacht werden können. Ohnehin wird schlicht vorausgesetzt, dass Unternehmen verantwortungsfähige Akteure sind.

Demgegenüber versucht das Konzept Corporate Citizenship (CC) genau diesen Akteursstatus von Unternehmen zu begründen (Habisch 2003). Ihm zufolge nehmen Unternehmen innerhalb von Staaten ganz ähnlich Funktionen wahr wie individuelle Menschen als Staatsbürger auch. Deswegen sollte ihnen ebenfalls ein ähnlicher Status als Bürger mit ähnlichen Rechten und Pflichten zukommen. Allerdings bleibt unklar, warum Unternehmen überhaupt Akteure sein sollen, geschweige denn Bürger mit Bürgerrechten. Tatsächlich gilt es zu beachten, dass der Akteursstatus nicht ausreicht, um ein Bürger-

recht zu begründen, dafür bedarf es vielmehr einer zusätzlichen Argumentation, die zeigt, auf welcher Grundlage diese Rechte verliehen oder zugeschrieben werden. In dieser Hinsicht liefert der Ansatz bisher zumindest noch keine Antworten.

Es gibt noch eine konkurrierende Interpretation des Konzepts von Corporate Citizenship, nach der nicht die Unternehmen selbst Bürger sind, sondern die individuellen Mitarbeiter Bürger des Unternehmens (Crane/Matten 2010). Damit geht die Forderung einher, dass Unternehmen ihren Mitarbeitern auch Bürgerrechte gewähren müssen, wie beispielsweise Beteiligungsrechte oder Zugang zu einem Gesundheitssystem. Allerdings ist nicht geklärt, warum diese Pflichten, Bürgerrechte zu gewähren, vom Staat auf Unternehmen übergehen soll. Darüber hinaus bedeutete solch eine Verschiebung eine Entsolidarisierung mit all denjenigen, die nicht für finanzkräftige Konzerne arbeiten und trüge daher zu einer weiteren Erosion staatlicher Strukturen bei.

Neben CSR und CC gibt es innerhalb der Unternehmensethik noch ein drittes Konzept, das eine Verbindung von unternehmerischem und moralischem Handeln sucht. Dabei handelt es sich um die bewusst so genannte Stakeholder-Theorie, die sich von der Shareholdertheorie absetzt. Der Grundgedanke besteht darin, dass nicht nur die Interessen derjenigen Akteure in den Unternehmensentscheidungen berücksichtigt werden müssen, die Anteile (*shares*) eines Unternehmens besitzen, sondern all derjenigen Akteure, die von den Entscheidungen des Unternehmens betroffen sind (*stakes*) (Freeman 1984). Ursprünglich war diese Stakeholder-Theorie als reine Managementtheorie konzipiert und wurde erst allmählich zu einer unternehmensethischen Theorie ausgebaut (Freeman et al. 2010). Zwar wird in dieser Theorie benannt, wer moralisch zu berücksichtigen ist, allerdings holt dies nur die moralphilosophische Grundeinsicht ein, dass generell alle möglicherweise betroffenen Träger moralischer Rechte oder Ansprüche von einem moralischen Akteur in seinen Entscheidungen berücksichtigt werden müssen. Darüber hinaus gibt es keine weitergehenden Überlegungen zu Gewichtsfragen oder zur Frage eines moralischen Maßstabes für die Bewertung unternehmerischen Handelns.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in den aktuell diskutierten Theorien zur Unternehmensverantwortung erstens nicht klar ist, welche moralischen Maßstäbe angelegt werden und zweitens offen bleibt, wer die moralischen Akteure sind. Zu dem ersten Punkt hat sich inzwischen eine Debatte dar-

über ergeben, ob sich die Menschenrechte als Maßstab eignen, weil sie philosophisch gut begründet sind und praktisch große Akzeptanz erfahren. Kritisiert wird daran jedoch, dass die Menschenrechte dem klassischen Verständnis nach bloß Staaten verpflichten. Werden sie jedoch nicht nur rechtspositivistisch, sondern auch moralisch verstanden, lassen sich die Menschenrechte möglicherweise auch auf andere Akteure beziehen (Hübscher/Neuhäuser 2010).

Zu dem zweiten Punkt gibt es eine ältere Debatte um den Unterschied von kollektiver und korporativer Verantwortung (French 1984). Es geht dabei um die Frage, ob die Unternehmen selbst eine korporative Verantwortung besitzen oder nur die Mitarbeiter des Unternehmens gemeinsam eine kollektive Verantwortung. Die Debatte hat sich an der These des amerikanischen Sozialphilosophen Peter French entzündet, dass Unternehmen selbst Personen mit moralischen Rechten und Pflichten seien (French 1995). Kritik gab es besonders an der Behauptung, dass Unternehmen Personen mit eigenen moralischen Rechten seien (Werhane 1985). French hat später seine These, dass Unternehmen Personen seien, zurückgenommen, aber daran festgehalten, dass sie als moralische Akteure auch eigene moralische Rechte besäßen. Allerdings ist es auch möglich, Unternehmen als Akteure mit moralischen Pflichten, aber ohne moralische Rechte aufzufassen, indem ihre Fähigkeit zu intentionalem Handeln als hinreichende Bedingung für moralische Pflichten aber nicht für moralische Rechte angesehen wird (Neuhäuser 2011; Wettstein 2009).

Managementethik

Die Managementethik versteht sich zumeist als eine Ethik für Führungskräfte und insofern als Führungsethik, wie sie häufig auch genannt wird. Dahinter steht der Gedanke, dass einige wenige Topmanager und Unternehmer einen hohen Handlungsspielraum und viele Entscheidungsmöglichkeiten haben, also über sehr viel Macht in der Wirtschaft verfügen. Der alten Regel folgend, dass mit großer Macht auch große Verantwortung einhergeht, hat die Führungsethik die Frage nach der spezifischen Verantwortung von Topmanagern und Unternehmen zum Gegenstand. Entsprechend müssen nach diesem Verständnis der Führungsethik die Manager zu tugendhaftem Verhalten motiviert werden, was vor allem durch eine ethische Ausbildung bereits im

Studium geleistet werden soll. Einerseits zeigen Untersuchungen tatsächlich, dass das kooperative Verhalten von Studierenden der Wirtschaftswissenschaften im Laufe des Studiums stetig abnimmt (Frank 2004). Andererseits kann die These auch nicht überzeugen, dass erstens Manager allein durch die Einführung von Ethikkursen im Studium zu besseren Menschen gemacht werden und dass zweitens dies ausreicht, um moralische Defizite im Wirtschaftsleben zu beheben.

Daher gibt es auch ein konkurrierendes Verständnis von Managementethik, das nicht so stark bzw. nicht nur auf die Tugenden und Tugenderziehung bei individuellen Führungskräften abstellt, sondern Management als strukturellen Prozess innerhalb von Organisationen auffasst. Ethisches Management kommt dann durch gut gestaltete Organisationen und nicht oder nicht allein durch individuelle Tugendhaftigkeit zustande. Beispielsweise muss eine Organisation für alle Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen die Möglichkeit bereitstellen, Kritik zu üben, ohne selbst Schaden zu erleiden. Insofern gehört auch die Frage zur Managementethik, welche Strukturen und Prozesse in Unternehmen dazu führen, dass individuelle Mitarbeiter nicht nach ihren zumeist schon vorhandenen moralischen Einstellungen handeln können und praktisch in ihrer Verantwortung stark eingeschränkt sind (Ortmann 2010). Hier zeigt sich eine enge Verbindung von Managementethik und Unternehmensethik, was noch einmal die These unterstreicht, dass die drei Teilbereiche der Wirtschaftsethik – Ethik des Wirtschaftssystems, Unternehmensethik und Managementethik – eng miteinander verknüpft sind.

Literatur

- Aßländer, Michael S. (Hg.): Handbuch Wirtschaftsethik. Stuttgart/Weimar 2011.
- Badaracco, Joseph: Defining Moments. When Managers Must Choose between Right and Right. Boston, Mass. 1997.
- Beauchamp, Tom L./Bowie, Norman E. (Hg.): Ethical Theory and Business. Upper Saddle River, N.J. 2003.
- Bowie, Norman E.: Business Ethics. A Kantian Perspective. Malden, Mass. 1999.
- Crane, Andrew/Matten, Dirk: Business Ethics. Oxford u. a. 2010.
- Donaldson, Thomas: The Ethics of International Business. New York/Oxford 1989.
- Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik. Tübingen 2004.
- Frank, Robert H.: What Price the Moral High Ground? Ethical Dilemmas in Competitive Environments. Princeton, N.J. u. a. 2004.

- Freeman, R. Edward: Strategic Management. A Stakeholder Approach. Boston 1984.
- : Stakeholder Theory. The State of the Art. Cambridge u. a. 2010.
- French, Peter A. (Hg): Collective and Corporate Responsibility. New York 1984.
- : Corporate Ethics. Fort Worth u. a. 1995.
- Goodpaster, Kenneth: Conscience and Corporate Culture. Malden, Mass. 2007.
- Habisch, André: Corporate Citizenship. Gesellschaftliches Engagement von Unternehmen in Deutschland. Berlin u. a. 2003.
- Homann, Karl/Blome-Drees, Frenz: Wirtschafts- und Unternehmensethik. Göttingen 1992.
- Homann, Karl/Lütge, Christoph: Einführung in die Wirtschaftsethik. Münster 2004.
- Hübscher, Marc/Neuhäuser, Christian: »Unternehmen, ihre (ethische) Governance und Menschenrechte«. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 18 (2010), 349–369.
- Kymlicka, Will: Contemporary Political Philosophy [1990]. Oxford u. a. 2002.
- Neuhäuser, Christian: Unternehmen als moralische Akteure. Berlin 2011.
- Nozick, Robert: Anarchy, State, and Utopia. New York 1974.
- Ortmann, Günther: Organisation und Moral: Die dunkle Seite. Weilerswist 2010.
- Pies, Ingo: Normative Institutionenökonomik. Tübingen 1993.
- Pogge, Thomas: World Poverty and Human Rights. Cambridge 2002.
- Priddat, Birga: Theoriegeschichte der Wirtschaft. München 2002.
- Rawls, John: Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge, Mass. 2001.
- Sen, Armatya: The Idea of Justice. Cambridge, Mass. 2009.
- Solomon, Robert C.: A Better Way to Think about Business. Oxford/New York 2003.
- Stehr, Nico: Die Moralisierung der Märkte. Frankfurt a. M. 2007.
- Steinmann, Horst/Löhr, Albert: Grundlagen der Unternehmensethik. Stuttgart 1994.
- Suchanek, Andreas: Ökonomische Ethik. Tübingen 2001.
- Ulrich, Peter: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern 1997.
- : Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung. Freiburg i. Br. 2005.
- Werhane, Patricia H.: Persons, Rights, and Corporations. Englewood Cliffs, N.J. 1985.
- Wettstein, Florian: Multinational Corporations and Global Justice. Stanford, Calif. 2009.
- Wieland, Josef: Die Ethik der Governance. Marburg 1999.
- (Hg.): Die Tugend der Governance. Marburg 2006.

Christian Neuhäuser

4. Forschungs- und Wissenschaftsethik

Die Forschungs- und Wissenschaftsethik lässt sich – wie die allgemeine Ethik selbst – in eine deskriptive, eine normative und eine metaethische einteilen: Die *deskriptive* Wissenschaftsethik untersucht beschreibend und u. a. auch mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln reale moralische Probleme und Phänomene in der Wissenschaft – z. B. Versuchsanordnungen bei Humanexperimenten. Die *normative* Wissenschaftsethik begründet die Grundsätze und -regeln ›guten‹ und ›richtigen‹ wissenschaftlichen Handelns bzw. Bewertens und beurteilt entsprechende Normen bzw. führt Fallanalysen durch. Die *metaethische* bzw. metatheoretische Wissenschaftsethik analysiert Begriffe, Konzepte und Sprache wissenschaftsethischer Sätze und Bewertungen einschließlich der Methoden ihrer Rechtfertigung. Die normative und unter Umständen urteilende, präskriptive Wissenschaftsethik ist die eigentliche, *inhaltliche Wissenschaftsethik*. Sie verbindet Individual-, Institutionen-, Korporationen- und Sozialethik und inhaltlich orientierte – materiale – Ethikansätze sowie formale Prinzipien der Verallgemeinerbarkeit. Wissenschaftsethik ist *angewandte* bzw. *anwendungsorientierte* Ethik oder auch Bereichsethik.

Bereichsethiken beziehen sich mehr oder minder trennscharf auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche bzw. Subsysteme und entsprechende Tätigkeiten bzw. Praktiken (vgl. Lenk/Maring 1998 am Beispiel von Technik- und Wirtschaftsethik). Wissenschaftsethik kann als Teilbereich der Praktischen Philosophie angesehen werden. Auch lassen sich eine allgemeine und eine spezielle Wissenschaftsethik unterscheiden: Erstere bezieht sich auf allgemeine Fragen und Probleme in allen Wissenschaften, Letztere auf bestimmte Wissenschaften bzw. Wissenschaftsgruppen wie z. B. Medizin, Naturwissenschaften, Technikwissenschaften, Sozialwissenschaften, in denen sich spezifische wissenschaftsethische Fragen stellen. Die Forschungsethik (vgl. Graumann 2011, 253; Fuchs et al. 2010) wird meist als Teilbereich der Wissenschaftsethik angesehen, die sich mit dem wissenschaftlichen Entdeckungszusammenhang befasst. Wissenschaftsethik untersucht aber allgemeiner auch den Anwendungszusammenhang wissenschaftlicher Erkenntnisse, die externe Einflüsse auf die Forschung wie z. B. politische, gesellschaftliche, ökonomische Einflüsse.

Es gibt eigentlich keine theoretische Sonderdisziplin ›Wissenschaftsethik‹ als unabhängige oder durch eigene grundlegende Prinzipien und Kriterien gekennzeichnete Disziplin. Auch gibt es keine Sondermoral für Wissenschaftler, sondern die ›übliche‹ Moral ist auf Problemgebiete der Wissenschaften zu beziehen. Hierzu gehören insbesondere die Anwendungsbereiche, die Einbettung in soziale Zusammenhänge sowie die Organisation, und die Regeln und Handlungsformen in den Wissenschaften. Praktisch hat sich aber in manchen Bereichen eine Art von Sonderdisziplin entwickelt, z. B. in der Ethik der biomedizinischen Forschung, in der medizinischen Ethik oder auch in der ökologischen Ethik. Organisatorisch haben sich auch in Deutschland Subdisziplinen und eigene Institute und Akademien herausgebildet. Dies rechtfertigt sich durch die spezifische Lagerung von Problemfällen – z. B. in der Intensivmedizin an der Grenze zwischen Leben und Tod oder etwa in der verbrauchenden Embryonenforschung. Ethische Probleme der biomedizinischen Forschung müssen von der ärztlichen, d. h. therapeutischen Ethik unterschieden werden.

Die Untersuchung ethischer Fragen in den Wissenschaften müssen zum einen praxisorientiert sein, zum anderen beschreibende und erklärende Studien umfassen. Letztere sind etwa moralsoziologischer und -psychologischer Art sowie wissenschaftshistorischer Art. Dies ist umso wichtiger, da es einen für die heutige Zeit kennzeichnenden Übergang vom klassischen Ideal des allein seinem Wissensstreben verpflichtenden Privatgelehrten zur gesellschaftlichen Großveranstaltung ›Wissenschaft‹ mit immenser Produktivkraft und entsprechenden Folgen gibt.

Interne und externe Verantwortung des Wissenschaftlers

Das Thema ›Verantwortung des Wissenschaftlers‹ enthält traditionell zwei Teilaspekte: erstens die Frage der wissenschaftsinternen Verantwortung und zweitens die einer externen Verantwortung des Wissenschaftlers. Die interne Verantwortung trägt der Wissenschaftler gegenüber seiner Zunft; sie umfasst die Beachtung der Regeln sauberen wissenschaftlichen Arbeitens und fairer Konkurrenz unter dem höchsten Wert der objektiven Wahrheitssuche und -sicherung. Schon in den 1940er Jahren untersuchte R. Merton (1985) diesen Normen-Kodex der Wissenschaftler und sah in den Grundsätzen der Verallgemeinerbarkeit (›Universalismus‹), des systemati-

schen Zweifels (›organisierter Skeptizismus‹), der persönlichen Nichtinteressengebundenheit (›Desinteressiertheit‹) und der öffentlichen Gemeinschaftsorientierung (›communalism‹) die leitenden Regeln. Bei diesen Regeln handelt es sich um Idealnormen des wissenschaftlichen Ethos, die der Wissenschaftler nur bei Gefahr ernsthafter Folgen für seine Stellung oder sein Ansehen (Reputationsverlust) missachten könnte. So fällt z. B. ein wissenschaftlicher Plagiator im Allgemeinen bei der Scientific Community in Ungnade, was seine wissenschaftliche Karriere zumeist beendet.

Hans Mohr (1977, Kap. 11; 1979) versuchte, konkretere Verhaltensregeln zu fassen – wie beispielsweise: »Sei fair! Manipuliere nie die Daten! Sei präzise! Sei fair hinsichtlich der Priorität von Daten und Ideen deines Rivalen! Mache keine Kompromisse, sondern versuche ein Problem zu lösen!« Weiter werden gefordert: Freiheit der Forschung, Freiheit von Zensur, Unparteilichkeit, Flexibilität, Definitionsgenauigkeit, Vertrauen und Verlässlichkeit für und bei den Kollegen. Alle diese Regeln betreffen das wissenschaftliche Ethos des einzelnen Wissenschaftlers, seine Verantwortung für die objektive Erkenntnis und beziehen sich durchaus auf seine eigenen Interessen und Anerkennungswünsche. Zum wissenschaftlichen Ethos gehören auch die fachwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Regeln und Normen. Alle diese Regeln sind nicht im engeren Sinne ethisch oder universalmoralisch, betreffen nicht die Unversehrtheit anderer Personen usw. Der Normenkodex des Wissenschaftlers in diesem Sinne ist *Ethos* bzw. Standesethos. Diese Regeln betreffen nicht die externe *Universal-moral* des Wissenschaftlers, aber auch nicht die Unversehrtheit anderer Lebewesen usw.

Ethos und Universal-moral müssen sauber voneinander getrennt werden, obwohl sie sich oft auch im Handeln des Wissenschaftlers überlappen. Dies gilt besonders bei Anwendungen, Freilandexperimenten und sonstigen Beeinträchtigungen der Mit- und Umwelt und bei Versuchen mit Menschen und Tieren. Die externe Verantwortung der Wissenschaftler gilt es in Bezug auf die möglicherweise von seinen Ergebnissen und seinem Forschungsprozess Betroffenen zu untersuchen. Dies wird gut deutlich bei Experimenten mit Menschen, bei so genannten *Humanexperimenten*, in denen unmittelbar Menschen Objekte der Forschung werden (vgl. Lenk bereits 1979, 50 ff.) und bei umstrittenen Tierversuchen. Die externe Verantwortung der Wissenschaftler ist aber nicht auf diesen Bereich beschränkt. So stellen

sich Verantwortungsprobleme für die Wissenschaftler heute besonders brisant in dem Bereich der Biotechnik und der Gentechnologie, aber auch bei Vorschlägen und bei der Beratung von Politikern; so gehören Prognosen über den Klimawandel und zur wirtschaftlichen Entwicklung sowie Empfehlungen zur Wirtschaftspolitik zu Letzteren.

Grundlagenforschung und anwendungsorientierter Forschung

Die These, nach der Entdecker und Grundlagenforscher frei von jeglicher Verantwortung für Folgen und Anwendungsmöglichkeiten sei (Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker), wird immer mehr als problematisch angesehen. Neben der idealtypischen Dichotomie von Grundlagenforschung und anwendungsorientierter Forschung gibt es ein ganzes Spektrum von Zwischenstufen. So wird etwa zwischen reiner und anwendungsorientierter Grundlagenforschung unterschieden. Bei Letzterer soll die Grundlagenforschung nahtlos zur Anwendung führen. Hierbei ergeben sich besondere Probleme der Verantwortbarkeit. Die Frage ist also aktueller denn je: Kann man sich generell noch mit der Berufung auf das Forschersein jeglicher Verantwortungsdebatte oder gegebenenfalls einer Mitverantwortung entziehen, wie es Edward Teller immer betonte (zu dieser Diskussion vgl. Lenk 1992)?

Institutionalisierung von Ethos und Ethik in den Wissenschaften

Oft wurde zur Stärkung der externen Verantwortung und des Gewissens der Wissenschaftler – v. a. in den Naturwissenschaften – vorgeschlagen, eine Eidesverpflichtung nach dem Vorbild des hippokratischen Eides der Mediziner einzuführen. Viele der vorgeschlagenen Eidesformulierungen klingen allerdings eher idyllisch-betulich oder ohnmächtig mahnend und beschränken sich auf Appelle. Appelle allein – so wichtig sie sind – nützen jedoch nicht viel. Ähnliches gilt für die Verhaltenskodizes von wissenschaftlichen Gesellschaften, wie der Deutschen Physikalischen Gesellschaft, der Gesellschaft Deutscher Chemiker, der Deutschen Gesellschaft für Soziologie usw. Zu den Kodizes gehören auch die »Grundsätze guter wissenschaftlicher Praxis«, die etwa bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft, bei der Max-Planck-Gesellschaft, beim Deutschen Hoch-

schullehrerverband und vielen Universitäten eingeführt wurden.

Neben den Eiden und Verhaltenskodizes als Institutionalisierungen von Wissenschaftsethik lassen sich noch *organisatorische* Formen der Institutionalisierung nennen. Hierzu zählen: Ethikbeauftragte, Ethikkomitees, wissenschaftliche Gesellschaften, die eher Standesorganisationen sind. Es gibt aber auch wissenschaftskritische Gesellschaften wie die Gesellschaft für Verantwortung in der Wissenschaft, das International Network of Engineers and Scientists, die Scientists for Global Responsibility usw. Inzwischen existiert sogar ein Deutscher Ethikrat, der Bundestag und Bundesregierung bei Fragen der Lebenswissenschaften und deren Anwendung auf Menschen berät.

Von der Privatgelehrten-Forschung zur Großforschung

Viele der traditionellen ethischen Fragestellungen der Wissenschaft waren noch am klassischen individualistischen Wissensideal der Wissenschaft ausgerichtet und am Handeln einzelner Wissenschaftler (in ›Einsamkeit und Freiheit‹) und nicht an Big-Science-Projekten und Großforschungseinrichtungen. In Letzteren arbeiten heute Hunderte, manchmal Tausende von Wissenschaftlern als angestellte Spezialisten, meist in engumgrenzter Projektforschung und weisungsabhängig. Hier stellen sich ethische Fragen und Konflikte ein, wie sie für die Arbeitswelt der abhängig Beschäftigten kennzeichnend sind. Wenn Wissenschaft weitgehend zur Angestelltenarbeit in Forschungszentren und Unternehmen wird, hat dieser Wandel erhebliche Konsequenzen für soziale und moralische Problem- und Konfliktfelder (vgl. ausführlicher Lenk 2006).

Wenn man überdies bedenkt, dass von den ca. 60 Mrd. Euro, die im Jahr 2006 in Deutschland für Forschung insgesamt aufgewendet wurden, nur 16,3 % für die Hochschulforschung ausgegeben wurden, aber 69,9 % für die Industrieforschung und 13,8 % für außeruniversitäre Forschungseinrichtungen, dann zeigt dies doch einen Bedeutungsverlust des klassischen Wissenschaftsethos nach Merton (1985). Ähnlich wie in der Technikethik, die sich anfänglich dem Ethos der freien Berufe verpflichtet fühlte, müsste sich auch die Wissenschaftsethik künftig verstärkt den Fragen zuwenden, die für den Wissenschaftler als *Arbeitnehmer* in der Industrie und in außeruniversitären Forschungseinrichtungen sowie

an den Hochschulen selbst relevant sind. Auch in den Hochschulen arbeiten die allermeisten Beschäftigten weisungsabhängig unter der ›fachlichen Verantwortung und Betreuung‹ von Hochschullehrern. Insbesondere kollidieren die Nichtinteressengebundenheit und die Gemeinschaftsorientierung des Wissenschaftsethos mit der Nicht-Veröffentlichung von Forschungsergebnissen: Betriebsgeheimnisse und das Interesse an der Patentierung, d. h. der privaten Aneignung und Verwertung aus kommerziellen Interessen, sind schwer vereinbar mit der Veröffentlichung von Forschungsergebnissen.

Unter dem hohen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufwand organisierter Großforschung und angewandter Wissenschaft stellen sich die Verantwortungsprobleme in der Regel komplizierter dar als bei einem klassischen Ein-Mann-Entdecker-Wissenschaftler vom Typ eines Galilei oder Newton. Fragen der Verantwortungsbeteiligung und Mitverantwortung, der Gruppen- und Gremienverantwortung, der Korporationen- bzw. Institutionenverantwortung sind heute einschlägig. Dabei mindert eine kollektive Verantwortung von Wissenschaftlern oder eine korporative Verantwortung von Organisationen der Wissenschaft nicht die individuelle Verantwortung des einzelnen Wissenschaftlers bzw. entbindet diesen davon (zur Frage, ob und inwieweit *die* Wissenschaft Subjekt der Verantwortung sein kann vgl. Lenk/Maring 2008, 496 f.).

Sonderprobleme der Sozialwissenschaften und Fragen der Verantwortung

In den Sozialwissenschaften ist eine Erweiterung des Erklärungsbegriffs erforderlich, da für sie Faktoren quasi-gesetzlicher, aber nicht naturgesetzlicher Art im engeren Sinn eine Rolle spielen (vgl. Lenk 2007, 24 ff.): Symbolisierung, inhaltliche Deutungen und Interpretationen, kulturelle Normen, Bewertungen usw. gehören dazu. Dies gilt auch für Rückkopplungsprozesse im sozialpsychologischen Sinne, die keine rein naturgesetzlichen Wirkungszusammenhänge darstellen, wie etwa technische Rückkopplungsprozesse. Denn soziale Wirkungen sind Folgen kulturell konventionalisierter, semantischer Deutungen. Und aus dieser semantischen Mehrstufigkeit der Sozialwissenschaften resultiert eine spezifische und zu wenig beachtete interne und externe Verantwortung der Sozialwissenschaftler. Diese liegen zum einen in den Rückwirkungsmöglichkeiten von reflexiven Prognosen, etwa der sich selbst erfüllenden

Voraussage vom Bankrott einer Investmentbank und zum anderen in der Krypto-Normativität (H. Albert) bzw. in der normativen oder deskriptiven Interpretierbarkeit und Mehrdeutigkeit sozialwissenschaftlicher Aussagen. Ist das Modell des *homo oeconomicus* etwa eine Beschreibung realer Menschen oder eine Norm, der die Menschen folgen sollen? Gefordert ist hier insbesondere ein sorgfältiger und verantwortungsbewusster Umgang mit Informationen. Auf die Besonderheiten von sozialwissenschaftlichen Human- und Feldversuchen kann hier nur verwiesen werden (vgl. z. B. Lenk 2006, 46 ff.).

Werturteilsfreiheit und Objektivität

Die alte Frage nach der *Werturteilsfreiheit* und *Objektivität* der Wissenschaft bzw. einzelner Wissenschaften ist neuerdings wieder relevant wegen der feministischen Kritik an der sog. androzentrischen Wissenschaft: So vertritt z. B. eine bestimmte Richtung der *feministischen* Wissenschaftskritik und Philosophie die These, dass eine Trennung von wissenschaftsinternen und wissenschaftsexternen Werten nicht möglich sei und deshalb Wissenschaft nicht *wertfrei* sein könne (z. B. Longino 1996, 253 f.). Die feministische Wissenschaftskritik sieht ihre Aufgabe u. a. darin, die traditionell immer noch verbreiteten geschlechtertypische *Stereotype* und Annahmen in den Wissenschaften aufzudecken.

Ein geradezu *klassisches* Beispiel für ein angeblich wertfreies, ökonomisches Konzept ist das Bruttoinlandsprodukt: Es zeichnet sich durch die Nicht-Beachtung typischer Haushalts-, zumal Frauentätigkeit und durch einen nahezu kostenlosen Umweltverbrauch aus (vgl. Maring 2002). In diesem Fall und vielleicht generell spielen wissenschaftsexterne, also ökonomische, politische, gesellschaftliche und rechtliche, Interessen und Faktoren eine Rolle, welche die Wissenschaftsentwicklung und -beurteilung beeinflussen. Diese gilt es auch deshalb kritisch zu beachten, weil auf ihrer Grundlage politische Ratschläge gegeben werden. Auch eine wissenschaftsethische Aufarbeitung der Mitverantwortung ›der‹ Ökonomen für die aktuelle Finanzkrise erscheint dringend nötig. Das Propagieren von Deregulierung und Privatisierung sowie die Entwicklung mathematischer Modelle für hochkomplexe Anlagen und Derivate sollte nicht im verantwortungsfreien Raum erfolgen.

Die Problemauswahl, die Begriffswahl, die Selektion von Theorien und die Einnahme von perspektivischen Ansätzen anhand methodologischer Regeln

sind von normativen Standards, von der Wertbasis (H. Albert), abhängig. An einer Werturteilsfreiheit im engeren Sinne, an einer im Objektbereich werturteilsfreien Wissenschaft müsste jedoch auch jeder Vertreter einer gesellschaftskritischen, sog. normativen Sozial- und Handlungswissenschaft interessiert sein, da sonst die Überprüfbarkeit der wissenschaftlichen Aussagen nicht möglich wäre. Unerlässlich bleiben trotzdem explizit normative Aussagen für die Zielfestlegung, für die Etablierung von Standards für die Wissenschaft und für das von Normen und Regeln geleitete methodische Vorgehen der Wissenschaftler. Wertorientierung der Wissenschaft, insbesondere der anwendungsorientierten, ist nicht einfach mit der Verneinung jeglicher Werturteilsfreiheit im engeren Sinne gleichzusetzen. »Wertrelational« bzw. »wertbezogen« bedeutet nicht einfach »wertend«. Wenn vielleicht auch die Trennung normativer und deskriptiver Komponenten in den nichtexakten anwendungsorientierten System-, Planungs-, Technik-, Handlungs- und Sozialwissenschaften nicht vollständig möglich ist, sollte es doch als ideale methodologische Leitorientierung dienen.

Neue Herausforderungen

Neue Herausforderungen für die Forschungs- und Wissenschaftsethik stellen sich u.a. in den Nano-, Neuro-, Biowissenschaften. Ob etwa die Nanotechnologie mit dem Versprechen einer »Verbesserung« des Menschen prinzipiell Neuland betritt und einer eigenen Nanoethik bedarf, ist nicht entscheidend. Es wäre aber zu fordern, dass bei der Entwicklung von nanotechnischen Artefakten, bei denen eine ähnliche Gefährlichkeit wie bei Asbest vermutet wird, eine begleitende Technikfolgenforschung und Technikbewertung einzuführen ist (zur Technikfolgenabschätzung als »prospektiver Forschung zu Wissenschafts- und Technikfolgen und ihrer Bewertung« vgl. Grunwald 2010). Neben diesen Fragen sind die enge Verknüpfung von Wissenschaft und Wirtschaft mit dem Versprechen wirtschaftlicher Nutzen, Fragen der außerwissenschaftlichen Lenkung von Forschung und Wissenschaft, die Privatisierung und Patentierung wissenschaftlicher Erkenntnisse besonders aktuelle Themen für Forschungs- und Wissenschaftsethik. Dass Patente, Urheberrechte, Schutz des geistigen Eigentums usw. zweifellos ihren guten Grund haben, dürfte weniger umstritten sein. Ob aber das aus Steuermitteln finanzierte Wissen öffentlich zugänglich sein soll, anstatt zunehmend privati-

siert zu werden, sollte breit analysiert und diskutiert werden. Dies gilt auch für Veränderungen in den Wissenschaften durch die Betonung ihrer wirtschaftlichen Bedeutung und der entsprechenden Ausrichtung der Forschung sowie die Einflussnahme gesellschaftlicher Gruppierungen.

Literatur

- Agazzi, Evandro (Hg.): *Science and Ethics*. Brüssel u.a. 2008.
- Albert, Hans: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1980.
- Barber, Nigel: *Encyclopedia of Ethics in Science and Technology*. New York 2002.
- Berendes, Jochen (Hg.): *Autonomie durch Verantwortung. Impulse für die Ethik in den Wissenschaften*. Paderborn 2007.
- Dürr, Hans-Peter: *Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung*. München 2003.
- Fenner, Dagmar: *Einführung in die Angewandte Ethik*. Tübingen 2010.
- Fuchs, Michael et al.: *Forschungsethik. Eine Einführung*. Stuttgart/Weimar 2010.
- Graumann, Sigrid: »Forschungsethik«. In: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart/Weimar 2011, 253–258.
- Grunwald, Armin: »Parlamentarische Technikfolgenabschätzung: Vertrauen angesichts von Expertendilemmata«. In: Matthias Maring (Hg.): *Vertrauen. Zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten*. Karlsruhe 2010.
- Hubig, Christoph: *Technik- und Wissenschaftsethik*. Berlin u.a. 1995.
- Lenk, Hans: *Pragmatische Vernunft. Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis*. Stuttgart 1979.
- : *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- : *Konkrete Humanität. Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit*. Frankfurt a.M. 1998.
- : *Verantwortung und Gewissen des Forschers*. Innsbruck 2006.
- : *Bewusstsein, Kreativität und Leistung. Philosophische Essays zur Psychologie*. Darmstadt 2007.
- /Maring, Matthias (Hg.): *Technikethik und Wirtschaftsethik*. Opladen 1998.
- /Maring, Matthias: »Ethik der Wissenschaft – Wissenschaft der Ethik«. In: *Erwägen – Wissen – Ethik* 19 (2008), 489–500.
- Longino, Helen: »Can There Be a Feminist Science?«. In: Ann Garry/Marilyn Pearsall (Hg.): *Women, Knowledge, and Reality*. New York/London 1996, 251–263.
- Maring, Matthias: »Werturteilsfreiheit in den Sozialwissenschaften. Relationalität der Werte und methodologisches Postulat«. In: *Ethica* 10 (2002), 135–157.
- : »Institutionalisierung von Ethik – Ethik als Schlüsselqualifikation«. In: Ders. (Hg.): *Verantwortung in Technik und Ökonomie*. Karlsruhe 2009, 219–240.
- (Hg.): *Fallstudien zur Ethik in Wissenschaften, Wirtschaft, Technik und Gesellschaft*. Karlsruhe 2011.
- Merton, Robert K.: *Entwicklung und Wandel von For-*

- schungsinteressen. Aufsätze zur Wissenssoziologie. Frankfurt a. M. 1985.
- Mitcham, Carl (Hg.): *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics*. Farmington Hills, Mass. 2005.
- Mittelstraß, Jürgen: *Leonardo Welt: Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1996.
- Mohr, Hans: *Lectures on Structure and Significance of Science*. New York/Heidelberg/Berlin 1977.
- : »The Ethics of Science«. In: *Interdisciplinary Science Reviews* 4 (1979), 45–53.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Ein Handbuch. Stuttgart 2005.
- Rollin, Bernhard E.: *Science and Ethics*. Cambridge 2006.

Matthias Maring

5. Technikethik

Problemlage

Seit Francis Bacons Programmatik experimenteller Naturerschließung »per vexationes artis« (Verzerrung der ursprünglichen Natur durch Technik) mit dem Ziel eines »Sieges der Technik über die Natur« zum »Nutzen des Menschen« erhielt Technik eine Schlüsselfunktion für die Gestaltung unserer theoretischen und praktischen Weltbezüge (Bacon 1963, 141, 213, 230). Theoretisch relevant wird sie, weil jedes naturwissenschaftliche Experiment ein technisches System darstellt, innerhalb dessen gesetzesartige Ursache-Wirkungs-Beziehungen unter Elimination von Störgrößen bzw. unter Immunisierung vor Umwelteinwirkungen modelliert werden können. Die dadurch (technisch) gewährleistete Wiederholbarkeit sichert das Gelingen eines instrumentellen Einsatzes derart isolierter Ursachen (Ashby 1974, 290). Diese »Sicherung« (Heidegger 1962, 18, 27) ist das der Technik immanente praktische Prinzip, das die Planbarkeit, Antizipierbarkeit und Erwartbarkeit erfolgreicher Vollzüge begründet. *Technisches* Handeln reicht also über *instrumentelles* Agieren mit eigens zu diesem Zweck hergestellten Mitteln, wie wir es auch bei höheren Spezies und in der »Zufallstechnik« der Jäger und Sammler finden, hinaus (Ortega y Gasset 1949, 90–105; Hubig 2007, 48). Denn es stellt auch die Bedingungen des Erfolges instrumentellen Agierens her und bearbeitet sie. So wird die »Natur« zu einer »Umwelt« technischer Systeme transformiert. Orientiert ist dieses Vorgehen am »Nutzen« für den Menschen, der die Ressourcen und Gefahren der Natur in kalkulierbare und abwägbare Chancen und Risiken zu überführen sucht.

Gerade angesichts der steigenden Eingriffstiefe der Hochtechnologien in unsere äußere und innere Natur gepaart mit zunehmender Langfristigkeit von intendierten, tolerierten, unerwünschten und/oder ungewissen Folgen technischen Handelns steht eine Ethik der Technik vor großen Herausforderungen. Sowohl die technisch induzierten Naturbezüge als auch die Nutzenorientierung müssen normativ beurteilt und es muss problematisiert werden, ob sie dem technikimmanenten Prinzip der Sicherung und unseren Vorstellungen von einem guten und rechtfertigbaren Lebensvollzug entsprechen. Denn mit zunehmender Eingriffstiefe und Langfristigkeit der Folgen verändern sich nicht bloß die Möglichkeitsräume fortsetzbaren Handelns und wird nicht nur unser Wissen um diese Veränderungen unsicher,

sondern auch traditionelle Orientierungen, Welt- und Menschenbilder sehen sich verschwindenden oder neu eröffneten Bezugsbereichen gegenüber. Dabei werden nicht nur die Macht des Wissens und die Handlungsmacht in eine neue Relation gesetzt durch die ›Macht‹ der Technik, sondern es entstehen auch neue Orientierungserfordernisse angesichts neuer Problemlagen. Technikethik steht daher einerseits in engem Bezug zu Fragestellungen der ökologischen Ethik und Bioethik (Bezug zur äußeren und inneren Natur) sowie zur Wirtschaftsethik (Nutzenbezug), andererseits zur allgemeinen Ethik (technisch induzierte Herausforderungen klassischer Rechtfertigungsstrategien) sowie zum Technikrecht.

Der philosophische Ort einer Technikethik: Angewandte allgemeine Ethik oder spezifische Ethikform?

Erachtet man Technik verkürzt als Inbegriff hergestellter Mittel, erscheint Technikethik als *angewandte* Ethik in dem Sinne, dass allgemeine Prinzipien und Normen in der Beurteilung eines Handelns unter Einsatz solcher Mittel geltend gemacht werden. Angewandte Ethik wird dann zur Kunst einer richtigen Beurteilung des Mitteleinsatzes bezüglich seines Erlaubt-, Geboten- oder Verbotenseins unter gegebener normativer Orientierung. Unter als gesichert geltenden Prinzipien und Normen würde die Diagnosekompetenz eines *a limine* »allwissenden Folgenkalkulierens«, »unparteiischen Allesbeobachters«, »nimmermüden Optimierers« des Mitteleinsatzes ausreichen, und die Herstellung des Bezugs auf den Einzelfall wäre eine Frage von Erfahrung und Wissen (Kettner 1995, 46 ff.). Nun dürfte freilich eine Tötung mit einer Waffe kaum ein technikethisches Problem darstellen, nur weil ein Gerät eine Rolle spielt (genauso wenig wie es ein »medienethisches« Problem sein sollte, in der Presse zu lügen, oder ein »wirtschaftsethisches«, beim Handel zu betrügen).

Spezifische normative Fragen entstehen vielmehr, wenn man sich der Dimension der Technik als Garant der Bedingungen (Arendt 1967, 18) des Einsatzes von Mitteln vergewissert und dabei im Auge behält, dass Mittel nur qua Zuordenbarkeit zu möglichen Zwecken Mittel sind und Zwecke nur qua unterstellter Herbeiführbarkeit Zwecke, also qua Bezug zu möglichen Mitteln (sonst handelt es sich um bloße Wünsche). Solche *möglichen* Bezüge gewährleistet Technik als »Gestell« und »Bestand« (Heidegger 1962, 18), als »System und Medium« (Gamm

2000; Hubig 2006). Von der Gestaltung und Anlage der technischen *Systeme* (analog der Informationssysteme oder der Wirtschaftssysteme) hängt ab, welche Chancen (mögliche Gratifikationen) bzw. welche Risiken (mögliche Schäden und Sanktionen) für den Einzelnen beim Handeln bestehen. Denn die Systeme sichern das Gelingen und sie immunisieren vor bzw. kompensieren Störungen. Die verbreitete Charakterisierung der Technikethik als »Risikoethik« trifft durchaus die Spezifik einer Technikethik als Systemethik der Ermöglichung bzw. Verunmöglichung. Insofern hat Technikethik, soll sie eine spezifische Ethikform sein, als *anwendungsbezogene* Ethik aufzutreten: Ihr Bezug zur urteilkraftgestützten Anwendung allgemeiner Ethik liegt in der normativen Beurteilung der Ermöglichung bzw. Verunmöglichung dieser Anwendung.

Nun stellen sich für die normative Beurteilung *möglichen* instrumentellen Handelns ebenfalls Probleme, wie allgemeine Prinzipien und Normen hier geltend zu machen sind. Bereits Aristoteles (hierzu Hubig 1995, 65–68) hat im Zuge seiner Kritik an der Orientierungsleistung allgemeiner Ideen drei Problemfelder identifiziert und zwar: Unterschiedliche Interpretationsoptionen allgemeiner Konzepte und Leitbilder, strittige Kriterien für die Zuordnung von Sachlagen zur orientierenden Idee (Ähnlichkeitsproblem) und Konkurrenz einschlägig orientierender Ideen (auf heute bezogen: z. B. Auslegung von Systemen individueller Mobilität unter der Idee der Freiheit, Auslegung von Recyclingsystemen – ggf. aufwändig und havariegefährdet wie bei Phosphat-, PVC- oder Plutoniumkreisläufen – unter der Idee des nachhaltigen Wirtschaftens in Kreisläufen, Einsatz regenerativer Energieressourcen bei gleichzeitiger Schädigung der Biodiversität, Umsiedlungserfordernissen etc.). Adressaten einer solchen Technikethik sind nicht nur die Ingenieure als Entwickler, sondern auch und gerade die Instanzen der Entscheidung und Realisierung der Systeme (meist Institutionen und Organisationen) sowie die Nutzerinnen und Nutzer der Systeme.

Ansätze zu einer Ethik der Technik

Den unterschiedlichen Rechtfertigungsstrategien im Feld normativer Ethik entspricht in der Technikethik ein Pluralismus von Ansätzen, der allerdings Komplementaritäten in Bezug auf spezifische Problemstellungen sowie Konvergenzen in den Ergebnissen nicht ausschließt. Im Wesentlichen werden (1)

pflichtorientierte, (2) nutzenorientierte sowie (3) material-wertorientierte Begründungen geltend gemacht; angesichts deren pluraler Orientierungen suchen höherstufige Ansätze die Legitimation durch Verfahren zu gewinnen, die ihrerseits entweder (4) pflichtethisch fundiert sind (Diskursethik) oder (5) im Rahmen moderner Klugheitsethik Ratschläge des Abwägens generieren, die im Erhalt der Bedingungen des Abwägens ihre Begründungsbasis finden. Technikethik als »Verantwortungsethik« stellt keinen eigenen Ethiktyp oder Ansatz dar; ihre analytische Leistung bezüglich der Frage nach dem Subjekt der Verantwortung (wer?), dem Verantwortungsgegenstand (wofür?), dem Verantwortungsgrund (weswegen?), der Verantwortungsinstanz (wovon?), retrospektiver oder prospektiver Zukunftsverantwortung sowie dem Modus der Verantwortungswahrnehmung (Tun, Zulassen, Unterlassen) ergibt eine Matrix zur Charakterisierung des jeweiligen Fokus der Ethiktypen (Lenk 1992, 25; Ropohl 1996, 74).

(1) Repräsentativ für eine (im weiteren Sinne) *biozentrische*/»schöpfungszentrische« Technikethik als Pflichtethik ist der Ansatz von Hans Jonas mit der hieraus resultierenden Tradition. Unter der Intuition des Fürsorgeanspruchs eines selbstsorgedefizitären Lebens wird eine Fürsorgepflicht zum Erhalt der Schöpfung einschließlich der Menschheit begründet, aus der der »kategorische Imperativ« der Gewährleistung einer Permanenz menschlichen Daseins abgeleitet wird. Hieraus resultiert eine »Heuristik der Furcht«, in der unter dem Vorrang der schlechten Prognose unsere Zukunftsverantwortung orientiert werden soll: Negative Szenarien, die den Fortbestand der Schöpfung einschließlich menschlichen Lebens in Frage stellen, sollen nicht Wirklichkeit werden (Jonas 1984, 391, 36, 70). Offensichtlich fallen hier Verantwortungsgegenstand, Verantwortungsgrund (als Verfasstheit des Verantwortungsgegenstandes) und Verantwortungsinstanz zusammen. Probleme ergeben sich vor dem Hintergrund einer metaphysischen Naturdeutung bezüglich der inhaltlichen Konkretisierung der Fürsorge; ferner werden Unterlassungsrisiken (angesichts nie auszuschließender negativer Prognosen) in der Technikgestaltung nicht hinreichend berücksichtigt.

Jonas' Absicht entsprechend, Prinzipien unabhängig von Nutzenabwägung zu gewinnen, lassen sich durchaus Kriterien wie Fehlerfreundlichkeit, Revidierbarkeit (z.B. bezüglich nichtrückholbarer risikanter Emissionen) und Begrenzung der Eingriffstiefe auch ohne metaphysische Begründungshypo-

thek (z. B. aus klugheitsethischer Sicht) rechtfertigen. Eine anthropozentrische Technikethik als Pflichtenethik entwirft hingegen Heiner Hastedt unter der Frage »Welche Techniken leisten unter welchen Bedingungen welchen Beitrag zu einem guten Leben in einer gerechten Gesellschaft?«. Er stellt diese Ethik unter den Rawls'schen Legitimitätsgrundsatz: »Eine Technik ist nur legitim, wenn sie vereinbar ist mit dem umfangreichsten System gleicher Grundfreiheiten für alle«. Die »Dimensionen« einer solchen Verträglichkeit (Gesundheit, Gesellschaft, Kultur, Psyche, Umwelt) sollen im Diskurs ausgelotet werden (Hastedt 1991, 252 f.).

(2) Nutzenorientierte Ansätze für die Technikethik fokussieren die Technikfolgen als Gegenstand der Verantwortung und formulieren Prinzipien für deren Bewertung. Aufgrund der bekannten »anstößigen« Konsequenzen (Parfit 1984, Kap. 17; 19) einer strikten Maximierung der Nutzensumme (Erhöhung der Anzahl der Individuen bei hinreichender Ressourcenlage) oder des Durchschnittsnutzens (Ausschluss aufwändig zu erfüllender Ansprüche von Minderheiten) fordert Dieter Birnbacher die Berücksichtigung impliziter und latenter Präferenzen (auch und gerade künftiger Generationen) für die Technikgestaltung: Erhaltung selbstbestimmter Gattungsexistenz, jeweils spezifischer Naturbezüge, von Frieden, Wachsamkeit, Bewahrung kultureller Ressourcen, Subsidiarität, Erziehung (Birnbacher 1988, 77; 202–240). Günter Ropohl plädiert hingegen für einen »negativen Utilitarismus« als Minimalmoral: Verringerung vermeidbaren Leides habe in der Güterabwägung für die Technikgestaltung Vorrang vor »Steigerungswerten« in der Präferenzenerfüllung (Ropohl 1996, 308–329).

Angesichts der Langfristigkeit der Technikfolgen plädieren manche für eine Diskontierung künftigen Nutzens und Schadens – die Vorschläge hierzu entbehren jedoch einer universalisierbaren Rechtfertigung (Hampicke 1991, 127–150). Dies betrifft auch die Verfechter eines »Non-declining-welfare-Kriteriums« zur Beurteilung langfristiger Technikfolgen angesichts strittiger Auslegung von »welfare« (Norgard 1992). Bei klaren Definitionsbereichen der Kalkulation und anerkannten Nutzen- und Schadenskonzepten kann freilich eine Chancen/Risikoabwägung durchaus nach utilitaristischen Prinzipien stattfinden. Dies bedeutet aber umgekehrt, dass angesichts einer Ungewissheit jenseits der Risikoabwägung eine nutzenorientierte Analyse nicht greift und pflichtbasiertes bzw. klugheitsethisches Argumentieren zum Zuge kommt. Entsprechend kombiniert Hans Lenk

in seinem Schrittfolge-Modell (mit Patricia Werhane 1985) allgemeine pflichtbasierte Rahmenprinzipien mit konkreteren, zunächst negativ, dann positiv utilitaristischen Regeln (Lenk 1992, 28).

(3) Da Technik keineswegs wertfrei ist, sondern unterschiedliche Formen der Wertambivalenz und Wertbindung aufweist, hat eine Gruppe namhafter Technikphilosophen für die Richtlinie »Technikbewertung« (VDI 3780) auf der Basis aufwändig eruiert Grundwerte einer demokratischen Gesellschaft ein »Werteoktagon« bestimmt, von dem aus mittels präzisierter Kriterien und Indikatoren Technikbewertung orientiert werden kann (VDI 1991). Die Grundwerte »gesamtwirtschaftlicher Wohlstand«, »Einzelwirtschaftlichkeit«, »Funktionsfähigkeit«, »Sicherheit«, »Gesundheit«, »Umweltqualität«, »Gesellschaftsqualität« und »Persönlichkeitsentfaltung« konkurrieren freilich miteinander, und zwar ausnahmslos. Dazu ein paar Beispiele: Gesamtwirtschaftlicher Wohlstand und Einzelwirtschaftlichkeit im Streit um die Externalisierung von Kosten und Umweltlasten, Persönlichkeitsentfaltung, Sicherheit und Gesellschaftsqualität in der Frage der Überwachung, gar Gesundheit und Umweltqualität angesichts des pharmazeutisch-chemischen sowie touristischen Aufwands der Gesundheitserhaltung etc.

Ein Vorschlag, diese Wertkonkurrenzen zu schlichten, zielt auf eine Gewichtung der Werte unter Verweis auf basale Werte, die dem Schutz der Pluralität und dem Erhalt bzw. der Fortschreibbarkeit von Technikbewertung überhaupt geschuldet sind: Optionswerten eines maximalen Erhalts der Handlungschancen, Freiheits- und Planungsspielräume (vs. »Sachzwänge«, Amortisationslasten, Krisendruck) sowie Vermächtniswerten eines Erhalts derjenigen Traditionen, Sozialgefüge und Rollenmuster, die für die Herausbildung personaler Identität unabdingbar sind (Hubig 1995, 139–145; 2007, 137–145). Dieser aristotelisch-klugheitsethisch motivierte Vorschlag, der auf den Erhalt eines gelingenden Gesamtlebensvollzugs zielt (*eupraxia*), adressiert in erster Linie Institutionen, die als solche ja funktional ausgerichtet sind auf die Ermöglichung und Gewährleistung individuellen Handelns unter Ausschluss der Gefahren, die aus der äußeren und inneren Natur resultieren. Technikethik als Ethik der Systemgestaltung und -nutzung sollte daher primär als Ethik institutionellen Handelns konzipiert werden (Ropohl 1996, Kap. 2, 11; Hubig 2007, Kap. 7).

(4) Angesichts des Wertpluralismus einerseits und des Bedarfs an Konkretisierung allgemeiner Normen und Prinzipien andererseits zielen nun höherstufige

Ethiken wie die Diskursethik darauf ab, die Legitimation auf die Verfahren zu legen, innerhalb derer ein Konsens über die Folgen einer allgemeinen Befolgung einer Norm zu finden ist. Diskursethische Ansätze stellen harte Bedingungen für derartige Verfahren (Wohlinformiertheit, Herrschaftsfreiheit, Unparteilichkeit, Gleichheit, reziproke Anerkennung/Gleichberechtigung der Betroffenen) unter Abwehr strategischer Interessen auf. Als immer schon anerkannte »Präsuppositionen« kommunikativer Praxis seien diese Voraussetzungen nicht hintergebar; nur Diskursen, die unter diesen Bedingungen geführt werden, eigne eine legitimatorische Kraft (Ott/Skopinski 2000; Ott 2001). Probleme dieses Modells liegen in dem Erfordernis einer Anerkennung dieser idealen kommunikativen Praxis überhaupt, Schwierigkeiten bei der geforderten konsensualen Beurteilung der Folgen angesichts deren Unsicherheit und Ungewissheit, ungelösten Fragen bezüglich des Einbezugs bei nicht-artikulationsfähigen Betroffenen einschließlich zukünftiger Generationen (Paternalismus oder Klärung des Betroffenheit im Diskurs?), schließlich den bekannten Problemen, kollektive Präferenzordnungen mit Minimalbedingungen eines demokratischen Liberalismus in Einklang zu bringen (Gottschalk-Mazouz 2004).

Weniger voraussetzungsreich ist die konstruktivistisch und diskursethische Technikethik Carl Friedrich Gethmanns verfasst, nach der die »im Faktischen [der Anerkennung von Chancen und Risiken] präsupponierte Normativität gilt« (Gethmann 1992, 172; 1994, 146–159). Die Verallgemeinerbarkeit bezieht sich hier auf eine im gegebenen Risikoverhalten (z. B. als Raucher) bereits als implizit anerkannt dokumentierte Norm der Risikoübernahme auf analoge Fälle. Die Geltung dieses in einschlägigen Diskursen zur Technikbewertung (z. B. DLR 1993; Grunwald 1999) einsetzbaren Arguments findet ihre Grenzen dort, wo durch die Kumulation je für sich gerechtfertigter, riskanter Handlungsfolgen Sachlagen neuer Qualität entstehen. Neben dieser Extrapolationsgrenze im Ausgang von einer Basis akzeptierter Risiken und Chancen besteht noch ein tiefliegenderes Extrapolationsproblem bezüglich einer Langfristverantwortung: Zwar lassen sich auf dieser Basis Argumente für einen *Abbruch* der Extrapolation auf zukünftige Generationen als unhaltbar erweisen; allerdings wird zu wenig in Betracht gezogen, dass für zukünftige Generationen Normen nicht mehr problemlos als anerkannt unterstellbar sind.

(5) Moderne Klugheitsethiken der Technik (Kornwachs 2000; Hubig 2007; Luckner 2000) ver-

meiden die nichteinlösbare Begründungshypothek pflichtbasierter Diskursethik, indem sie mit einem bescheidenen Anspruch auftreten: nicht Orientierung, sondern eine Hilfe beim *Sich-Orientieren* in Gestalt von begründeten Ratschlägen zu geben. Der Rat, Options- und Vermächtniswerte zu wahren und als Gewichtungsfaktoren beim Abwägen gegenüber konkurrierenden Werten einzusetzen, würde widersprüchlich, wenn er erlaubte, die Bedingungen des Abwägens in der Technikgestaltung zu beschädigen. Im Prinzip eines solchen Bedingungserhaltes und der Vermeidung von Sachzwängen konvergiert die Klugheitsethik mit der pflichtbasierten Technikethik. Ihre Empfehlungen sind dem Interesse an einem guten Gesamtlebensvollzug verhaftet, der formal als Möglichkeit, sein Leben selbstbestimmt zu *führen*, gefasst ist. Daraus ergeben sich auch Grundsätze gerechter Risikoübernahme jenseits von Risikozumutung oder Risikoabschiebung auf andere, deren individuelle Lebensführung verletzt wäre. Derartige Ratschläge können ein Dissensmanagement begrenzen, das darauf aus sein sollte, Dissense und Pluralität zu erhalten. Dies geschieht, indem individuelle Lösungen auf eigenes Risiko zugelassen, regionale Spezifiken optimaler Mittelallokation berücksichtigt, neue Suchräume eröffnet und Prohibitionen nur befürwortet werden, wenn plurales Entscheiden durch »Killeroptionen« gefährdet ist. Diskurse sollten daher auf weitestmöglichem Erhalt von Dissensen angelegt und ein Konsens lediglich über deren Begrenzung erstrebt werden.

Kompromisse als Auszeichnung einer Option sind zwar verschiedentlich unvermeidbar, stellen jedoch eine problematische Lösung dar, weil sie die negativen Konsequenzen der abgeschwächt vertretenen Positionen weiterführen und zu immer schwerer handhabbaren Systemen führen. Gemäß dem Prinzip des Bedingungserhaltes folgen die Ratschläge zur Technikgestaltung nicht in erster Linie individuell strittigen Chancen- und Risikoanalysen, sondern zielen auf die Gewährleistung der Kompetenz zum Chancen- und Risikomanagement im Falle neu ersichtlicher Chancen und Risiken, also dem Umgang mit Chancen- und Risikopotenzialen, wie sie die modernen Hochtechnologien mit sich führen (»enabling technologies«). Für die Robotik z. B. bedeutet dies, dass die teilautonomen Systeme so zu gestalten sind, dass im erforderlichen Fall noch eine Mensch-System-Interaktion stattfinden kann oder ein Abbruch der Systeminteraktion möglich ist. Hierfür muss die Transparenz der systemischen Strategie für die Nutzer erhalten bleiben. In der Nano-

technik stellt insbesondere die Nichtrückholbarkeit der Nanopartikel eine Gefährdung der Möglichkeit eines Risikomanagements dar. Analog gilt für bestimmte Nutzungsarten der Kernkraft, dass die Entstehung nicht mehr kontrollierbarer Zustände in extremen Betriebssituationen und in der sog. Endlagerung ein starkes technikethisches Gegenargument darstellt. Gleiches gilt für Kernwaffen oder die von der UNO geächteten Landminen, die nicht mehr (Atombombe) oder nur noch schwer handhabbare (Landminen) Folgen ihres Einsatzes zeitigen (von Fragen einer politischen Ethik der Führung entsprechender Kriege ganz zu schweigen). Akzeptabilität sollte nicht »stark« begriffen werden als (jeweils aus der Sicht eines Ansatzes) »gerechtfertigte Akzeptanz«, sondern als Akzeptanzfähigkeit, als Fähigkeit, ggf. zu akzeptieren oder Akzeptanz zu verweigern.

Wirksamkeit, Relevanz und Umsetzung der Technikethik

Verspottet als »Fahrradbremse am Interkontinentalflugzeug« wird der Technikethik angesichts einer »Eigendynamik« der Systeme ihre Relevanz abgesprochen (Beck 1988, 194). In ihrer klugheitsethischen Variante entzieht sie sich jedoch diesem Vorwurf, weil ihre Anschlussfähigkeit an kluges Wirtschaften sowie einen klugen Umgang mit der Natur gewährleistet ist: Nachhaltige Nutzung von Ressourcen erbringt Gratifikationen und somit Anreize. Die »Wirksamkeit« von Technikethik wird oftmals mit Verweis auf das Technikrecht problematisiert. Freilich bedarf die Legislative einer Orientierung, und die Jurisdiktion ist mit Fragen der Auslegung von Generalklauseln und unbestimmten Rechtsbegriffen befasst, deren Beantwortung moralischer Erwägungen bedarf. Schließlich stoßen juristische Regelwerke notwendiger Weise an Grenzen des Regelbaren; das Handeln in rechtsfreien Räumen bedarf der Orientierung. Technikethik ist also dem Technikrecht vor- und nachgeordnet und ergänzt es in spezifischer Weise (VDI-Ausschuss »Ethische Ingenieurverantwortung« 2003, 49–64).

Bezüglich der Umsetzung ist an die oben hervor gehobene Institutionenverantwortung zu erinnern. Institutionen und Organisationen sind nicht-natürliche Subjekte der Gestaltung technischer Systeme. Ihr Handeln wird im Zuge starker oder schwacher Mandatierung (Rollenverantwortung) durch Individuen wahrgenommen, die als Träger verschiedener Arten von Mitverantwortung adressierbar sind. Dies gilt

auch für Mitglieder sowie die Individuen, die durch die Nutzung der Systeme implizit die Direktiven der Systemgestaltung anerkennen. In der Beratung der Institutionen der Technikgestaltung findet sich inzwischen ein unterschiedlich operationalisiertes Diskursgeschehen, innerhalb dessen technikethische Überlegungen zur Geltung kommen (Grunwald 2008). Prominentes Beispiel für die Übernahme institutioneller ethischer Technikverantwortung sind die »Ethischen Grundsätze des Ingenieurberufs« des VDI, übernommen vom Europäischen Ingenieurverband »FIANI« (dokumentiert in: Hubig/Reidel 2003). Im Unterschied zu den individualetisch orientierten US-amerikanischen Ethik-Codices für Ingenieure mit ihrer problematischen Verantwortungszuweisung an Ingenieure als »moralische Helden« (Alpern 1993) entfaltet die Technikethik in ihrer hier klugheitsethisch fundierten Diskursorientierung ihre Wirkung auf der Basis einer Selbstverpflichtung der Ingenieurverbände als Institutionen. Sie wird als Vereinsinnenrecht, mithin als Appellationsinstanz auch in juristischen Auseinandersetzungen geltend gemacht. Neben der Expertenverantwortung als Rollenverantwortung der Ingenieure wird die unterstützende Funktion der Legislative und der Jurisdiktion explizit betont, ferner die Aufklärungspflicht gegenüber den Nutzerinnen und Nutzern (VDI 2002). Analoge Wirkung zeitigen ethisch motivierte Selbstverpflichtungen der Industrie sowie Verbraucher-codices einschlägiger Organisationen.

Literatur

- Alpern, Kenneth D.: »Ingenieure als moralische Helden«. In: Lenk/Ropohl ²1993, 177–193.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1967]. München 1981 (engl. 1958).
- Ashby, Ross W.: *Einführung in die Kybernetik*. Frankfurt a. M. 1974 (engl. 1956).
- Bacon, Francis: *Instauratio magna*. In: Ders.: *The Works of Francis Bacon*. Hg. von James Spedding et al., Bd. 1. Nachdruck Stuttgart 1963 (lat./engl. 1857).
- Beck, Ulrich: *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt a. M. 1988.
- Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart 1988.
- DLR (Hg.): *Technikfolgenbeurteilung in der bemannten Raumfahrt*. Köln 1993.
- Gamm, Gerhard: *Nicht Nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*. Frankfurt a. M. 2000.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Universelle praktische Geltungsansprüche«. In: Peter Janich (Hg.): *Entwicklungen der methodischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 1992, 146–179.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Die Ethik technischen Handelns im Rahmen der Technikfolgenbeurteilung«. In: Armin Grunwald/Hans Sax (Hg.): *Technikbeurteilung in der Raumfahrt*. Berlin 1994, 146–159.
- Grunwald, Armin: *Ethik in der Technikgestaltung*. Berlin/Heidelberg/New York 1999.
- : *Technik und Politikberatung*. Frankfurt a. M. 2008.
- Gottschalk-Mazouz, Niels (Hg.): *Perspektiven der Diskursethik*. Würzburg 2004.
- Hampicke, Ulrich: »Neoklassik und Zeitpräferenz: Der Diskontierungsnebel«. In: Franz Beckenbach (Hg.): *Die ökologische Herausforderung für die ökonomische Theorie*. Marburg 1991, 127–150.
- Hastedt, Heiner: *Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik*. Frankfurt a. M. 1991.
- Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen 1962.
- Hubig, Christoph: *Technik- und Wissenschaftsethik*. Berlin/Heidelberg/New York ²1995.
- : *Die Kunst des Möglichen*. Bd. 1: *Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*. Bielefeld 2006.
- : *Die Kunst des Möglichen*. Bd. 2: *Ethik der Technik als provisorische Moral*. Bielefeld 2007.
- /Reidel, Johannes (Hg.): *Ethische Ingenieurverantwortung. Handlungsspielräume und Perspektiven der Kodifizierung*. Berlin 2003.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1981.
- Kettner, Matthias: »Idealisierung und vollständige Handlung. Modellierungsversuche praktischer Ethik«. In: *Berliner Debatte INITIAL* 2 (1995), 46–54.
- Kornwachs, Klaus: *Das Prinzip der Bedingungserhaltung. Eine ethische Studie*. Münster 2000.
- Lenk, Hans: *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt a. M. 1992.
- /Günter Ropohl (Hg.): *Technik und Ethik*. Stuttgart ²1993.
- Luckner, Andreas: »Orientierungswissen und Technikethik«. In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2000), 57–78.
- Norgard, Richard B.: »Sustainability as Intergenerational Equity«. In: *Environmental Impact Assessment Review* 12 (1992), 85–124.
- Ortega y Gasset, José: *Betrachtungen über die Technik*. Stuttgart 1949.
- Ott, Konrad: »Zum Verhältnis von Diskursethik und diskursiver Technikfolgenabschätzung«. In: Ders./Skorupinski 2001, 30–68.
- /Skorupinski, Barbara (Hg.): *Technikfolgenabschätzung und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung in Theorie und Praxis*. Zürich 2000.
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford 1984.
- Ropohl, Günter: *Ethik und Technikbewertung*. Frankfurt a. M. 1996.
- VDI (Hg.): *Richtlinie VDI 3780 »Technikbewertung. Begriffe und Grundlagen«*. Düsseldorf 1991.
- VDI-Ausschuss »Ethische Ingenieurverantwortung«: »Abschlussbericht«. In: Hubig/Reidel 2003, 21–78.
- VDI, *Ethische Grundsätze des Ingenieurberufs*. Düsseldorf 2002.
- Werhane, Patricia H.: *Persons, Rights, and Corporations*. Englewood Cliffs, NJ 1985.

Christoph Hubig

6. Medizinische Ethik

Die medizinische Ethik ist die größte und älteste der sogenannten ›Bereichsethiken‹, also derjenigen Teildisziplinen der Angewandten Ethik, die sich den ethischen Fragen und Problemen widmen, die in einem bestimmten Anwendungsfeld auftreten. Das Anwendungsfeld der medizinischen Ethik ergibt sich aus ihrer Herkunft aus der ärztlichen Standesethik: Es umfasst sowohl die traditionellen ärztlichen Tätigkeitsbereiche, obwohl hier heutzutage auch Angehörige anderer Berufsgruppen arbeiten, als auch die darüber hinausreichenden modernen ärztlichen Tätigkeitsbereiche. (Empfehlenswerte Gesamtdarstellungen finden sich in: Schöne-Seifert 2007; Wiesemann u. a. 2005; Wiesing/Ach 2004.)

Geschichte der medizinischen Ethik

Der Hippokratische Eid: In der medizinischen Ethik spielt die Berufung auf eine bis in die Antike zurückreichende Tradition eine wichtige Rolle (Überblick in Bergdolt 2004), wobei insbesondere dem ›Hippokratischen Eid‹ große Bedeutung zukommt (Wiesing/Ach 2004, Kap. 1). So ist beispielsweise die Deklaration von Genf, mit der der Weltärztebund 1948 bei seiner Gründung ein ethisches Fundament gelegt hat, in enger Anlehnung an den Eid als Gelöbnis formuliert. Bei dem Hippokratischen Eid handelt es sich vermutlich um die Standesregeln einer antiken griechischen Ärzteschule. Er verbindet Vorschriften, die auch heute noch im Zentrum der medizinischen Ethik stehen (z. B. das Schadensverbot) mit längst obsoleten und obskuren Anweisungen (z. B. keine Blasensteine zu entfernen). Der Eid wird in der Antike kaum erwähnt und stammt auch sicher nicht von Hippokrates, dem berühmten Arzt und Zeitgenossen Sokrates; er findet sich aber seit dem Mittelalter regelmäßig am Anfang des *Corpus Hippocraticum*, der einflussreichsten medizinischen Textsammlung der damaligen Zeit. Seine Bedeutung erhielt der Eid erst im Humanismus und in der Renaissance (z. B. als Vorbild für die Schwüre, die in den sich entwickelnden medizinischen Fakultäten abgelegt wurden), um dann mindestens bis in das 19. Jahrhundert hinein einen großen Einfluss auf das ärztliche Selbstverständnis auszuüben (Leven 1997).

Verbrechen der Medizin-Geschichte: Angesichts dieses hehren Selbstverständnisses war es ein Schock, als es Mitte des 20. Jahrhunderts evident wurde, dass

viele Ärzte bereit waren, sich als Mittäter oder Handlanger an schrecklichen Verbrechen zu beteiligen. So haben während der Nazizeit führende Vertreter der Ärzteschaft, Universitätsprofessoren und Chefärzte, maßgeblich an der Zwangssterilisation und Ermordung psychisch kranker, behinderter und sozial unangepasster Menschen mitgewirkt und in den Konzentrationslagern Häftlinge durch grausame Menschenversuche gefoltert. Auch die breite Masse der Ärzte hat nicht nur tatenlos der systematischen Ausgrenzung jüdischer Kollegen zugesehen, sondern sich zu einem erheblichen Anteil aktiv für das neue Regime engagiert. In Japan wurden im Zweiten Weltkrieg ebenfalls Kriegsgefangene bestialischen medizinischen Prozeduren ausgesetzt. Und auch in vielen anderen Ländern zeigte es sich bald, dass gerade die schwachen, unterdrückten Mitglieder der Gesellschaft (Strafgefangene, psychisch Kranke, Minderheiten) von Ärzten skrupellos missbraucht und misshandelt wurden. Besonders deutlich wurde dies Anfang der 1970er Jahre im sogenannten Tuskegee-Skandal, als die amerikanische Öffentlichkeit erfuhr, dass im Rahmen eines Langzeitversuchs in einer Kleinstadt in Alabama über einen Zeitraum von 50 Jahren Afroamerikanern, die an Syphilis erkrankt waren, ohne ihr Wissen jede effiziente Behandlung vorenthalten wurde, um den ›natürlichen‹ Verlauf dieser Krankheit zu erforschen.

Die Aufdeckung dieser medizinischen Verbrechen führte zu einer Reihe von ethischen Kodifizierungen: u. a. dem Nürnberger Kodex (1947), der Deklaration von Genf (1948), der Deklaration von Helsinki (1964) (vgl. Weltärztebund 2008). Eine verpflichtende ethische Grundlage für das Handeln der Ärztinnen und Ärzte bildet in Deutschland die ärztliche Berufsordnung (Bundesärztekammer 2006).

Herausforderungen der Gegenwart: Neben den genannten medizinischen Verbrechen waren zwei Entwicklungen für das Entstehen der modernen medizinischen Ethik verantwortlich: der sprunghafte medizinische Fortschritt nach dem Zweiten Weltkrieg und die Bürgerrechtsbewegung (Jonsen 1998).

Eine ganze Reihe medizinischer Möglichkeiten, die heute selbstverständlich erscheinen, wurden erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt: Antibiotika, künstliche Beatmung, Organtransplantationen, Chemotherapie, Dialyse, Neuroleptika, Herzschrittmacher, genetische Diagnostik, künstliche Befruchtung usw. Die Nutzung dieser Möglichkeiten stellte die behandelnden Ärzte aber immer häufiger vor schwierige Entscheidungsprobleme, die ihnen früher erspart geblieben wären. Je

nach weltanschaulichem Hintergrund suchten sie deshalb Rat bei Theologen, Juristen und später auch bei Philosophinnen und Philosophen.

In den 1960er Jahren geriet zudem das traditionell paternalistisch verstandene Arzt-Patienten-Verhältnis in Konflikt mit dem emanzipatorischen Selbstverständnis vieler Menschen, die auch im Bereich der Medizin ein Recht auf Selbstbestimmung und körperliche Integrität beanspruchten und so den Grundstein für die moderne Konzeption der Patientenautonomie legten. Im Rahmen der Emanzipationsbewegung wurden außerdem traditionelle Debatten der medizinischen Ethik neu entfacht: die Zulässigkeit von Verhütung, Abtreibung, Sterbehilfe und Suizid. Im Zuge der Emanzipation der Pflege in der Medizin lockerte sich die Fixierung allein auf das ärztliche Handeln, und die medizinische Ethik wurde auch auf andere medizinische Berufsgruppen ausgedehnt, insbesondere hin zur Pflegeethik (s. Kap. VIII.4).

In den USA entstanden um 1970 herum zwei Forschungseinrichtungen, das Hastings Center (www.thehastingscenter.org) und das Kennedy Institute of Ethics (<http://kennedyinstitute.georgetown.edu>), die auch heute noch großen Einfluss auf die Debatten haben; später folgten verschiedene bioethische President's Commissions, die Stellungnahmen zu aktuellen medizinethischen Themen ausarbeiteten. In Deutschland setzte die institutionelle Entwicklung der modernen medizinischen Ethik etwas später ein, vor allem als Reaktion auf die langsam einsetzende Aufarbeitung der medizinischen Verbrechen der Nazizeit: 1986 wurde die Akademie für Ethik in der Medizin (AEM) gegründet (www.aem-online.de), die auch die Zeitschrift *Ethik in der Medizin* herausgibt. Daneben entstanden eine ganze Reihe von interdisziplinären Forschungsinstituten, darunter das Deutsche Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften in Bonn (www.drze.de). Seit 2003 ist die Medizinethik (in Kombination mit Medizinthorie und -geschichte) ein verpflichtender Teil des Medizincurriculums. Für die anwachsende Bedeutung der modernen Medizinethik sprechen außerdem zwei Enquetekommissionen des Bundestags zur Bioethik und die Schaffung des Nationalen, später Deutschen Ethikrats (www.ethikrat.org). In den meisten philosophischen Instituten haben medizinethische Themen mittlerweile einen festen Platz im Lehrangebot; und auch an der Basis, in den Krankenhäusern, gewinnen klinische Ethikkomitees zunehmend an Bedeutung.

Inhaltlich kann man, in Anlehnung an die drei

Ursprünge der modernen medizinischen Ethik – die Emanzipationsbewegung, die neuen medizinischen Möglichkeiten und den verbrecherischen Umgang mit der Medizin –, ganz grob drei Elemente der medizinischen Ethik unterscheiden: die Beschäftigung mit dem moralischen Grundlagen medizinischen Handelns, die Bearbeitung moralischer Problemfälle und Dilemmata und die Diskussion der Möglichkeiten und Grenzen ethischer Reflexion. Da viele der medizinethischen Einzelthemen Gegenstand eigener Beiträge in diesem Handbuch sind, wird im Folgenden nur ein kursorischer Überblick mit vielen Querverweisen gegeben.

Moralische Grundlagen medizinischen Handelns

Krankheit: Kennzeichnend für medizinisches Handeln ist sein Bezug zu Krankheiten bzw. zu kranken Menschen, die von einer Krankheit geheilt werden sollen. Alle anderen medizinischen Tätigkeiten leiten sich mehr oder weniger daraus ab: Vorsorgeuntersuchungen und Impfungen dienen der Krankheitsprophylaxe; die Medizin chronischer Krankheiten erleichtert das Leben mit einer Krankheit; Palliativmedizin das Sterben an einer Krankheit; Forschung in der Medizin erlaubt das bessere Verständnis und die Bekämpfung von Krankheiten. Es gibt nur wenige medizinische Tätigkeiten, die keinen Krankheitsbezug haben (etwa in der Sportmedizin oder kosmetischen Chirurgie), was häufig auch Konsequenzen für ihren moralischen Status hat (s. Kap. IV.10 und VIII.17).

So fundamental der Krankheitsbegriff für die Medizin ist, so schwierig ist es allerdings, ihn präzise zu charakterisieren (s. Kap. VIII.1). Er hat mindestens vier verschiedene Bedeutungsaspekte, die sich zwar in einem großen Kernbereich decken, an den Rändern aber auseinanderklaffen können: Krankheit als biologische Störung oder Anomalität, als Ursache von subjektivem Unwohlsein und Leid, als sozialer Ausnahmesituation und als Zustand mit besonderem moralischen Status. Gerade dieser moralische Status begründet das Interesse am Krankheitsbegriff – man möchte wissen, wann jemand krank ist, weil man dann mit ihm anders umgehen sollte –, es herrscht aber massive Uneinigkeit, auf welchen der verschiedenen Bedeutungsaspekte dieser Status zurückzuführen ist.

Grundlegende moralphilosophische Strategien: Gegeben aber, dass man es mit einem kranken Men-

schen, einem Patienten, zu tun hat, stellt sich als nächstes die zentrale Frage der medizinischen Ethik, welchen moralischen Verpflichtungen das Verhältnis zwischen Therapeut und Patient unterworfen ist. Ganz abstrakt gesprochen, gibt es drei verschiedene Antwortstrategien: Erstens kann man versuchen, möglichst allgemeine moralische Grundsätze zu etablieren, aus denen dann die jeweiligen moralischen Anforderungen (sozusagen vertikal) hergeleitet werden können. Zweitens kann man von einem gesicherten Fundus moralisch unproblematischer Handlungsweisen ausgehen und versuchen, sich diese durch Vergleich und Analogiebildung für die Bewertung zweifelhafter Entscheidungen zu Nutze zu machen (horizontal). Und drittens kann man einen Mittelweg zwischen diesen beiden Optionen einschlagen. In der aktuellen medizinethischen Debatte stehen Bernard Gert, H. Danner Clouser und Charles Culver (2006) exemplarisch für den ersten Weg, Albert Jonsen und Stephen Toulmin (1989) für den zweiten und Tom Beauchamp und James Childress (2009) für den dritten. Aus moralphilosophischer Sicht ist der erste Weg zunächst der attraktivste, gegeben dass es gelingt, ein für alle Akteure überzeugendes ethisches System zu etablieren (für einen besonders geradlinigen, utilitaristischen Versuch vgl. Hare 1993. Kap. 1). Hier aber liegt offenkundig das Problem; es gibt einfach keine allgemein als verbindlich anerkannte Ethik, geschweige denn eine Religion, auf die sich die medizinische Ethik stützen kann. Das andere Extrem aber, der (kasuistische) zweite Weg, führt nur dann zum Ziel, wenn er die Ebene einzelner Fälle verlässt und sich dem Problem stellt, in welcher Hinsicht die verschiedenen Handlungsweisen vergleichbar sein müssen, um analoge moralische Urteile zu rechtfertigen. Dann aber muss sich auch ein Kasuist auf eine generelle Debatte einlassen, welche Merkmale einer Situation in welcher Hinsicht moralisch relevant sind, d. h. er muss generell, grundsätzlich argumentieren.

Insofern ist es wenig verwunderlich, dass in den konkreten Debatten der medizinischen Ethik häufig ein Mittelweg gewählt wird. Nicht selten wird dabei ausdrücklich das Modell von Beauchamp und Childress zugrunde gelegt, demzufolge sich die moralischen Gesichtspunkte in vier verschiedenen Dimensionen (Prinzipien) bündeln lassen: die Achtung der Patientenautonomie, das Gebot, nicht zu schaden, die Verpflichtung zur Hilfe und die Anforderungen der Gerechtigkeit (s. Kap. II.3). Beauchamp und Childress ergänzen also die Verpflichtungen der traditionellen ärztlichen Ethik (dem Patienten zu

nützen und nicht zu schaden) in zwei weiteren, verschiedenen Richtungen: die aktive Rolle des Patienten wird gegenüber dem herkömmlichen Paternalismus aufgewertet, und die Konzentration auf die duale Arzt-Patienten-Beziehung wird auf weitere Akteure im Gesundheitswesen ausgeweitet.

Wie die Autoren in ihrem immer wieder überarbeiteten Standardwerk *Principles of Biomedical Ethics* erläutern, lassen sich viele medizinethische Probleme als Konflikte zwischen diesen Prinzipien analysieren. Das Modell hat allerdings drei (zusammenhängende) Schwachpunkte. Erstens lässt es offen, wie man Konflikte zwischen den verschiedenen Prinzipien auflösen sollte. Zweitens wird die Gültigkeit der Prinzipien nur schwach aus ihrer intuitiven Plausibilität begründet. Und drittens gibt es weitere moralische Gesichtspunkte, die weder in das Viererschema passen, noch offenkundig irrelevant sind. Prominente Beispiele sind der Wert (oder auch: die Heiligkeit) des Lebens, die Bedeutung des Vertrauens, die Menschenwürde.

Arzt-Patienten-Beziehungen: Zum dritten Weg, Medizinethik auf der Ebene mittlerer Prinzipien und Gesichtspunkte zu betreiben, zählt auch der Vorschlag, verschiedene Modelle der Arzt-Patienten-Beziehung zu unterscheiden (s. Kap. VIII.3). Gegeben die heutzutage mittlerweile einhellige Ablehnung eines rein paternalistischen Verständnisses dieser Beziehung, unterscheiden sich die Modelle hauptsächlich in der Rolle, die der Patientenautonomie zukommt. Grundsätzlich schlägt sich diese Autonomie in der Verpflichtung nieder, eine medizinische Behandlung nicht ohne die 'aufgeklärte Einwilligung' (*informed consent*) des Patienten durchzuführen. Aus Sicht des radikalsten Modells läuft das darauf hinaus, die Arzt-Patienten-Beziehung als eine gewöhnliche Dienstleistung anzusehen, bei der der Dienstleister ein Angebot macht, das der Kunde annehmen oder ablehnen kann (Kundenmodell). Neben diesem Kundenmodell kann man dem Arzt aber auch eine besondere Verantwortung dafür zusprechen sicherzustellen, dass der Patient die Entscheidungssituation hinreichend durchschaut (Expertenmodell). Noch weiter geht das Modell, das dem Arzt die Rolle zuweist, die eigentlichen, 'wahren' Wünsche des Patienten aufzudecken und ihnen entsprechend zu handeln (interpretatives Modell). Der paternalistischen Tradition am nächsten kommt schließlich das Modell, das die Behandlung als gemeinsam auszuhandelndes Anliegen des Patienten und Arztes ansieht (partnerschaftliches Modell), dem Arzt also ein echtes Mitspracherecht einräumt,

anstatt ihm die Rolle des Sachwalters zuzuschreiben. Dessen ungeachtet gilt für alle vier Modelle, dass der Arzt zwar die Einwilligung des Patienten braucht, um ihn behandeln zu dürfen, dass der Arzt aber umgekehrt normalerweise nicht verpflichtet ist, eine Behandlung durchzuführen, die er nicht als sinnvoll erachtet. Alle Modelle haben Vorzüge und Schattenseiten, es spricht allerdings viel für die folgende Kombinationslösung: Ein reines Kundenmodell wird dem Charakter der Arzt-Patienten-Beziehung nicht gerecht, weil es die Verpflichtung des Arztes gegenüber der Gesundheit des Patienten unterschlägt; jenseits dessen hängt das passende Modell stark von den Umständen ab, insbesondere vom Schweregrad der Krankheit, der Intensität und Dauer der Beziehung, der Selbständigkeit der Patienten etc. Während sich Arzt und Patient für eine Impfung oder die Versorgung einer Platzwunde auf das Expertenmodell beschränken können, wäre eine solche Beziehung bei einer schweren, lebensbedrohlichen oder chronischen Erkrankung, in der das partnerschaftliche Abwägen und wechselseitige Vertrauen essenzielle Bestandteile der therapeutischen Beziehung darstellen, unpassend.

Andere Bereiche medizinischen Handelns: Medizinisches Handeln im Sinne der medizinischen Ethik beschränkt sich nicht auf die therapeutische Beziehung zwischen individuellem Arzt und Patient. Sie beurteilt auch Maßnahmen, die die Randbedingungen medizinischer Therapien lenken, insbesondere die Binnenallokation der Gesundheitsleistungen auf verschiedene Patientengruppen und die externe Allokation der Ressourcen zwischen dem Gesundheitssektor und anderen Bereichen (s. Kap. VIII.5). Dabei werden beide Verteilungsfragen sowohl national als auch global gestellt, mit Blick auf die skandalöse medizinische Unterversorgung vieler Millionen Menschen in den armen Ländern der Welt.

Medizinisches Handeln, das nicht allein therapeutischen Zwecken dient, findet sich auch im Bereich der medizinischen Forschung (s. Kap. VIII.6). Mit dem Nürnberger Kodex und dann etwas später der Deklaration von Helsinki wurden verbindliche moralische Prinzipien für die Forschung am Menschen formuliert. Ganz grundsätzlich kann man sie so zusammenfassen, erstens dass diese Forschung nur für wichtige Zwecke und unter bestimmten Umständen akzeptabel sein kann, dass zweitens die Anforderungen an die informierte Einwilligung der Probanden deutlich höher sind als bei therapeutischen Maßnahmen und dass es drittens klare Grenzen der Schädlichkeit gibt, jenseits derer jede For-

schung unzulässig ist, unabhängig davon, wie bereitwillig sich die Probanden darauf einlassen würden.

Einzelne Problemfelder in der medizinischen Ethik

Die rasanten medizinischen Fortschritte der letzten 60 Jahre und die vielfältigen gesellschaftlichen Veränderungen in den medizinisch hoch entwickelten Staaten haben eine Fülle von Entscheidungssituationen in der Medizin hervorgebracht, die es zuvor entweder mangels technologischer Fähigkeiten nicht gegeben hat oder die im Widerspruch zu den herrschenden Wertmaßstäben standen. Den betroffenen Medizinern und Patienten, aber auch der Gesellschaft insgesamt Mittel an die Hand zu geben, angemessen mit diesen Situationen umzugehen, ist die Aufgabe der medizinischen Ethik. Diese Aufgabe lässt sich exemplarisch an den Fragen skizzieren, die sich aus der Sicht der Medizinethik am Ende und am Anfang des Lebens stellen (siehe auch die Beiträge zu Teil VIII.).

Ethische Fragen am Lebensende (s. Kap. VIII.12 und V.2): Die Entwicklung der modernen medizinischen Ethik ist wesentlich durch die Erfindung der künstlichen Beatmung und das Entstehen von Intensivstationen geprägt worden. Plötzlich gab es die Möglichkeit, Situationen, in denen ein Mensch nicht in der Lage war, selbsttätig zu atmen, medizinisch zu überbrücken oder solche Situationen sogar bewusst hervorzurufen, immer natürlich mit dem Ziel, die Patienten wieder in ein Leben außerhalb der Intensivstation entlassen zu können. Zu den ersten modernen medizinethischen Problemen gehörte deshalb die Frage, wie man sich Patienten gegenüber verhalten sollte, für die dieses Ziel unerreichbar geworden ist.

Für einen Teil dieser Patienten stellte sich diese Frage auf besondere Weise. Ihr Gehirn war so schwer geschädigt, dass es unwiderruflich seine Tätigkeit eingestellt hatte, und die Frage aufkam, ob menschliches Leben ohne ein funktionierendes Gehirn überhaupt möglich sei. Diese Debatte wurde Ende der 1980er Jahre mit dem vorläufigen Konsens beendet, dass ein Mensch tot ist, wenn sein Gehirn nicht mehr lebt, auch wenn er noch künstlich beatmet wird (s. Kap. VIII.14). Hirntote Patienten konnten deshalb auch als Organspender in der etwa zeitgleich entstehenden Transplantationsmedizin fungieren (s. Kap. VIII.15).

Allerdings sind längst nicht alle Patienten auf den Intensivstationen, die ohne Aussicht auf Besserung oder Genesung sind, hirntot. Deshalb stellte sich hier und auch an anderer Stelle in der Medizin, wo Menschen mit schweren, lebensgefährlichen Erkrankungen behandelt werden, die Frage, ob es die alleinige Aufgabe der Medizin ist, um das Leben dieser Menschen zu kämpfen, oder ob es nicht auch zu Medizin gehört, Menschen sterben zu lassen und sie in ihrem Sterben zu begleiten. Die Ärzte und Pflegenden befanden sich in einem Konflikt zwischen dem bis dahin ganz selbstverständlich vorausgesetzten Höchstwert des Lebens auf der einen und dem Gebot, nicht zu schaden, auf der anderen Seite.

In der Form, in der dieser Konflikt in den 1950er und 1960er Jahren bestand, ist er mittlerweile verschwunden. Die Einsicht, dass der Lebenserhalt nicht notwendigerweise das oberste Ziel medizinischen Handelns ist, hat sich durchgesetzt. Die Umorientierung einer Behandlung auf die palliative Begleitung im Sterben gehört inzwischen zum festen medizinischen Repertoire. Der Konflikt besteht aber dort fort, wo es nicht bloß um das passive Sterbenlassen geht, sondern um die aktive ärztliche Einflussnahme zur Beendigung eines Lebens (Beihilfe zum Suizid, Tötung auf Verlangen). Und anders als in dem ursprünglichen Konflikt geht es heutzutage hauptsächlich um den Widerstreit zwischen Autonomie und Tötungsverbot (s. Kap. VII.8).

Die große Rolle, die der Patientenautonomie in der modernen Medizin zukommt, führt ganz generell, besonders häufig aber am Lebensende, zu Schwierigkeiten, wenn die Patienten nur eingeschränkt oder gar nicht in der Lage sind, über ihre Behandlung zu entscheiden. Autonomie als Recht auf Selbstbestimmung und als Fähigkeit, diese auszuüben, können eben manchmal auseinanderklaffen. Patientenverfügungen, Vorsorgevollmachten oder der Rückgriff auf den mutmaßlichen Willen der Patienten sollen dazu dienen, diese Kluft zu überbrücken. Sie stehen aber nicht immer zur Verfügung und außerdem ist nicht klar, inwieweit sie tatsächlich die Einwilligung ersetzen können. Typische Problemkonstellationen finden sich nicht nur in der Medizin am Lebensende, sondern auch in der Psychiatrie (s. Kap. VIII.16) und ganz generell in der Forschung mit nichteinwilligungsfähigen Menschen (s. Kap. VIII.6).

Ethische Fragen am Beginn des Lebens und in der Reproduktionsmedizin: Zu den großen medizinischen Fortschritten der letzten Jahrzehnte gehören die vielfältigen Möglichkeiten, Einfluss auf den An-

fang des menschlichen Lebens zu nehmen (s. Kap. VIII.8). Seit der Geburt des ersten ›Retortenbabys‹ 1978 hat sich die In-Vitro-Fertilisation (IVF) zu einem Standardverfahren entwickelt, um Frauen bzw. Paaren, die kein Kind durch Geschlechtsverkehr bekommen können oder wollen, den Kinderwunsch zu erfüllen. Ursprüngliche ethische Vorbehalte, es sei für Menschen anmaßend, künstlich Menschen herzustellen, spielen in der heutigen Debatte keine Rolle mehr. Probleme können entstehen, wenn die IVF mit einer Samen- oder Eizellspende kombiniert wird oder eine ›Leihmutter‹ das Kind austrägt. Angesichts der besonderen Bedeutung, die der Eltern-Kind-Beziehung aus moralischer Sicht gewöhnlich zukommt (s. Kap. V.6), kann es zu Schwierigkeiten bei der Zuordnung dieser Beziehung zu den beteiligten Personen kommen: Wem ›gehört‹ das Kind? Wer ist für es verantwortlich? Wem gegenüber hat das Kind ein Recht auf Kenntnis seiner Abstammung?

Die prominentesten moralischen Schwierigkeiten bereitet die IVF aber in Kombination mit einer Präimplantationsdiagnostik (PID, international: PGD), bei der die Möglichkeiten künstlicher Befruchtung dafür genutzt werden, die Geburt von Kindern mit bestimmten krankheitsrelevanten Mutationen oder Chromosomenanomalien zu vermeiden, indem man sie bereits im Embryonalstadium *in vitro* aussortiert. Dieses Verfahren ist in zweierlei Hinsicht ethisch umstritten. Erstens wird befürchtet, dass es der Stigmatisierung behinderter Menschen Vorschub leistet. Zweitens gibt es Zweifel, ob es mit dem moralischen Status menschlicher Embryonen vereinbar ist, sie gezielt zu vernichten. Die zweite Kritik hat zu einer intensiven Debatte über den Status des Embryos geführt, die nicht nur für die moralische Beurteilung der PID relevant ist, sondern auch für die Embryonen- und Stammzellforschung. Gegeben den herausragenden Stellenwert der menschlichen Würde in Art. 1 GG kreiste die Debatte vor allen Dingen um die Frage, ob Embryonen eine Würde haben oder nicht (s. Kap. VII.2). Während es aus Sicht vieler Befürworter der betreffenden Verfahren seltsam, wenn nicht gar absurd, erscheint, winzigen Kügelchen, bestehend aus einer Hand voll Zellen, Würde zuzuschreiben, mobilisieren die Gegner vor allem vier Argumente, die zumeist mit dem Akronym SKIP-Argumente zusammengefasst werden: Embryonen haben Menschenwürde, weil sie von derselben Spezies sind wie normale, erwachsene Träger von Menschenwürde, sich kontinuierlich und ohne erkennbaren moralisch signifikanten Bruch zu diesen Erwachsenen entwickeln, mit denen sie iden-

tisch sind, und außerdem das Potenzial mit sich bringen, später alle relevanten Fähigkeiten zu haben.

Ein besonders einflussreiches Argument gegen die Annahme, dass Embryonen eine Menschenwürde haben, verweist auf die Konsequenzen dieser Annahme für eine der ältesten Debatten in der Angewandten Ethik überhaupt, die Abtreibungsdebatte (s. Kap. VIII.7): Wenn schon frühe Embryonen eine Menschenwürde haben, dann offensichtlich auch die Feten, die bei einer Abtreibung getötet werden. Also müssten Abtreibungen erst recht moralisch unzulässig sein. Das Argument deckt zumindest eine gewisse Inkonsistenz des Gesetzgebers auf, wenn er PIDs kritischer beurteilt als Schwangerschaftsabbrüche. Im Zusammenhang mit diesem Argument hat es sich allerdings auch gezeigt, dass Abtreibungen heute, anders als in den 1970er Jahren kein intensiv diskutiertes ethisches Thema sind.

Möglichkeiten und Grenzen der ethischen Reflexion in der Medizinethik

Obwohl die medizinische Ethik grundsätzlich anwendungsorientiert ist, werden viele Debatten zwangsläufig auf einem hohen Abstraktionsniveau geführt, so dass sich die Frage stellt, inwiefern sie tatsächlich Auswirkungen auf das reale medizinische Handeln haben können. Hinzu kommt der interdisziplinäre Charakter der medizinischen Ethik, der dazu führt, dass viele der Fachleute Kompetenzschwerpunkte entweder in der Ethik oder in der Medizin haben, so dass Vermittlungsprobleme unvermeidlich sind.

Ein Teil der Vermittlungsleistung von der Theorie zur Praxis verläuft auf dem Weg über Gesetze und Richtlinien. (Hierin zeigt sich auch die Bedeutung, die der Rechtswissenschaft neben der Medizin und Philosophie in der Medizinethik zukommt.) Einen weiteren Einflussfaktor zur Etablierung medizinethischer Erwägungen in der medizinischen Praxis bilden Weiterbildungsangebote, die inzwischen von vielen Institutionen für unterschiedliche Berufsgruppen in der Medizin angeboten werden und noch über den im Medizin-Curriculum verankerten Ethikanteil hinausgehen (z.B. das Qualifizierungsprogramm »Ethikberatung im Krankenhaus« der AEM). Ihre Zielgruppe sind häufig die Mitglieder klinischer Ethikkomitees, die in den letzten Jahren verstärkt in den Krankenhäusern gebildet wurden und einen wichtigen Transmissionsriemen zwischen medizinethischer Diskussion und medizinischer Praxis bil-

den (s. Kap. VIII.2). Daneben gibt es die schon lange etablierten (und nicht mit den klinischen Ethikkomitees zu verwechselnden) Ethikkommissionen, die an allen Krankenhäusern und Forschungseinrichtungen kontrollieren, dass die Forschung am Menschen im Einklang mit den ethischen Vorgaben geschieht.

Obwohl die medizinische Ethik unter anderem eine Reaktion auf die vielfältigen medizinischen Missstände in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts darstellte, beschränkt sie sich heute weitgehend auf die Diskussion moralischer Konfliktsituationen und Dilemmata sowie der dahinter stehenden Grundsätze. Prinzipiell wäre es aber denkbar, dass sie es sich zur Aufgabe machte, auch auf unmoralische Zustände hinzuweisen. Es bleibt deshalb abzuwarten, inwieweit die Vertreterinnen und Vertreter der medizinischen Ethik angesichts des zunehmenden ökonomischen Drucks, dem die Gesundheitsversorgung in Deutschland ausgesetzt ist (s. Kap. VIII.5), und den teilweise ethisch zweifelhaften Methoden der Rationierung (Budgetierung, Fallpauschalen) bereit sein werden, diese Aufgabe anzunehmen und offensiv auf moralisch inakzeptable Fehlentwicklungen hinzuweisen, letztlich also auch politisch Stellung zu nehmen.

Literatur

- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: Principles of Bio-medical Ethics. New York 2009.
- Bergdolt, Klaus: Das Gewissen der Medizin: Ärztliche Moral von der Antike bis heute. München 2004.
- Bundesärztekammer: (Muster-)Berufsordnung für die deutschen Ärztinnen und Ärzte. 2006.
- Gert, Bernard/Culver, Charles M./Clouser, K. Danner: Bioethics: a Systematic Approach. Oxford u. a. 2006.
- Hare, Richard Mervyn: Essays on Bioethics. Oxford u. a. 1993.
- Jonsen, Albert R.: The Birth of Bioethics. New York/Oxford 1998.
- /Toulmin, Stephen Edelston: The Abuse of Casuistry: a History of Moral Reasoning. Berkeley u. a. 1989.
- Leven, Karl-Heinz: »Die Erfindung des Hippokrates«. In: Ulrich Tröhler/Stella Reiter-Theil (Hg.): Ethik und Medizin 1947–1997. Was leistet die Kodifizierung von Ethik? Göttingen 1997, 19–40.
- Schöne-Seifert, Bettina: Grundlagen der Medizinethik. Stuttgart 2007.
- Weltärztebund: Handbuch der Deklarationen, Erklärungen und Entschließungen. Köln 2008.
- Wiesemann, Claudia/Biller-Andorno, Nikola/Frewer, Andreas/Andorno, Roberto: Medizinethik. Stuttgart u. a. 2005.
- Wiesing, Urban/Ach, Johann S.: Ethik in der Medizin: ein Studienbuch. Stuttgart 2004.

Ralf Stoecker

7. Neuroethik

Warum überhaupt Neuroethik – Angewandte Ethik der Neurowissenschaften?

Angesichts der großen praktischen und theoretischen Bedeutung der Neurowissenschaften ist es nicht weiter verwunderlich, dass mit dem Aufstieg dieser Disziplinen bald auch schon die Frage nach der Notwendigkeit einer Neuroethik bzw. einer Angewandten Ethik der Neurowissenschaften gestellt wurde (Roskies 2002; Glannon 2007). Betrachtet man als Bedingung für die Notwendigkeit einer Angewandten Ethik, dass eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin oder ein Handlungsfeld ethische Fragen aufwirft, die nicht ohne eine nähere Kenntnis der Disziplin bzw. des Handlungsfelds zu beantworten sind, dann dürfte die Notwendigkeit einer Angewandten Ethik der Neurowissenschaften unstrittig sein. Spezifische ethische Probleme werfen die Neurowissenschaften aber auch deshalb auf, weil sie sich mit dem Organ beschäftigen, das konstitutiv ist für unsere Fähigkeit, ethische Normen zu verstehen und ihnen entsprechend zu handeln.

Ethik und Neurowissenschaften hängen daher wechselseitig voneinander ab. Auf der einen Seite haben ethische Postulate Konsequenzen für die Neurowissenschaften, auf der anderen Seite haben aber die Neurowissenschaften auch Konsequenzen für die Ethik (Levy 2008). Dies gilt vor allem deshalb, weil die Verpflichtungen einer Person durch ethische Postulate daran gebunden sind, dass die Person die Postulate auch erfüllen kann. Neurowissenschaftliche Befunde vermögen zu zeigen, inwieweit Menschen bestimmten ethischen Postulaten zu folgen vermögen. Schließlich stellt sich die Frage, ob neurowissenschaftliche Erkenntnisse eventuell zusammen mit anderen naturwissenschaftlichen, insbesondere soziobiologischen Daten nicht zu einer Art Naturalisierung der Ethik führen können.

Einfluss der Ethik auf die Neurowissenschaften

Ganz allgemein sind die Neurowissenschaften Gegenstand ethischer Postulate, weil Neurowissenschaftler handeln – entweder als Wissenschaftler, die Experimente durchführen, oder aber als Ärzte, die neurowissenschaftliche Erkenntnisse anwenden – bei der Bekämpfung von Krankheiten sowie bei der Verbesserung kognitiver, emotionaler und perceptu-

eller Fähigkeiten, dem sogenannten Neuroenhancement.

Ethische Probleme in der neurowissenschaftlichen Forschung: Wissenschaftliche Experimente unterliegen allgemeinen ethischen Prinzipien, die auch außerhalb der Neurowissenschaften gelten. Bei neurowissenschaftlichen Experimenten tauchen vor allem deshalb spezifische Fragen auf, weil diese Experimente das Gehirn betreffen und damit einen weitgehenden Eingriff in Persönlichkeitsmerkmale erlauben. Davon abgesehen, können bei neurowissenschaftlichen Experimenten im Einzelfall auch Erkenntnisse anfallen, die ethisch relevante Fragen aufwerfen. Dies gilt vor allem für die Magnetresonanztomographie (MRT). Mit Hilfe dieser Methode können klinisch relevante Abweichungen von normalen Hirnstrukturen entdeckt werden, z.B. Tumore oder andere pathologische Veränderungen. Doch was passiert mit solchen Befunden – insbesondere dann, wenn die Untersuchung nicht von Ärzten, sondern von Biologen oder Psychologen durchgeführt wird, die die klinische Relevanz solcher Daten nicht wirklich beurteilen können (Schleim et al. 2009; Katzman et al. 1999).

Die Wahrscheinlichkeit, dass solche Befunde auftreten, ist vor allem bei relativ großen Untersuchungen nicht zu vernachlässigen – so fanden sich in einer breit angelegten Untersuchung von gesunden Bewerbern für die deutsche Luftwaffe bei knapp zwei Prozent der Versuchspersonen Anomalien (Weber/Knopf 2006). In dem Maße, wie die Erkenntnisse der Neurowissenschaften umfangreicher und detaillierter werden, dürften sich diese Werte noch erhöhen.

Ethische Probleme in der Anwendung neurowissenschaftlichen Erkenntnisse: Generell wirft die neurowissenschaftliche Forschung im Vergleich z.B. zur Genforschung oder der Stammzellforschung für sich genommen vergleichsweise wenige wirklich gravierende Probleme auf. Wesentlich schwierigere Fragen treten auf, wenn man sich mit den Anwendungen neurowissenschaftlicher Erkenntnisse z.B. in der Medizin auseinandersetzt.

Brain Reading und Lügendetektoren: Eine in der letzten Zeit vergleichsweise häufig diskutierte Anwendung neurowissenschaftlicher Erkenntnisse stellt das ›Brain-Reading‹ oder ›Gedankenlesen‹ dar. Das Verfahren basiert auf einer besonderen mathematischen Auswertung von Daten, die mit Hilfe der funktionalen Magnetresonanztomographie gewonnen werden. Basis der funktionalen Magnetresonanztomographie ist die Konzentration von sauer-

stoffreichem Blut in der Nähe von Arealen mit erhöhter neuronaler Aktivität, die sich wiederum in einer messbaren Veränderung der magnetischen Eigenschaften dieses Blutes niederschlägt. Diese Veränderungen sind zwar im Allgemeinen vergleichsweise gering; sie lassen sich jedoch mit geeigneten statistischen Verfahren gut sichtbar machen, und geben indirekt Aufschluss darüber, welche neuronalen Areale bei einer bestimmten Aufgabe aktiv sind, was wiederum Rückschlüsse auf die Funktion dieser Areale erlaubt. Beim »Brain Reading« unterzieht man diese Daten einer zweiten Auswertung, die nicht nur – wie üblich – Aufschluss über das gesamte Maß der neuronalen Aktivität in einem bestimmten Bereich des Gehirns gibt, sondern auch das Muster der Verteilung dieser Aktivität innerhalb dieses Bereichs erkennen lässt. Dieses Muster stellt eine Art Fingerabdruck dar, aus dem auf die Inhalte der kognitiven Aktivitäten in diesem Bereich, letztlich also auf die Gedanken geschlossen werden kann. Gelungen ist dies bereits bei visuellen Wahrnehmungen, Emotionen und auch bei Intentionen. So konnten etwa John-Dylan Haynes und Kollegen die Absichten von Versuchspersonen, mit einer Wahrscheinlichkeit von 70 % vorhersagen (Haynes et al. 2007) – in einem weiteren Experiment war dies bereits mehrere Sekunden vor der eigentlichen Entscheidung möglich (Soon et al. 2008).

Abgesehen von möglichen Konsequenzen für die Verantwortlichkeit und Freiheit, die weiter unten diskutiert werden, stellt sich hier die Frage eines Eingriffs in die kognitive Privatsphäre. Derzeit sind diese Gefahren jedoch noch überschaubar: Zum einen kann das »Gedankenlesen« nur mit sehr hohem Aufwand nach einem entsprechenden Training in fMRT-Scannern betrieben werden; die Privatsphäre im Alltag ist also nicht gefährdet. Zum Zweiten sind die Möglichkeiten aber auch noch auf die Auswahl zwischen wenigen Alternativen (z.B. addieren vs. subtrahieren) beschränkt, ein Verständnis ganzer Sätze oder komplexer Gedanken liegt noch in weiter Ferne – wenn es denn überhaupt möglich ist.

Denkbar ist allerdings die Anwendung dieser und anderer Methoden als »Lügendetektor«. Verglichen mit den herkömmlichen Verfahren durch sogenannte Polygraphen, die schwer zu kontrollierende körperliche Reaktionen wie Blutdruck, Puls und Schweißsekretion aufzeichnen, sind hier in den letzten Jahren vor allem durch die Methoden der Hirnforschung erhebliche Fortschritte erzielt worden. Zugrunde liegt dabei u. a. die Beobachtung, dass Lügen einen höheren kognitiven Aufwand erfordert,

der mit hinreichend sensitiven Methoden gemessen werden kann. Mittlerweile gibt es bereits kommerzielle Firmen, die solche Verfahren allgemein verfügbar machen wollen. Zwar bieten Lügendetektoren in bestimmten Fällen für Angeklagte eine wichtige Möglichkeit, sich gegen ungerechtfertigte Anschuldigungen zur Wehr zu setzen. Die Genauigkeit und Zuverlässigkeit dieser Methoden sind aber nach wie vor umstritten; außerdem ist nicht auszuschließen, dass die Geräte mit entsprechendem Training getäuscht werden können.

Tiefe Hirnstimulation: Zu den heute bereits vergleichsweise häufig benutzten Anwendungen gehört die »Tiefe Hirnstimulation«. Dabei werden zwei Elektroden in einer vergleichsweise komplizierten, jedoch gut zu beherrschenden Operation dauerhaft tief ins Gehirn eingefügt, um bestimmte neuronale Areale durch elektrische Impulse entweder zu stimulieren oder zu inhibieren. Das Verfahren ist bislang weltweit bei ca. 75.000 Patienten angewandt worden, insbesondere bei Parkinson, bei anderen Formen von Tremor und Bewegungsstörungen und bei Dystonie. Weitere mögliche Anwendungen betreffen Depressionen und Zwangsstörungen, wobei die Therapie derzeit hier weniger effektiv ist; hinzu kommen Versuche zur Steigerung von kognitiven Leistungen und zur Verbesserung von Stimmungen (Synofzik/Schlaepfer 2008; Schlaepfer 2009).

Das Verfahren ist wenig invasiv, da nur zwei Elektroden auf einem zuvor genau bestimmten Weg in das Gehirn eingeführt werden. Gefäßverletzungen beim Einbringen der Elektroden treten in etwa 0,5 Prozent der Fälle auf. Zu den möglichen Nebenwirkungen gehören u. a. apathische Zustände, Depressionen, kognitive Beeinträchtigungen, Kontrollverlust und insbesondere eine schwer zu kontrollierende Stimulation des Sexualverhaltens. Die Nebenwirkungen sind daher unter Umständen weitreichend, können jedoch in der Regel durch ein Abschalten der Elektroden wieder beseitigt werden. Insofern treten hier keine wirklich spezifischen ethischen Probleme jenseits der üblichen Abwägung von Risiken und Chancen medizinischer Eingriffe auf.

Neuroimplantate: Neben der »Tiefen Hirnstimulation« stellen Retina- und Cochlea-Implantate die bekanntesten medizintechnischen Anwendungen aus den Neurowissenschaften dar. Während Cochlea-Implantate bereits seit einigen Jahren verfügbar sind, befinden sich Retina-Implantate noch im Erprobungsstadium. Im Unterschied zu herkömmlichen Hörgeräten sind Cochlea-Implantate nicht mehr auf funktionsfähige Haarzellen angewiesen, sondern sti-

mulieren über Elektroden direkt den Hörnerv. Die Geräte werden bei Erwachsenen und Kindern eingesetzt, wenn mit herkömmlichen Hörgeräten kein angemessenes Sprachverstehen mehr erreicht werden kann. Zwar ist ein zum Teil mehrjähriges Training erforderlich, um ein angemessenes Sprachverstehen zu ermöglichen; außerdem ist die Operation mit gewissen Risiken z.B. für den Gesichts- und den Geschmacksnerv verbunden. Dennoch sind auch hier keine spezifischen ethischen Probleme zu erkennen – abermals geht es nur um die übliche Abwägung zwischen therapeutischer Wirkung und den dabei auftretenden Risiken.

Neuroenhancement: Cochlea- und Retina-Implantate werden auf absehbare Zeit nur an Patienten angewandt; Ähnliches gilt mit gewissen Einschränkungen für die ›Tiefe Hirnstimulation‹. Im Gegensatz dazu werden bestimmte Psychopharmaka schon heute nicht nur zu therapeutischen Zwecken, sondern auch zur Leistungssteigerung bei Gesunden eingesetzt – auch wenn diese Wirkungen wissenschaftlich umstritten sind (Repantis et al. 2010). Beispiele sind das zur Behandlung von Schlafstörungen zugelassene Modafinil oder Metylphenidat, das unter dem Namen »Ritalin« u. a. der Therapie von Hyperaktivität dient. Üblicherweise spricht man von ›Neuroenhancement‹, wenn Produkte neurowissenschaftlicher Forschung wie Psychopharmaka und Neuroimplantate statt zur *Therapie* von psychischen Störungen zur *Verbesserung* von kognitiven, perzeptuellen oder emotionalen Fähigkeiten bei Gesunden verwendet werden. Die entscheidende ethische Frage ist, ob solche Eingriffe erlaubt, vielleicht sogar wünschenswert sind (s. Kap. VIII.17).

Zugunsten des Neuroenhancements spricht zum einen, dass wir vergleichbare Eingriffe für medizinische Zwecke akzeptieren; außerdem unternehmen wir z. B. im Bereich von Bildung und Ausbildung erhebliche Anstrengungen, um unsere kognitiven Leistungen zu verbessern.

Dagegen spricht zum einen, dass bei psychopharmakologischen Eingriffen, wie auch bei Neuroimplantaten die Gefahr von ungewollten Persönlichkeitsveränderungen besteht (Müller 2006; Talbot/Wolf 2006). Außerdem macht es offenbar einen Unterschied, ob wir eine bestimmte Fähigkeit durch eigenes Lernen und eigene Übung erworben haben, oder einfach dadurch, dass wir uns einen Chip oder ein paar Tabletten gekauft haben. Dies dürfte für den Respekt, den wir anderen für die entsprechende Leistung entgegenbringen ebenso gelten, wie für die Befriedigung, die wir selbst daraus ziehen. Gleich-

zeitig spricht diese Beobachtung auch gegen die Gleichsetzung des Neuroenhancements mit anderen Formen der kognitiven Leistungssteigerung, die auf eigenen Anstrengungen basieren. Es kommt hinzu, dass wirkliche Vorteile hauptsächlich für diejenigen entstehen, die ihre Fähigkeiten durch Neuroenhancement steigern. Gesamtgesellschaftlich dürften die Vorteile eher gering sein; die Konkurrenz würde einfach auf einem höheren Niveau ausgetragen. Hier liegt der Vergleich zum Doping im Sport nahe, der jedoch in der Literatur umstritten ist (Schöne-Seifert 2006). Probleme treten schließlich dadurch auf, dass angesichts des hohen finanziellen Aufwands der Zugang insbesondere zu komplizierten Neuroimplantaten zunächst materiell besser gestellten Bevölkerungsschichten offen stehen dürfte. Deren Vorteile würden auf diese Weise weiter vergrößert, was zumindest theoretisch die Gefahr von Kettenreaktionen möglich erscheinen lässt (Galert et al. 2009).

Einfluss der Neurowissenschaften auf die Ethik

Wie schon gesagt wurde, ist das Verhältnis von Neurowissenschaften und Ethik wechselseitig. Während einerseits ethische Prinzipien Bedeutung für die wissenschaftliche und medizinische Praxis der Neurowissenschaften besitzen, haben auf der anderen Seite neurowissenschaftliche Erkenntnisse Bedeutung für die Ethik. Im Vordergrund der gegenwärtigen Diskussion stehen dabei drei Fragen: Das Hirntodkriterium, die menschliche Fähigkeit, Normen aus Einsicht zu befolgen, und schließlich die Möglichkeit einer Begründung moralischer Postulate durch neurowissenschaftliche oder biologische Befunde.

Hirntodkriterium: Eine Vielzahl von Studien hat Zweifel am Hirntodkriterium aufgeworfen (Müller 2010; s. Kap. VIII.14). Die Untersuchungen zeigen, dass auch nach dem Hirntod wesentliche Körperfunktionen fortauern; es kommt also keinesfalls zu einer sofortigen körperlichen Desintegration. Auch wenn man am Hirntodkriterium festhalten will, ergibt sich hieraus die Notwendigkeit einer genaueren Überprüfung neuronaler Funktionen im Einzelfall, was wiederum den Rückgriff auf neurowissenschaftliche Methoden erforderlich macht.

Anwendung ethischer Postulate: Für die Anwendbarkeit von Normen bzw. ethischen Postulaten sind neurowissenschaftliche Erkenntnisse bedeutsam, weil ein allgemeiner Konsens darüber herrscht, dass solche Postulate nur soweit gelten, wie die Adressa-

ten sie auch befolgen können. Sollten neurowissenschaftliche Untersuchungen also zeigen, dass Menschen unter bestimmten Umständen nicht instande sind, ethischen Postulaten zu folgen, dann würde dies bedeuten, dass diese Postulate unter diesen Umständen auch ihre bindende Kraft verlieren würden.

Wir müssen daher ein großes Interesse an neurowissenschaftlichen Erkenntnissen über die Grenzen der menschlichen Verantwortungs- und Entscheidungsfähigkeit haben. Ein Beispiel hierfür ist die antisoziale Persönlichkeitsstörung, die u. a. die Fähigkeit zu Empathie und zum Lernen aus negativen Erfahrungen wie Strafen beeinträchtigt (Davison/Neale 1998). Dies erklärt, dass Personen mit dieser Störung unter Straftätern sehr stark überrepräsentiert sind (Abbott 2001). Obwohl dies darauf hindeutet, dass diese Personen bei der Befolgung von rechtlichen Normen größere Schwierigkeiten als andere Menschen haben, werden sie im Allgemeinen besonders hart bestraft. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass ihre Verbrechen oft besonders grausam sind (Hartmann et al. 2001). Erreichen lässt sich mit der Strafe allerdings nicht allzu viel – Personen mit dieser Störung werden besonders häufig rückfällig; außerdem reagieren sie nicht auf die heute verfügbaren Therapien. Genau hier kommen neurowissenschaftliche Erkenntnisse ins Spiel. Wenn wir genauer verstehen würden, warum diese Störung Gewalttätigkeit fördert, könnten wir nicht nur besser beurteilen, ob die Betroffenen für ihr Handeln verantwortlich gemacht werden können oder nicht. Vielmehr dürften wir auf diese Art und Weise auch Erkenntnisse für eine wirksame Therapie dieser Störung gewinnen.

Die antisoziale Persönlichkeitsstörung schränkt immer nur die Freiheit *einzelner* Individuen ein. Vielfach wird jedoch argumentiert, dass neurowissenschaftliche Befunde Belege dafür bieten, dass Menschen *generell* nicht für ihr Handeln verantwortlich gemacht werden können. Eine besonders wichtige Rolle haben in dieser Argumentation die Experimente von Benjamin Libet gespielt (Libet et al. 1983; Libet 1985; 1994; 1999). Seine Experimente schienen zu zeigen, dass der bewusste Entschluss zu einer einfachen Handbewegung erst mehrere hundert Millisekunden *nach* der Einleitung der Bewegung durch einen unbewussten neuronalen Prozess, das sogenannte Bereitschaftspotential (Kornhuber/Deecke 1965), stattfindet. Hieraus ist gefolgert worden, dass bewusste Willensakte nur eine Art wirkungsloses Nachspiel seien, die für die eigentliche Entscheidung keine Bedeutung haben. Ob wir A

oder B tun, hänge vielmehr von unbewussten neuronalen Prozessen, eben dem Bereitschaftspotential ab; das aber sei unserer Kontrolle völlig entzogen.

Gegen diese Interpretation der Befunde Libets spricht aber erstens, dass insbesondere die Angaben der Versuchspersonen über den Zeitpunkt ihres bewussten Entschlusses äußerst ungenau sind (Pauen 2007, 192 ff.). Abgesehen davon ist es unklar, ob die Versuchspersonen überhaupt vor jeder Bewegung einen Entschluss gefasst haben – schließlich hatten sie die Anweisung 40-mal hintereinander dieselbe Bewegung auszuführen. Und da eine andere Bewegung durch die Instruktion ausgeschlossen war, kann das Experiment noch nicht einmal als Beleg dafür genommen werden, dass das Bereitschaftspotential festlegt, welche Bewegung die Versuchspersonen ausführen werden. In einem Nachfolgeexperiment konnte nämlich gezeigt werden, dass auch nach Auftreten des Bereitschaftspotentials sowohl die eine als auch die andere Hand bewegt werden kann (Herrmann et al. 2008).

All dies spricht gegen eine weitreichende Interpretation der Experimente von Libet; ähnliche Einwände lassen sich gegen die wichtigsten Nachfolgeexperimente erheben. Von einer Widerlegung der Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln durch neurowissenschaftliche Experimente kann also derzeit keine Rede sein.

Immerhin gibt es eine jedoch noch weiter reichende Argumentationsstrategie. Sie leitet aus neurowissenschaftlichen Befunden grundsätzliche Argumente gegen die Existenz verantwortlicher Entscheidungen ab. In diesem Falle wird unterstellt, Verantwortung setze voraus, dass die zu verantwortende Entscheidung z. B. für eine Normverletzung nicht determiniert ist. Gleichzeitig wird argumentiert, die bisherigen Befunde der Neurowissenschaften hätten gezeigt, dass das Gehirn ein deterministisches System ist, das den üblichen Naturgesetzen unterworfen ist – die Bedingungen für verantwortliches Handeln wären damit verletzt (Prinz 1996; 2004; Singer 2002; 2004).

Tatsächlich ist jedoch zum einen unklar, ob das Gehirn ein deterministisches System ist. Zum zweiten kann bezweifelt werden, dass Determination wirklich Verantwortung ausschließt. Wenn in einer bestimmten Entscheidungssituation wirklich völlig unbestimmt ist, ob ich mich für oder gegen eine Normverletzung entscheide, dann kann es eben nicht von mir abhängen, ob ich die Norm verletze oder nicht. Tatsächlich spricht sehr viel dafür, dass die Abwesenheit von Determination allenfalls zu ei-

nem Zuwachs an Zufällen und einem Verlust von Kontrolle führt – nicht jedoch zu einer Steigerung der Freiheit. Dabei kann offen bleiben, ob unsere Welt deterministisch ist oder nicht (Pauen 2004b; 2004a).

Ableitung neuer ethischer Postulate: Schließlich sind in den letzten Jahren wieder Versuche unternommen worden, aus evolutionsbiologischen und neurowissenschaftlichen Erkenntnissen ethische Postulate abzuleiten. Hier geht es also nicht mehr nur um die *Anwendung*, sondern um die *Begründung* dieser Postulate (Ruse/Wilson 1985; 1986). So hat z. B. William Casebeer argumentiert, dass man ethische Prinzipien aus Erkenntnissen über die Funktionsweise unserer moralischen Kognition begründen könne. Dabei wird unterstellt, dass ethische Normen das Funktionieren von Gemeinschaften, aber auch von einzelnen Individuen sicherstellen sollen (Casebeer 2003a; 2003b; Casebeer/Churchland 2003).

Wie bereits erwähnt, ist es sehr sinnvoll, empirische Erkenntnisse bei der Beurteilung unseres Handelns zu berücksichtigen. Doch lassen sich daraus ethische Prinzipien ableiten? Könnte also das Verbot von Mord und Diebstahl von den Besonderheiten unserer moralischen Kognition abhängen, so dass es angesichts bestimmter Erkenntnisse der Neurowissenschaften, gerechtfertigt sein könnte, jemanden zu bestehlen oder zu töten? Dies ist schwer zu sehen. In jedem Falle scheint unsere moralische Kognition ja durchaus zu einer halbwegs nachvollziehbaren Begründung der beiden genannten Prinzipien auszureichen. Schwierigkeiten gibt es in erster Linie bei der Umsetzung dieser Prinzipien in unserer alltäglichen Praxis; es ist aber unklar, ob die bislang diskutierten Schwierigkeiten wirklich die Geltung ethischer Prinzipien in Frage stellen können.

Literatur

- Abbott, Alison: »Into the Mind of a Killer«. In: *Nature* 410 (2001), 296–298.
- Casebeer, William D.: »Moral Cognition and its Neural Constituents«. In: *Nature Reviews Neuroscience* 3 (2003a), 841–846.
- : *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*. Cambridge, Mass. 2003b.
- /Churchland, Patricia: »The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision-Making«. In: *Biology and Philosophy* 18 (2003), 169–194.
- Davison, Gerald C./Neale John M.: *Klinische Psychologie. Deutsche Bearbeitung* hg. von Martin Hautzinger. Weinheim 1998.
- Galert, Thorsten et al.: »Das optimierte Gehirn«. In: *Gehirn und Geist* 11 (2009), 40–48.
- Glannon, Walter: *Defining Right and Wrong in Brain Science: Essential Readings in Neuroethics*, The Dana Foundation Series on Neuroethics. New York 2007.
- Hartmann, Julia/Hollweg, Matthias/Nedopil, Norbert: »Quantitative Erfassung dissozialer und psychopathischer Persönlichkeiten bei der strafrechtlichen Begutachtung. Retrospektive Untersuchung zur Anwendbarkeit der deutschen Version der Hare-Psychopathie-Checkliste«. In: *Nervenarzt* 5 (2001), 365–370.
- Haynes, John-Dylan et al.: »Reading Hidden Intentions in the Human Brain«. In: *Current Biology* 17 (2007), 1–6.
- Herrmann, Christoph S. et al.: »Analysis of a Choice-Reaction Task Yields a New Interpretation of Libet's Experiments«. In: *International Journal of Psychophysiology* 67/2 (2008), 151–157.
- Katzman, Gregory L./Dagher, Azar P./Patronas, Nicholas J.: »Incidental Findings on Brain Magnetic Resonance Imaging from 1000 Asymptomatic Volunteers«. In: *JAMA* 282–1 (1999), 36–9.
- Kornhuber, Hans H./Deecke, Lüder: »Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale«. In: *Pflügers Archiv* 284 (1965), 1–17.
- Levy, Neil: »Introducing Neuroethics«. In: *Neuroethics* 1 (2008), 1–8.
- Libet, Benjamin: »Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action«. In: *The Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985), 529–539.
- : »A Testable Field Theory of Mind-Brain Interaction«. In: *Journal of Consciousness Studies* 1 (1994), 119–126.
- : »Do We Have Free Will?«. In: *Journal of Consciousness Studies* VI (1999), 47–57.
- : »Minimal-invasive und nanoskalige Therapien von Gehirnerkrankungen: eine medizinethische Diskussion«. In: Alfred Nordmann/Joachim Schummer/Astrid Schwarz (Hg.): *Nanotechnologien im Kontext*. Berlin 2006, 345–370.
- : »Revival der Hirntod-Debatte: Funktionelle Bildgebung für die Hirntod-Diagnostik«. In: *Ethik in der Medizin* 22/1 (2010), 5–17.
- et al.: »Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activities (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act«. In: *Brain* 106 (1983), 623–642.
- Pauen, Michael: »Freiheit: Eine Minimalkonzeption«. In: Friedrich Hermann/Peter Koslowski (Hg.): *Der freie und der unfreie Wille*. München 2004a, 79–112.
- : *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*. Frankfurt a. M. 2004b.
- : *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*. München 2007.
- Pollmann, Arnd: »Die Integrität der Person. Plädoyer für ein erweitertes Personenkonzept aus Anlass der Debatten um Embryonenschutz und Hirnforschung«. In: Dietmar Hübner (Hg.): *Dimensionen der Person: Genom und Gehirn*. Paderborn 2006, 103–128.
- Prinz, Wolfgang: »Freiheit oder Wissenschaft.« In: Mario von Cranach/Klaus Foppa (Hg.): *Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie*. Heidelberg 1996, 86–103.
- : »Kritik des freien Willens: Bemerkungen über eine sozi-

- ale Institution«. In: Psychologische Rundschau 55/4 (2004), 198–206.
- Repantis, Dimitris et al.: »Modafinil and Methylphenidate for Neuroenhancement in Healthy Individuals: A Systematic Review«. In: Pharmacol Res 62/3 (2010), 187–206.
- Roskies, Adina L.: »Neuroethics for the New Millennium«. In: Neuron 35/1 (2002), 21–23.
- Ruse, Michael/Wilson, Edward O.: »The Evolution of Ethics«. In: New Scientist 108 (1985), 50–52.
- Ruse, Michael/Wilson, Edward O.: »Moral Philosophy as Applied Science«. In: Philosophy 61 (1986), 173–192.
- Schlaepfer, Thomas E.: »Schnittstelle Mensch/Maschine: Tiefe Hirnstimulation«. In: Deutscher Ethikrat (Hg.): Der steuerbare Mensch. Über Einblicke und Eingriffe in unser Gehirn. Vorträge der Jahrestagung des Deutschen Ethikrates 2009. Berlin 2009, 57–67.
- Schleim, Stephan/Spranger, Tade M./Walter, Henrik (Hg.): Von der Neuroethik zum Neurorecht? Göttingen 2009.
- Schöne-Seifert, Bettina: »Pillen-Glück statt Psycho-Arbeit. Was wäre dagegen einzuwenden?«. In: Johann S. Ach/Arnd Pollmann (Hg.): No Body is Perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse. Bielefeld 2006, 279–291.
- Singer, Wolf: Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt a.M 2002.
- : »Keiner kann anders, als er ist«. In: FAZ vom 8.1.2004.
- Soon, Chun Siong et al.: »Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain«. In: Nature Neuroscience 11/5 (2008), 543–545.
- Synofzik, Matthias/Schlaepfer, Thomas E.: »Stimulating Personality: Ethical Criteria for Deep Brain Stimulation in Psychiatric Patients and for Enhancement Purposes«. In: Biotechnol 3/12 (2008), 1511–20.
- Talbot, Davinia/Wolf, Julia: »Dem Gehirn auf die Sprünge helfen. Eine ethische Betrachtung zur Steigerung kognitiver und emotionaler Fähigkeiten durch Neuroenhancement«. In: Johann S. Ach/Arnd Pollmann (Hg.): No Body is Perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse. Bielefeld 2006, 253–278.
- Weber, Frank/Knopf, Heinz: »Incidental Findings in Magnetic Resonance Imaging of the Brains of Healthy Young Men«. In: Journal of the Neurological Sciences 240 (2006), 81–4.

Michael Pauen

8. Natur- und Umweltethik

Ist die Natur nur für den Menschen da, oder kommt ihr auch ein eigener Wert zu? Das ist die Grundfrage der Natur- und Umweltethik. Man kann diese Frage auch anders formulieren: Ist Naturschutz nur etwas, was wir den von der Natur abhängigen, der Natur bedürftigen Menschen schulden, oder schulden wir den Schutz der Natur auch der Natur selbst? Haben wir – kantisch gesprochen – nur Pflichten in Ansehung der Natur oder auch Pflichten gegenüber der Natur? Hat nur der Mensch eine Würde oder gebührt auch der Erde, den Meeren, den Wäldern, den Flüssen, den Pflanzen und den Tieren Ehrfurcht? Ist die traditionelle *anthropozentrische* Ethik angesichts ökologischer Krisenerfahrungen heute noch zu rechtfertigen oder muss sie einer neuen *physiozentrischen* Ethik weichen?

Der Begriff »Natur« steht dabei für das nicht vom Menschen Gemachte in unserer Welt. Sein Gegensatz ist der Begriff des Artefaktes. Der Begriff »Umwelt«, der oft anstelle von »Natur« auftritt, z. B. in »Umweltethik« oder »environmental ethics«, hat, wenn er sich denn nur auf die außermenschliche Natur als Lebensbedingung des Menschen bezieht, Vor- und Nachteile. Ein Vorteil ist, dass er die menschliche Natur, also den menschlichen Leib, nicht mitmeint. Ein Nachteil ist seine anthropozentrische Schlagseite, als interessierte Natur nur als Umwelt des Menschen und nicht auch als »Mitwelt«.

Je nachdem, welchem Teil der außermenschlichen Natur Eigenwert beigemessen werden soll, unterscheidet man in der Naturethik verschiedene radikale Varianten des Physiozentrismus: den Pathozentrismus (leidensfähige Natur), den Biozentrismus (lebendige Natur) und den radikalen Physiozentrismus (auch unbelebte Natur). Im Folgenden seien zunächst die drei wichtigsten physiozentrischen, dann die vier wichtigsten anthropozentrischen Argumente und ihre jeweiligen Probleme angezeigt.

Das Leidens-Argument

Charakterisiert man Moral darüber, dass sie etwas mit dem gleichen Respekt vor oder der gleichen Sorge um das gute Leben (die Empfindungen und die Zwecke) aller zu tun hat, dann kann man argumentieren, dass ein gutes Leben, zumindest im Sinn von Empfindungswohl, auch Tiere führen können. Dann würde es nicht einleuchten, wieso sich der mo-

ralische Mensch nur um das gute Leben von anderen Menschen kümmern soll und nicht auch um das von Tieren. Der fühlenden Natur käme moralischer Eigenwert zu, sie wäre um ihrer selbst willen zu schützen, d. h. auch dann, wenn dies der Menschheit zum Nachteil gereicht wie beim Verzicht auf leidvolle medizinische Tierversuche und leidvolle Tierhaltung. Dieses u. a. von Peter Singer (1984), Tom Regan (1983), Dieter Birnbacher (1988) und Ursula Wolf (1990) vertretene ›pathozentrische‹ Argument ist in der tierethischen Literatur allerdings nicht unumstritten.

Die zentralen Einwände gegen das Leidens-Argument sind (1) ein *moraltheoretischer* Einwand: Das Argument beruht auf einem utilitaristischen, mitleidsethischen oder aristotelischen Moralverständnis, haltbar ist aber nur das kontraktualistische oder kantische Moralverständnis, danach haben nur Kontraktpartner oder Vernunftwesen moralischen Status (so Habermas 1991 und Tugendhat 1979), (2) ein *sprachanalytischer* Einwand: Moral handelt von Interessen, und Interessen sind an das Vorliegen von Sprache gebunden (so Frey 1979), (3) ein *anti-egalitärer* Einwand: Gleiche Rücksicht auf Tiere ist menschenverachtend (so VanDeVeer 1979) und (4) der *›Policing-Nature‹*-Einwand: Das Argument führt zu der absurden Konsequenz, dass wildlebende Beutetiere vor Raubtieren zu schützen sind (vgl. Clark 1977).

In Antwort auf den *›Policing-Nature‹*-Einwand ist auf die Störung unzähliger ökologischer Kreisläufe und das daher erwartbar größere menschliche und tierische Leid hinzuweisen, das ein ›Polizei spielen‹ in der Natur zur Folge hätte. Will der Anti-Egalitarrist die Hierarchie Mensch – Tier nicht-speziesistisch begründen, d. h. nicht unter bloßem Verweis auf die Gattungszugehörigkeit, dann muss er auf Gründe zurückgreifen (wie Intelligenz oder Moralfähigkeit), die bereits im menschlichen moralischen Universum Hierarchien bedeuteten, etwa die Hierarchie zwischen Personen und sog. *human marginal cases* (z. B. Schwerstgeistigbehinderten, Kleinkindern oder Föten). Gegen den sprachanalytisch verengten Interessenbegriff lässt sich ein weiterer Interessenbegriff setzen, nach dem ein Wesen ein Interesse an etwas hat, wenn dies sein gutes Leben befördert. Den moraltheoretischen Einwand kann man, auch ohne sich auf das Terrain der Moraltheorie zu begeben, entkräften, indem man auf die Schwierigkeiten verweist, die sowohl der Kontraktualismus als auch der Kantianismus mit der Begründung moralischen Respekts für nicht-kontraktfähige und nicht-vernünftige *human marginal cases* hat.

Das teleologische Argument

Dieses im deutschen Sprachraum vor allem von Hans Jonas (1979) und im englischen von Robin Attfield (1983) und Paul Taylor (1986) vertretene Argument schreibt der Natur im Ganzen oder zumindest der belebten Natur Zwecktätigkeit oder Teleologie zu und mahnt die Ausdehnung des moralischen Respekts für die Zwecke der Menschen auf die Zwecke der Natur an. Nach dieser Argumentation ist nicht nur das Töten von Tieren moralisch bedenklich, sondern, strenggenommen, auch das Pflücken einer Blume.

Das Problem bei diesem Argument ist der Zweckbegriff. Man kann nämlich zwischen *funktionalen* und *praktischen* Zwecken unterscheiden. Einen funktionalen Zweck verfolgt z. B. ein Thermostat, wenn er eine bestimmte Raumtemperatur anstrebt. Einen praktischen Zweck verfolgt z. B. die Autorin dieses Artikels, wenn sie eine Unterscheidung formuliert und hofft, den Leser damit zu überzeugen. Während ihr daran liegt, ihren Zweck zu erreichen, ist es dem Thermostat – anthropomorph gesprochen – ›egal‹, ob er seinen Zweck erreicht. Ist die sog. Zwecktätigkeit der Natur im Wesentlichen funktionaler Art – Krankheitserregern liegt z. B. nicht daran, dass sie Menschen und Tiere krank machen –, dann fällt sie nicht in den Bereich subjektiv guten Lebens, den Moral schützen will. Wer dies dogmatisch findet und moralischen Schutz auch auf objektiv oder funktional gutes Leben ausgedehnt wissen will, der muss sich klar machen, dass er damit auch die funktionale Zwecktätigkeit von Thermostaten, Autos und Kernkraftwerken unter moralischen Schutz stellt.

Das holistische Argument

Das vielleicht beliebteste Argument für den Eigenwert der Natur besteht in dem Verweis darauf, dass der Mensch doch Teil der Natur ist, dass sein Gedeihen mit dem Gedeihen des Naturganzen zusammengeht. Nur Dualisten, die den Menschen der Natur gegenüberstellen, könnten das eine gegen das andere ausspielen. Dieses falsche westliche, christliche und männliche dualistische Denken gelte es zu überwinden. Dann würde deutlich, dass der moralische Eigenwert des Menschen im Eigenwert der Natur besteht und umgekehrt. Vertreter dieses Argumentes sind die *Deep-Ecology*-Bewegung und ihr Vorreiter Arne Naess (1989), der Ökofeminismus, z. B. bei Val

Plumwood (1994) und Carolyn Merchant 1987), und die Landethik im Gefolge von Aldo Leopold z. B. bei J. Baird Callicott (2008), außerdem: Holmes Rolston (1988) und Klaus-Michael Meyer-Abich (1984).

Das Problem mit dem holistischen Argument ist, dass der Satz, der Mensch sei Teil der Natur, notorisch vieldeutig ist. Wenn er z. B. nur bedeuten soll, dass der Mensch für sein Überleben und sein gutes Leben von der Natur abhängt, dann ist er sicher richtig, aber er begründet dann keinen moralischen Eigenwert der Natur, sondern nur einen anthropozentrisch motivierten Naturschutz. Wenn der Satz hingegen bedeuten soll, dass, wie in einem Sinfonieorchester, das Flörieren der Teile im Flörieren des Ganzen besteht, dann drückt er angesichts von Aids-Viren, Sturmfluten, Eiszeiten etc. einen falschen Harmonismus aus und ist daher abzulehnen. Will der Satz schließlich die ontologische Unterscheidung zwischen Mensch und Natur aufheben, weil alles, was ist, nichts ist als ein Knoten im biotischen System oder ein Energiebündel im kosmischen Tanz der Energie, dann sind an die lebensweltlich doch sinnvollen Unterscheidungen zwischen Wesen, die fühlen können, handeln können, Verantwortung tragen können, und solchen, die dies nicht können, zu erinnern. Wie würde unser Leben aussehen, wenn wir ohne solche Unterscheidungen auskommen müssten?

Das Grundbedürfnis-Argument

Was praktische Naturschutzbelange angeht, ist Naturschutz vor allem deswegen so wichtig, weil die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse nach Nahrung, Obdach, Gesundheit hier und in der ›Dritten Welt‹, heute und in der Zukunft auf dem Spiel steht – man denke an den galoppierenden Ressourcenverbrauch, die Klimaerwärmung, die Vermüllung der Meere und an Fukushima. Das Grundbedürfnis-Argument weist der Natur nur instrumentellen Wert zu (zur Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen vgl. Birnbacher 1988, Meyer 2010, Hiskes 2009 und Scruton 2012).

Manchmal hört man aber auch, dass unsere einzige Chance zur Sicherung des Überlebens der Menschheit darin liegt, der Natur Eigenwert beizumessen. So heißt es, auf menschliche Technik könnten wir nicht setzen, die Natur wisse ohnehin alles am besten (*Nature Knows Best*). Oder es heißt, z. B. bei Robert Spaemann (1980), der bloße Hinweis auf den instrumentellen Wert der Natur für menschi-

che Grundbedürfnisse entbehre der nötigen psychologischen *Motivationskraft*, dazu bedürfe es schon einer Eigenwert-Vorstellung.

So wichtig die in der *Nature-Knows-Best*-Variante des Grundbedürfnis-Argumentes ausgesprochene Warnung vor dem Machbarkeitswahn, vor der Unterschätzung der Komplexität der Natur und der Überschätzung menschlichen technischen Könnens auch ist, sollte man diese Warnung dennoch lieber ohne Rekurs auf *Nature Knows Best* und einen darin begründeten Eigenwert der Natur formulieren.

Denn zunächst einmal folgt aus der Einsicht, dass es ob der Komplexität der Natur manchmal oder sogar oft besser ist, menschliche Eingriffe in die Natur schlicht einzustellen – man denke an den Fall des FCKW und der Ozonschicht –, nicht, dass dies immer besser ist. So wie aus der Einsicht, dass es manchmal oder sogar oft besser ist, auf die Selbstheilungskräfte eines Kranken zu vertrauen, auch nicht folgt, dass Medizin nie gut ist. Die *Überschätzung der Selbstheilungskräfte der Natur* ist genau so falsch wie die Überschätzung menschlichen technischen Könnens.

Zum Zweiten steckt im *Nature-Knows-Best*-Argument der *falsche Harmonismus*, dass, wenn die Natur nur macht, was für sie gut ist (sofern man von einem Guten der Natur im Ganzen überhaupt sprechen kann), dies auch automatisch für die Menschheit gut ist. Die Natur könnte aber florieren, d. h. supergesund, superdivers, superstabil und dennoch voller für Menschen giftiger Pflanzen, tödlicher Viren und gefährlicher Tiere sein.

Zum letzten ist das *Nature-Knows-Best*-Argument gar kein Argument für den Eigenwert der Natur, sondern bestenfalls ein Argument dafür, die Natur so zu behandeln, *als ob* sie einen eigenen moralischen oder absoluten Wert hätte. Die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse ist das einzige, dem das Argument wirklich Eigenwert beimisst, alles andere ist bloße Strategie und, wenn die ersten beiden Einwände richtig sind, schlechte Strategie.

Der Harmonismus-Vorwurf und der Als-ob-Vorwurf treffen offensichtlich auch die motivationale Eigenwert-Variante des Grundbedürfnis-Argumentes. Hier kommt jedoch ein weiterer gravierender Einwand hinzu: Wenn wir aus Motivationsgründen an den Eigenwert der Natur glaubten, obwohl wir wüssten, dass sie keinen hat, opferten wir die *Transparenz* unserer Person. Wir müssten einige unserer Überzeugungen absichtlich ›vergessen‹, um unseren Glauben an den Eigenwert der Natur aufrechtzuerhalten, wenn er unter Druck gerät. Oder eine ähnli-

che Spaltung vollzöge sich auf der gesellschaftlichen Ebene: Eine verantwortliche Elite indoktrinierte die ›dummen Massen‹ mit dem Glauben an den Eigenwert der Natur. Solche Opfer an persönlicher und gesellschaftlicher Transparenz sind nicht zu tolerieren. Dennoch ist am motivationalen Argument etwas Wahres dran: Es scheint, dass wir sinnfälliger Weisen der Erinnerung an unsere Abhängigkeit von der Natur bedürfen. Zu denken wäre zum Beispiel an die Wiedereinführung von Naturritualen z. B. des feierlichen Pflanzens eines Baumes für jeden gefällten Baum.

Das ästhetische Argument

Den ästhetischen Eigenwert der schönen und erhaltenen Natur kann man mit Martin Seel (1991; vgl. auch Meyer 2003) zunächst darüber begründen, dass ästhetische Betrachtung, sei es von Kunst oder von Natur, eine zentrale menschliche Glücksmöglichkeit darstellt, also ›eudaimonistischen‹ Eigenwert hat. Dann ist der Eigenwert der Natur noch darüber begründbar, dass ästhetische Betrachtung, richtig verstanden, verlangt, dass man sich auf das Objekt der Betrachtung einlässt, es nicht für irgendwelche Zwecke instrumentalisiert. Wer ein Gemälde z. B. daraufhin anschaut, was für einen Preis es auf einer Auktion erzielen wird, betrachtet es nicht ästhetisch. In der ästhetischen Betrachtung hat das Objekt der Betrachtung Eigenwert. Man kann zwar alles, selbst eine Streichholzschachtel oder einen Müllberg, ästhetisch betrachten, aber es gibt Objekte, die besonders zu ästhetischer Betrachtung einladen. Von diesen Objekten sagt man auch unabhängig von einem konkreten Akt ihrer Betrachtung, sie hätten ästhetischen Eigenwert. Der letzte Begründungsschritt muss nur noch anführen, dass es in der Natur eine Fülle von ästhetischem Eigenwert gibt, man denke an den Horizont des Meeres, bizarre Felsformationen, gewaltige Wasserfälle, idyllische Täler und zarte Rosen. Der Zerstörung dieser Natur durch immer mehr Straßen, Häuser und Fabriken gilt es entgegenzutreten, soll der Mensch nicht um eine seiner wichtigsten Glücksmöglichkeiten gebracht werden.

Brechts Keuner-Geschichte »Herr K. und die Natur« bringt den nicht-instrumentellen Charakter schöner Natur gut zum Ausdruck:

»Befragt über sein Verhältnis zur Natur, sagte Herr K.: ›Ich würde gern mitunter aus dem Hause tretend ein paar Bäume sehen. Besonders da sie durch ihr der Tages- und Jahreszeit entsprechendes Andersaussehen einen so beson-

deren Grad an Realität erreichen. Auch verwirrt es uns in den Städten mit der Zeit, immer Gebrauchsgegenstände zu sehen. Häuser und Bahnen, die unbewohnt leer, unbenutzt sinnlos wären. Unsere eigentümliche Gesellschaftsordnung lässt uns ja auch die Menschen zu solchen Gebrauchsgegenständen zählen, und da haben Bäume wenigstens für mich, der ich kein Schreiner bin, etwas beruhigend Selbständiges, von mir Absehnendes, und ich hoffe sogar, sie haben selbst für den Schreiner einiges an sich, was nicht verwertet werden kann.«

Gegen das ästhetische Naturschutzargument kann man einwenden, dass ästhetische Kontemplation zwar eine Glücksmöglichkeit des Menschen sein mag, aber dass Natur als Objekt ästhetischer Kontemplation ersetzbar sei durch Kunst. Man müsste einfach mehr Konzerte geben, mehr Museen bauen usw. Dies würde den Verlust an ästhetisch attraktiver Natur, den wir derzeit erleben, wettmachen.

Aber unterscheidet sich das sog. »Naturschöne« nicht wesentlich vom sog. »Kunstschönen«? Auf drei Aspekte sei hier hingewiesen: Zum Ersten spricht Natur in der Regel alle unsere Sinne an, während Kunstwerke oft einen Sinn privilegieren. Das *Zusammenspiel verschiedener Sinne* und die Aktivierung von Sinnen wie dem Tastsinn, der in der Kunst nur eine geringe Rolle spielt, geben der naturästhetischen Erfahrung eine besondere Qualität, die man durch Konzerte oder Museen sicher nicht ersetzen kann. Man müsste schon »Gesamtkunstwerke«, holistisch attraktive Artefaktenparks schaffen, was logisch nicht unmöglich, aber utopisch ist.

Zum Zweiten stellt gerade die Tatsache, dass (insbesondere die wilde) Natur als das nicht vom Menschen Gemachte *keine Spuren menschlicher Zwecksetzung* aufweist, eine ästhetische Attraktion dar, die Kunstwerke nicht bieten und prinzipiell nicht bieten können. Was wie der Horizont des Meeres oder ein Sternenhimmel keine Spuren von Funktionalität an sich hat, lädt in besonderer Weise zur nicht-funktionalen Wahrnehmung ein. Mit einer Zahnbürste oder einem Busfahrtschein tut man sich da schon schwerer. Aber auch bei Kunstwerken lassen sich funktionale Aspekte in der Regel nicht ganz ausblenden.

Der dritte Punkt betrifft den Status des *Erhabenen* in der Natur. Beispiele sind ein aufgewühltes Meer, ein gewaltiger Wirbelsturm, ein hoher Wasserfall, Riesenbäume oder die Weite einer Wüste. Unterscheidet man mit Kants *Kritik der Urteilskraft* (I.1.2. §§23–29) zwei Varianten des Erhabenen: das *mathematisch Erhabene*, das aufgrund seiner Größe, und das *dynamisch Erhabene*, das aufgrund seiner Kraft beeindruckt, so gibt es zwar beide Varianten des Erhabenen in der menschlichen Artefaktenwelt – man

denke an das Straßburger Münster oder an Beethovens Neunte Symphonie –, aber mit der Abundanz an Erhabenheit in der Natur kann die Artefaktenwelt nicht mithalten. Um den Verlust an mathematisch Erhabenem in der Natur wettzumachen, müssten z. B. Artefakte von der Höhe der Alpen gebaut werden. Das mag möglich sein, aber der Aufwand dafür würde den Aufwand der Erhaltung des natürlichen mathematisch Erhabenen um ein Vielfaches übersteigen.

Was das natürliche dynamische Erhabene angeht, kann prinzipiell kein artifizieller Ersatz es jemals erreichen. Denn schon das Faktum, dass wir es sind, die etwas Gewaltiges schaffen, dies aber auch lassen könnten, nimmt etwas von seiner Kraft. Auch haben wir als Konstrukteure des artifiziellen Gewaltigen in der Regel eine gewisse Kontrolle über das Konstruierte. Dass das artifizielle dynamisch Erhabene an das natürliche dynamisch Erhabene nicht herankommt, bedeutet nicht nur, dass wir dynamisch erhabene Natur nicht ersetzen können und daher erhalten sollten, es bedeutet auch, dass, indem wir nun Maßnahmen ergreifen müssen, um dynamisch erhabene Natur zu erhalten (und wenn es nur ein Zaun um einen Nationalpark ist!), diese bereits etwas von ihrer Gewaltigkeit eingebüßt hat (Williams 1995, 68). Bernard Williams sieht hier ein Paradox:

»The paradox is that we have to use our power to preserve a sense of what is not in our power. Anything we leave untouched we have already touched. It will no doubt be best for us not to forget this, if we are to avoid self-deception and eventual despair.« (1992, 68)

Das Heimat-Argument

Das ästhetische Argument ist nicht das einzige, das der Natur einen eudaimonistischen Eigenwert zuerkennt. Das Heimat-Argument gründet in dem Eigenwert von *Individualität* oder Differenz, dem Bedürfnis – wie Hermann Lübbe es ausdrückt – »auf rechtfertigungsunbedürftige Weise ein Besonderer, ein Anderer Sein zu können« (1989, 34; vgl. auch Scruton 2012). Natur muss zwar nicht, ist aber häufig Teil menschlicher Individualität. Gefragt, wer sie sind, geben viele Menschen u. a. die Landschaft an, aus der sie kommen. Wo Natur als Heimat Teil menschlicher Individualität ist, geht der eudaimonistische Eigenwert von Individualität über auf ihren Teil: Natur. Denn es hat keinen Sinn, dem, was einen Teil der Individualität ausmacht, nur einen instrumentellen Wert für die Individualität zuzuschreiben.

Das Argument vom Sinn des Lebens

Dieses Argument macht gewisse Einsichten der Weisheitslehren, etwa Meister Eckeharts, Dschuang Dsis oder auch der großen Weltreligionen, für die Frage nach dem richtigen Verhältnis des Menschen zur Natur fruchtbar. Danach ist es angesichts des Widerfahrnischarakters unseres Lebens nicht weise, den Sinn des Lebens in der Erfüllung bestimmter Lebensprojekte, z. B. der Karriere oder der Liebe einer Person, zu sehen. Diese Projekte können immer scheitern, und damit verlöre ein solches Leben seinen Sinn. Weise ist dagegen, wie Friedrich Kambar tel ausführt, die Haltung, die das Leben selbst als den Sinn des Lebens begreift. Für die oder den Weisen hat das Leben selbst und alles, was dazugehört – andere Menschen, die Natur –, einen Eigenwert oder eine *Heiligkeit*. Wem es gelingt, sein Leben um seiner selbst willen zu leben, der erfährt die wahre Lebensfreude *beatitudo*.

Fazit

Die Anziehungskraft des radikaleren Physiozentrismus beruht im Wesentlichen auf der Unfähigkeit des instrumentell verkürzten Anthropozentrismus, dem Reichtum und der Tiefe unseres Naturverhältnisses gerecht zu werden. Daher verliert der radikale Physiozentrismus seine Anziehungskraft in dem Moment, in dem man beginnt, das Zwischenterrain des nicht auf das Grundbedürfnis-Argument verkürzten Anthropozentrismus und des gemäßigten Physiozentrismus zu erkunden. Auf der Basis dieser beiden Positionen lässt sich die ganze Bandbreite menschlicher Naturverhältnisse und -gefühle verstehen und rechtfertigen: das Gefühl der Ehrfurcht für die Heiligkeit der Natur, die nicht-instrumentelle Haltung, die die ästhetische Naturkontemplation auszeichnet, sowie der Abscheu gegen die Misshandlung von Tieren.

Literatur

- Attfield, Robin: *The Ethics of Environmental Concern*. Oxford 1983.
- Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart 1988.
- Callicott, J. Baird: »The Conceptual Foundations of the Land Ethic«. In: Ders.: *Companion to a Sand County Almanac. Interpretive and Critical Essays*. Madison 1987, 186–220.
- /Frodeman, Robert (Hg.): *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Farmington Hills 2008.

- Clark, Stephen R.L.: *The Moral Status of Animals*. Oxford 1977.
- Esser, Uta/Pothast, Thomas: *Naturschutzethik*. Baden-Baden 1999.
- Frey, Raymond G.: »Rights, Interests, Desires and Beliefs«. In: *American Philosophical Quarterly* 16/3 (1979), 233–239.
- Habermas, Jürgen: »Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption«. In: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1991, 219–226.
- Hiskes, Richard: *The Human Right to a Green Future. Environmental Rights and Intergenerational Justice*. Cambridge 2009.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1979.
- Kambartel, Friedrich: »Bemerkungen zu Verständnis und Wahrheit religiöser Rede und Praxis«. In: Ders.: *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*. Frankfurt a. M. 1989, 100–102.
- Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M. 1997.
- : *Ethics of Nature. A Map*. Berlin 1999.
- Lübbe, Hermann: »Die große und die kleine Welt«. In: Ders.: *Die Aufdringlichkeit der Geschichte*. Graz 1989, 30–45.
- Merchant, Carolyn: *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München 1987 (engl. 1980).
- Meyer, Kirsten: *Der Wert der Natur*. Paderborn 2003.
- Meyer, Lukas: *Intergenerational Justice*. In: *Stanford Encyclopedia for Philosophy*. In: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational> (3.9.2010).
- Meyer-Abich, Klaus Michael: *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*. München 1984.
- Naess, Arne: *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge 1989.
- Plumwood, Val: *Feminism and the Mastery of Nature*. New York 1994.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. Berkeley 1983.
- Rolston, Holmes: *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Temple 1988.
- Scruton, Roger: *Green Philosophy*. New York 2012.
- Seel, Martin: *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M. 1991.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984 (engl. 1979).
- Spaemann, Robert: »Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik«. In: Dieter Birnbacher (Hg.): *Ökologie und Ethik*. Stuttgart 1980, 180–206.
- Taylor, Paul W.: *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton 1986.
- Tugendhat, Ernst: *Wer sind alle?* In: Krebs 1979, 100–110.
- VanDeVeer, Donald: *Interspecific Justice*. In: *Inquiry* 22 (1979), 55–79.
- Williams, Bernard: »Must a Concern for the Environment Be Centered on Human Beings?«. In: Ders.: *Making Sense of Humanity*. Cambridge 1995, 233–240.
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M. 1990.
- (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart 2008.

Angelika Krebs

9. Tierethik

Tierethik als Bereichsethik

Die Beziehung zwischen Mensch und Tier sowie der moralische Status von Tieren sind seit der Antike immer wieder auch Gegenstand philosophischen und ethischen Nachdenkens gewesen. Unter dem Sammelbegriff »Tier« werden üblicherweise Lebewesen verstanden, die sich durch spezifische Merkmale wie Ortsbeweglichkeit und Sinnesempfindung von pflanzlichen Organismen unterscheiden. Taxonomisch gehört auch der Mensch zu den Tieren. In der Regel wird der Begriff »Tier« aber so verwendet, dass er sich auf nicht-menschliche Tiere bezieht.

Als eigenständige Bereichsethik entstand die moderne Tierethik in den 1970er Jahren im Kontext der politischen Bewegung zur Befreiung der Tiere. Meilensteine waren das 1971 von Stanley Godlovitch, Rosalind Godlovitch und John Harris herausgegebene Buch *Animals, Men, and Morals. An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans* und insbesondere das 1975 erschienene Buch *Animal Liberation* (dt. 1996) von Peter Singer. 1976 erschien der von Tom Regan und Peter Singer gemeinsam herausgegebene Band *Animal Rights and Human Obligations*, 1979 folgten Peter Singers einflussreiches Buch *Practical Ethics* (dt. 1994), 1984 Tom Regans Buch *The Case for Animal Rights*. In Folge der von diesen Publikationen entfachten Debatte hat die tierethische Diskussion in den zurückliegenden Jahren eine beachtliche Ausdifferenzierung erfahren und ist aus dem Kanon der Bereichsethiken nicht mehr wegzudenken.

Die in der Tierethik behandelten Fragen sind vielfältig und betreffen beinahe alle Aspekte des menschlichen Umgangs mit Tieren (Armstrong/Botzler 2008). Tierversuche und die Möglichkeit der Xenotransplantation beispielsweise werfen die Fragen auf, ob überhaupt, und wenn ja, wie der Nutzen dieser Praktiken für den Menschen gegen die Schmerzen, Leiden oder Belastungen für die betroffenen Versuchstiere bzw. für die als »Organquellen« herangezogenen Tiere abgewogen werden kann (s. Kap. IX.3). Im Hinblick auf die landwirtschaftliche Nutzung von Tieren, Massentierhaltung, Tiertransporte und die Praxis des Fleischverzehrs stellt sich die Frage, ob es moralisch gerechtfertigt werden kann, Tiere zu züchten und zu Zwecken der Nahrungsgewinnung oder als Ressource für Bekleidungsmaterialien zu töten (s. Kap. IX.2). Der Gebrauch von Tieren zu Zwecken der Unterhaltung im Zirkus oder ihre Haltung als Heim- und Schoßtiere wirft die

Frage auf, ob Tiere auch jenseits eines Anspruchs auf Schmerz- und Leidensfreiheit ein Recht darauf haben, nicht instrumentalisiert zu werden. Mit Blick auf die Haltung von Tieren in zoologischen Gärten und Aquarien kann nicht nur gefragt werden, ob sich der Schutz einer Art bzw. der Erhalt der Artenvielfalt auf eine Weise begründen lassen, die es als gerechtfertigt erscheinen lassen, die moralischen Ansprüche einzelner tierlicher Individuen zu überbieten (s. Kap. IX.5), sondern auch, ob zumindest bestimmte Tiere (moralische) Rechte besitzen, zu denen auch Freiheitsrechte gehören könnten. Die Möglichkeiten der gentechnisch gestützten Merkmalszüchtung und der Herstellung transgener Tiere werfen die Frage auf, ob Tiere eine Würde besitzen, die einen Eingriff in ihre ›genetische Integrität‹ ausschließt (s. Kap. IX.3).

Im Zentrum der Tierethikdebatte steht die Frage nach dem moralischen Status von Tieren, also die Frage, ob bzw. welche Tiere ›moralisch zählen‹ und entsprechend zur ›moralischen Gemeinschaft‹ gehören (s. Kap. IX.1). Die Tierethik hat damit auch über die Frage des Umgangs mit Tieren hinaus Bedeutung, da sich die Statusfrage auch im Hinblick auf menschliche Lebewesen stellen lässt. Abhängig von den Eigenschaften oder Fähigkeiten, die man mit Blick auf die Zugehörigkeit zur ›moralischen Gemeinschaft‹ für relevant hält, wird man nämlich mit der Möglichkeit ›menschlicher Grenzfälle‹ (*marginal cases*) rechnen müssen, die über die fraglichen Eigenschaften oder Fähigkeiten nicht, noch nicht oder nicht mehr verfügen.

Positionen in der Tierethik

Im Zentrum der Diskussionen über einen moralisch angemessenen Umgang mit Tieren, steht (1) die Frage nach deren moralischem Status. Unterscheiden lassen sich die in der Tierethik vertretenen Ansätze auch im Hinblick darauf, (2) welche Grundprinzipien sie als normativen Bezugspunkt der Argumentation heranziehen.

Moralischer Status von Tieren: Ob man Tieren bzw. welchen Tieren man moralische Ansprüche oder moralische Rechte zuschreiben kann hängt vor allem davon ab, welches Einschlusskriterium man für plausibel hält. Damit sind die Kriterien bzw. die Eigenschaften und Fähigkeiten gemeint, die über die Einbeziehung einer Entität in die moralische Gemeinschaft entscheiden, bzw. die man für erforderlich hält, damit eine Entität sinnvoller Weise als ein

Objekt der Moral (*moral patient*) betrachtet werden kann. Von verschiedenen Ethikansätzen werden darüber hinaus Vergleichskriterien vorgeschlagen, die einen Gradualismus im Hinblick auf den moralischen Status der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft begründen bzw. eine gradualistisch differenzierte Zuschreibung von moralischen Rechten rechtfertigen sollen.

Vor diesem Hintergrund lassen sich vier grundsätzliche Perspektiven in der tierethischen Diskussion unterscheiden: Einer ersten Gruppe von Ansätzen zufolge verdienen Tiere keine Berücksichtigung um ihrer selbst willen. Für eine zweite Gruppe verdienen die Ansprüche oder Interessen von Tieren nur indirekte Berücksichtigung bzw. nur insofern, als sie sich auf menschliche Ansprüche oder Interessen zurückführen lassen. Moralische Verpflichtungen, so lautet die Kernthese indirekter Positionen in der Tierethik, lassen sich lediglich *in Bezug auf* Tiere, nicht aber *gegenüber* Tieren begründen. Eine dritte Gruppe hält eine direkte hierarchische Berücksichtigung tierlicher Rechte, Güter oder Interessen für verteidigbar. Eine direkte Einbeziehung von nicht-menschlichen Tieren in die moralische Gemeinschaft ist diesen Ansätzen zufolge zwar möglich; allerdings lasse sich ein grundsätzlicher Vorrang menschlicher Rechte, Güter oder Interessen vor tierlichen Rechten, Gütern oder Interessen begründen. Es kann, so die zentrale These dieser Ansätze, ein Vergleichskriterium angegeben werden, das einen grundsätzlichen Vorrang menschlicher Rechte, Güter oder Interessen vor tierlichen Rechten, Gütern oder Interessen bzw. eine spezieisistische Privilegierung des Menschen rechtfertigt. Vertreterinnen und Vertreter einer vierten Gruppe in der Tierethik schließlich verzichten auf die Benennung eines Vergleichskriteriums, das einen Gradualismus im Hinblick auf den moralischen Status der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft begründen könnte, und plädieren stattdessen für eine direkte egalitäre Berücksichtigung tierlicher Ansprüche. Die Güter, Rechte oder Interessen menschlicher und nicht-menschlicher Lebewesen müssen aus der Sicht dieser Ansätze moralisch in gleicher Weise berücksichtigt werden.

Normative Bezugspunkte in der Tierethik: Als normative Bezugspunkte in der Tierethik werden insbesondere die Berücksichtigung von Interessen, der Respekt vor dem Wert bzw. der Würde eines Lebewesens sowie das Mitgefühl bzw. die Teilnahme am Leiden anderer leidensfähiger Lebewesen und Gerechtigkeitsargumente herangezogen.

Interessenbefriedigung: Vertreter interessenorientierter Ethikkonzeptionen sind typischerweise der Auffassung, dass moralische Normen nur dann begründbar sind, wenn sie sich auf die Interessen von Menschen oder anderen Interessensubjekten zurückführen lassen. Für Peter Singer, einen der Begründer der modernen Tierethik, ist die Fähigkeit zur Schmerzempfindung bzw. die Leidensfähigkeit das Einschlusskriterium, das darüber entscheidet, ob ein Lebewesen einen intrinsischen moralischen Status besitzt. Die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft kann, wie Singer in Anschluss an Jeremy Bentham ausführt, weder an der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies noch an Eigenschaften oder Fähigkeiten wie Sprachfähigkeit, Rationalität oder Autonomie usw. festgemacht werden. (Schmerz-)Empfindungsfähigkeit ist Bentham und Singer zufolge die Grundvoraussetzung dafür, dass ein Lebewesen Interessen (zumindest Interessen in einem moralisch relevanten Sinn) haben kann, da nur ein empfindungsfähiges Wesen durch die Art und Weise, wie es behandelt wird, subjektiv betroffen sein kann. Vor diesem Hintergrund fordert Singer eine konsequente Erweiterung des Prinzips der Gleichheit über die menschliche Spezies hinaus auch auf Tiere. Das für die präferenz-utilitaristische Ethikkonzeption Singers zentrale »Prinzip der gleichen Interessenabwägung« fordert entsprechend, »daß wir in unseren moralischen Überlegungen den ähnlichen Interessen all derer, die von unseren Handlungen betroffen sind, gleiches Gewicht geben« (Singer 1994, 39). Singers präferenz-utilitaristisches Argument hat offenkundig weitreichende Folgen für den Umgang mit Tieren, verlangt aber keine Gleichbehandlung und lässt auch Interessen- bzw. Güterabwägungen (*trade offs*) zu, so lange den ähnlichen Interessen all derer, die von einer Handlungen betroffen sind, dabei gleiches Gewicht gegeben wird.

Für Singer wie für viele andere Vertreter einer egalitären Position in der Tierethik ist die unterschiedliche Gewichtung von menschlichen und tierlichen Interessen Ausdruck einer Haltung des »Speziesismus«. Der Ausdruck Speziesismus wurde von Richard D. Ryder (1989) in die Diskussion eingeführt. Man versteht darunter die bevorzugende Behandlung von Mitgliedern einer bestimmten Spezies, insbesondere von Menschen, gegenüber den Mitgliedern anderer Spezies aufgrund ihrer Spezies-Zugehörigkeit.

Anders als Singer, der für eine direkt egalitäre Berücksichtigung tierlicher Interessen plädiert, ist Norbert Hoerster vor dem Hintergrund der von ihm ver-

tretenen nicht-utilitaristischen Variante einer interessenorientierten Ethikkonzeption der Auffassung, dass sich der Schutz von Tieren letztlich nur mit Bezug auf menschliche Interessen begründen lässt. Eine moralische Rücksichtnahme auf Tiere lässt sich seiner Auffassung nach allein auf tatsächlich vorhandene »altruistische Interessen« am Wohl der Tiere stützen. Im Unterschied zu egoistischen zielen altruistische Interessen nicht auf das eigene Wohl des Interessenträgers, sondern auf das Wohl bzw. die Interessen eines anderen. Eine intersubjektive Begründung des Tierschutzes ergibt sich für Hoerster dann, wenn hinreichend viele Gesellschaftsmitglieder altruistische Interessen haben, die sie dazu motivieren, bestimmten moralischen Normen für den Tierschutz zuzustimmen. Eine »gute Chance auf eine weitgehende Zustimmung« und damit auch eine Chance für eine hinreichende intersubjektive Begründung sieht Hoerster für ein Prinzip, dem zufolge Tiere dann nicht gequält werden dürfen, »wenn das Tierinteresse an Schmerzfreiheit offenbar von größerem Gewicht als das durch die Verletzung geförderte Menscheninteresse ist« (Hoerster 2004, 82 f.).

Würde und Inhärenter Wert: Tom Regan (ein weiterer Vertreter einer Position, die eine direkt egalitäre Berücksichtigung von Tieren fordert) teilt zwar die egalitaristische Grundintuition des präferenz-utilitaristischen Arguments von Peter Singer, die Gleichheit, die der Utilitarismus fordert, ist nach Regans Auffassung aber nicht die Form von Gleichheit, die ein Fürsprecher der Tier- und Menschenrechte im Sinn haben sollte. Das begründet er damit, dass der Utilitarismus den Gedanken der »inhärenten Gleichwertigkeit« von Lebewesen nicht akzeptiere und stattdessen zulasse, dass das Glück von Individuen gegebenenfalls zugunsten von interindividuellen Nutzenkalkülen »geopfert« werden könne. Regan stellt der utilitaristischen Auffassung daher einen *Rechtsansatz* entgegen, dem zufolge alle Lebewesen das gleiche Recht darauf haben, mit Respekt behandelt zu werden bzw. auf eine Weise behandelt zu werden, die sie nicht auf den Status von Ressourcen für andere reduziert, die einen *inhärenten Wert* besitzen. »Empfindende Subjekte eines Lebens« (*experiencing subject of a life*) haben für Regan einen moralischen Anspruch auf Respektierung ihres gleichartigen inhärenten Wertes (*respect principle*) und – davon abgeleitet – darauf, nicht geschädigt zu werden (*harm principle*) (Regan 1984). Regan vertritt vor dem Hintergrund seines Rechtsansatzes die Auffassung, dass »empfindende Subjekte eines Lebens« moralische Ansprüche besitzen, die nicht durch Zweck-

und Nutzenargumente eingeschränkt werden können, und dass jede Form einer interindividuellen Interessen- oder Güterabwägung daher abzulehnen sei. Der inhärente Wert von Tieren verbietet seiner Auffassung nach deren Instrumentalisierung selbst in solchen Fällen, in denen die fraglichen Handlungen nicht mit Schmerzen oder Leiden für diese verbunden ist.

Mitleid und Mitgefühl: Wie die Mehrheit der Utilitaristen halten auch Mitgefühlstheoretiker und Vertreter mitleidsethischer Ethikkonzeptionen Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit für das Einschlusskriterium, das über die Zugehörigkeit zur »moralischen Gemeinschaft« entscheidet. Sie beziehen sich dabei aber weniger auf Bentham als auf Schopenhauer, für den »das Mitleid, welches das fremde Wohl will« neben dem Egoismus und der Bosheit zu den drei »Haupt- und Grundtriebfedern« menschlichen Handelns gehört (Schopenhauer 1988, 566).

Als Grundlage der Moral sind Mitgefühl und Mitleid allerdings in mehrfacher Hinsicht problematisch: Erstens sind Mitgefühl und Mitleid als natürliche Affekte in gewisser Weise »kompasslos«, da sich keine inhaltlich qualifizierten Handlungsorientierungen aus ihnen ableiten lassen. Zweitens muss man mit der Möglichkeit rechnen, dass Mitgefühl und Mitleid bei verschiedenen Menschen unterschiedlich stark ausgeprägt und auch individuell wenig dauerhaft und verlässlich sind. Drittens ist kaum anzunehmen, dass Menschen allen leidensfähigen Lebewesen gegenüber in gleicher Weise Mitleid haben. Mitgefühl und Mitleid scheinen vielmehr Nahbeziehungen zu privilegieren. Ursula Wolf und andere haben vor diesem Hintergrund versucht, eine Mitleidsmoral auszuarbeiten, die Mitgefühl und Mitleid als eine komplexe emotionale und intellektuelle Leistung versteht, die zu einer dauerhaften moralischen Einstellung führt. Zudem muss eine »Konzeption eines universalisierten Mitleids« Wolf zufolge von der Vorstellung ausgehen, dass »alle so zu behandeln sind, als ob man ihnen gegenüber Mitleid empfinden würde« (Wolf 1997, 57). Für Wolf folgt daraus, dass wir empfindungsfähigen Tieren gegenüber moralische Verpflichtungen dergestalt haben, dass man ihnen beispielsweise kein passives Leiden wie Schmerzen oder Angst verursachen sollte, ihnen nicht die Möglichkeit nehmen darf, sich gemäß ihrer natürlichen Anlagen zu betätigen, und sie beispielsweise auch nicht der sozialen Kontakte berauben darf, sofern sie derer bedürfen.

Gerechtigkeit: Schwierigkeiten bereitet eine Einbeziehung nicht-menschlicher Tiere in die morali-

sche Gemeinschaft solchen Ethiktheorien, die, wie beispielsweise der Kontraktualismus, Moral als eine soziale Institution verstehen, die den Zweck hat, die Interaktion zwischen Menschen zu erleichtern bzw. deren Kooperation zu ermöglichen, und die moralische Normen oder Regeln als Ergebnis einer wechselseitigen Übereinkunft ansehen. Die Einbeziehung von Tieren ist für solche Ansätze schwierig, weil die Forderung nach einer (gleichen) moralischen Berücksichtigung nicht-menschlicher Lebewesen solchen Ethiktheorien die Motivationsquelle zu entziehen droht. Aus strukturell ähnlichen Gründen lassen sich auch im Rahmen diskursethischer Ansätze allenfalls »moralanaloge« (Habermas) Verpflichtungen gegenüber solchen Tieren begründen, die als soziale Interaktionspartner gelten können. Die verschiedenen Versuche, kontraktualistische (Rippe 2008) oder diskursethische Ansätze so zu ergänzen oder zu erweitern, dass auch Tiere Berücksichtigung finden, zeigen freilich, wie tief die moralische Intuition der meisten Menschen verankert zu sein scheint, dass Tiere, zumindest empfindungsfähige Tiere, einen – wie auch immer begründeten – moralischen Status besitzen.

Weitere Ansätze: Neben den bisher genannten paradigmatischen Ansätzen gibt es inzwischen eine kaum noch überschaubare Anzahl weiterer tierethischer Positionen. Beinahe könnte man den Eindruck haben, dass es ebenso viele tierethische Positionen gibt wie Ansätze in der Ethik überhaupt. Neben kommunitaristischen und tugendethischen Ansätzen finden seit einiger Zeit insbesondere auch multi-kriterielle Ansätze Zustimmung, die auf ein Plädoyer für ein Grundprinzip verzichten und stattdessen eine Mehrzahl von moralischen Dimensionen und Prinzipien fruchtbar zu machen versuchen.

Haben Tiere Rechte?

Während das Kriterium der (Schmerz-)Empfindungsfähigkeit als Einschlusskriterium in der tierethischen Diskussion als weithin akzeptiert gelten kann, wird die Frage nach möglichen Vergleichskriterien weiterhin intensiv diskutiert. Kontrovers diskutiert wird darüber hinaus insbesondere die Frage, ob (zumindest einigen) Tieren *moralische Rechte* zugesprochen werden können. Während manche der Ansicht sind, dass der Begriff des Rechts seinem Wesen nach auf Menschen bezogen sei und Tiere entsprechend keine Träger von Rechten sein könnten (Cohen 2001), halten andere eine Anwendung des

Rechtsbegriffs auf nicht-menschliche Tiere nicht nur grundsätzlich für möglich, sondern auch für erforderlich, weil nur so bestimmte Handlungen oder Praktiken von vorneherein der Möglichkeit einer Abwägung entzogen werden können.

In der Tierrechtsdebatte werden nicht-menschlichen Tieren typischerweise negative Abwehrrechte zugeschrieben, also Rechte eines tierlichen Individuums darauf, von etwas Negativem verschont zu bleiben (hierzu und zum Folgenden vgl. Birnbacher 2009). Dass (empfindungsfähige) Tiere ein Recht auf Leidensfreiheit bzw. auf Leidensminderung haben, gehört dabei zu den wenig kontroversen Thesen in der Tierrechtsdebatte. Der moralische Unwert einer Zufügung von Leiden oder Schmerzen lässt sich offenbar aus den unterschiedlichsten Moralkonzeptionen herleiten. Darüber, ob sich auch ein Recht auf Leben begründen lässt, gibt es in der tierethischen Debatte demgegenüber weit weniger Einigkeit. Zwar bestreitet kaum jemand, dass man ein Tier töten darf, von dem man unmittelbar bedroht wird, oder dass Sterbehilfe an Tieren moralisch akzeptabel sein kann. Ungleich mehr Tiere werden von Menschen aber getötet, weil sie zum Zweck der Nahrungsmittelgewinnung »geschlachtet«, im Rahmen von Experimenten »verbraucht«, im Zuge von Maßnahmen der sog. Schädlingsbekämpfung »vernichtet«, aus Gründen des Gesundheitsschutzes bzw. der Seuchenabwehr »beseitigt« oder im Rahmen waidmännischen Handelns »erlegt« werden. Ob es sich auch bei diesen Gründen ebenfalls um Gründe handelt, die eine Tötung von Tieren rechtfertigen können, ist hochgradig umstritten und Gegenstand anhaltender ethischer Kontroversen. Unterscheiden lassen sich mit Blick auf eine Begründung für das Tötungsverbot »indirekte« Argumente, die das Tötungsverbot durch Rekurs auf die mittelbaren Auswirkungen der Tötungshandlung auf betroffene Dritte begründen, und »direkte« Argumente, die Tötungshandlungen deshalb für moralisch problematisch halten, weil dem Opfer selbst durch die Tötung ein irreversibler, nicht kompensierbarer Schaden zugefügt wird. Umstritten ist ebenfalls, auf welche Lebewesen sich das Tötungsverbot beziehen kann bzw. welche mentalen Eigenschaften ein Lebewesen besitzen muss, damit man ihm ein »Recht auf Leben« sinnvoll zuschreiben kann (alle Lebewesen, alle empfindungsfähigen Lebewesen, alle selbstbewussten Lebewesen). Ein Recht auf Schutz vor Instrumentalisierung von nicht-menschlichen Lebewesen wird häufig von Vertretern solcher Positionen behauptet, die (zumindest einigen) Tieren eine eigene Würde bzw. einen »inhä-

renten Wert« zuschreiben. Insbesondere im Hinblick auf die Problematik der Herstellung und Haltung transgener Tiere wird darüber hinaus von manchen auch ein Recht auf Integrität gefordert (s. Kap. IX.3). Ob (zumindest einigen) Tieren auch Freiheitsrechte sinnvoll zugeschrieben werden können, wie es beispielsweise in der »Deklaration über die Großen Menschenaffen« (Cavalieri/Singer 1994) für die Großen Menschenaffen (Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans) gefordert wird, ist ebenfalls umstritten.

Literatur

- Armstrong, Susan J./Botzler, Richard G. (Hg.): *The Animal Ethics Reader*. London ²2008.
- Birnbacher, Dieter: »Haben Tiere Rechte?«. In: Johann S. Ach/Martina Stephany (Hg.): *Die Frage nach dem Tier. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mensch-Tier-Verhältnis*. Berlin 2009, 47–64.
- Cavalieri, Paola/Singer, Peter (Hg.): *Menschenrechte für die großen Menschenaffen. Das Great Ape Project*. München 1994 (engl. 1994).
- Cohen, Carl: »Why Animals Do Not Have Rights«. In: Carl Cohen/Tom Regan: *The Animal Rights Debate*. New York/Oxford 2001.
- Godlovitsch, Stanley/Godlovitsch, Rosalind/Harris, John (Hg.): *Animals, Men, and Morals. An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*. London 1971.
- Hoerster, Norbert: *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*. München 2004.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. London/New York 1984.
- /Singer, Peter (Hg.): *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs 1976.
- Rippe, Klaus Peter: *Ethik im außerhumanen Bereich*. Paderborn 2008.
- Ryder, Richard: *Animal revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism*. Oxford 1989.
- Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlagen der Moral* [1840]. Zürich 1988.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart ²1994 (engl. ²1993).
- : *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*. Reinbek bei Hamburg 1996 (engl. 1975).
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M. 1990.
- : »Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?«. In: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M. 1997, 47–75.

Johann S. Ach

10. Sportethik

Aufgaben, Hinsichten und Gegenstand der Sportethik

Wo individuelles, kollektives und institutionelles Handeln einem Praxisbereich zugeordnet werden kann, der sich von anderen Praxisbereichen hinreichend klar unterscheidet, entsteht auch das Erfordernis einer entsprechenden Bereichsethik. Unweigerlich stellt sich dann nämlich die Frage, welchen Kriterien das bereichsspezifische Handeln zu genügen hat, um als *gutes* und *richtiges Handeln* gelten zu können. Sobald sich diese Frage nicht mehr mit einem Hinweis auf bekanntes Praxiswissen gleichsam von selbst erledigt, sondern zum Gegenstand *methodisch geleiteter Reflexionen* wird, die ihrerseits alle möglichen – also nicht nur bereichsfunktionale – Kriterien zur Ermittlung des Guten und Richtigen einbeziehen, da wurde der Schritt hin zu einer Bereichsethik bereits vollzogen.

All diese Voraussetzungen sind für den Praxisbereich ›Sport‹ erfüllt. Die *Aufgabe* der dazugehörigen Sportethik besteht folglich darin, auf der Grundlage methodisch geleiteter Reflexionen begründete Aussagen darüber zu treffen, welche Voraussetzungen das sportspezifische Handeln von Einzelnen, Kollektiven und Institutionen zu erfüllen hat, damit es als gutes und richtiges Handeln gelten kann. Unbeschadet ihrer deskriptiven und empirischen Anteile, die mit der Erfassung des bereichstypischen Handelns und seiner Kontexte zu tun haben, ist die Sportethik also primär eine *normative* Disziplin.

Ihrer normativen Zielsetzung kommt die Sportethik in unterschiedlichen Hinsichten nach. Als *Individualethik* untersucht sie Fragen nach dem guten und richtigen Handeln von einzelnen Akteuren wie Athleten, Trainern oder Sportfunktionären. Als *Sozialethik* befasst sie sich einerseits mit dem Handeln von kollektiven oder institutionellen Akteuren, also etwa Fangruppen oder Sportorganisationen, auf der anderen Seite setzt sie sich aber auch kritisch mit dem Einfluss auseinander, den soziale, kulturelle, wirtschaftliche oder politische Faktoren auf das bereichstypische Handeln ausüben. Schon hier wird deutlich, dass die Grenze zwischen individual- und sozialetischen Reflexionen in der Sportethik nie völlig eindeutig verläuft, denn individuelles Handeln muss immer im Kontext der gesamten Sportpraxis und ihrer gesellschaftlichen Rahmung gesehen werden. Umgekehrt lassen sich diese Kontexte nur richtig bewerten, wenn man ihren Einfluss auf das indi-

viduelle Sporthandeln in Rechnung stellt. Neben der nie ganz trennscharf vorzunehmenden Abgrenzung von Individual- und Sozialethik ist auch die Unterscheidung zwischen einer *Ethik des Richtigen* und einer *Ethik des Guten* von sportethischer Relevanz. Bislang standen allerdings eher Überlegungen zum *moralisch Richtigen* im Mittelpunkt der Bemühungen, wenn etwa versucht wurde, das Dopingverbot, das Fairnessgebot oder die Zulässigkeit von Kinderhochleistungssport mit guten Gründen zu rechtfertigen. Bei dieser Fixierung auf Verbote, Gebote und Erlaubnisse wurde jedoch außer Acht gelassen, dass das *evaluativ Gute*, also die Vorstellung vom gelingenden und glücklichen Leben, die sich mit sportlichem Handeln von der individuellen bis hin zur institutionellen Ebene auch immer verbindet, ebenfalls ein Gegenstand der sportethischen Reflexion sein muss. Dass individuelle, kollektive oder institutionelle Auffassungen vom Guten nur dann realisiert werden dürfen, wenn sie sich zugleich als moralisch richtige rechtfertigen lassen, versteht sich von selbst, so dass es in der Sportethik zwar eine analytische Unterscheidung, aber keine strikte Trennung zwischen einer Ethik des moralisch Richtigen und einer Ethik des evaluativ Guten geben kann.

Nun kannte vermutlich jede Epoche und jede Kultur irgendeine Form von Leibesübungen, und wahrscheinlich verbanden sich damit immer auch Fragen nach dem guten und richtigen Handeln. In seiner heutigen Ausprägung ist der Sport jedoch ein typisch modernes Phänomen. Er entwickelte sich aus den englischen ›sports and games‹, aus der schwedischen Gymnastik und dem deutschen Turnen im 18./19. Jahrhundert (vgl. Krüger 2010; Eisenberg 2010). Zu seiner Entstehung und Verbreitung trugen viele Faktoren bei wie etwa die allmähliche Ausbildung der Privatsphäre, das Aufkommen einer funktionsentlasteten Freizeitkultur, die Verbreitung konkurrenzbasierter Märkte, die globale Ausbreitung des britischen Empires und im 20. Jahrhundert natürlich auch der rasante Vormarsch der Massenmedien. Der Praxisbereich Sport, so wie wir ihn heute kennen, ist ein charakteristisches Produkt der Moderne, und die ethischen Herausforderungen, die sich mit ihm verbinden, spiegeln die moralischen Konflikte der modernen Gesellschaft wider. Aus diesem Grund ist es der *moderne Sport*, der den *Gegenstand* der sportethischen Reflexion bildet.

Zum derzeitigen Entwicklungsstand der Sportethik

Gegen Ende der 1960er Jahre setzte, wenn auch zaghaf, im deutschen Sprachraum die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Sportethik ein. In den Jahrzehnten davor hatte es, hauptsächlich aus den Reihen der *olympischen Bewegung*, allenfalls moralische Appelle zur Beachtung von Fairness-, Tugend- oder Amateuridealen gegeben (vgl. Coubertin 2000; Diem 1964). 1969 veröffentlichte Walter Kuchler eine moraltheologische Untersuchung zum *Sport-ethos*, in der er zunächst die im Sport akzeptierten Werte empirisch ermittelte, um sie dann, vor dem theoretischen Hintergrund der *materialen Wertethik*, als Ausdruck eines überzeitlichen Wertekanons zu deuten (vgl. Kuchler 1969). Anfangs scheinen Kuchlers Anregungen jedoch kaum auf Interesse gestoßen zu sein, denn erst ab den 1980er Jahren lässt sich eine intensivere Beschäftigung mit sportethischen Themen feststellen (vgl. Cachay et al. 1985; Franke 1988; Cachay et al. 1990). Insgesamt tut man den damaligen Debatten gewiss nicht unrecht, wenn man sie – zumindest was die sportwissenschaftlichen Beiträge anbelangt – als tastende Gehversuche auf dem Gebiet ethischer Grundlagenreflexion wertet und ihre systematische Relevanz nicht allzu hoch veranschlagt.

Bemerkenswert ist für diesen Zeitraum aber vielleicht die Arbeit des US-amerikanischen Sportwissenschaftlers Warren P. Fraleigh, der einen elaborierten *deontologischen* Ansatz vertrat und insbesondere diejenigen Pflichten herauszuarbeiten versuchte, die sich die Teilnehmer am Wettkampfgeschehen gegenseitig schulden (vgl. Fraleigh 1984). 1991 erscheint dann *Die Moral im Sport* von Eckhard Meinberg, die erste von einem deutschsprachigen Sportwissenschaftler verfasste Monographie zur Sportethik (vgl. Meinberg 1991). Vor dem Hintergrund der um diese Zeit florierenden Postmoderne-Diskussion entwickelte Meinberg seinen sogenannten ›co-existenzialen‹ Ansatz, bei dem das Faktum eines ethiktheoretischen wie sportpraktischen Pluralismus geradewegs in die moralische Affirmation dieses Pluralismus gewendet wurde. Entsprechend muten Meinbergs Auffassungen zum Spitzensport, zum Doping, zur Umweltproblematik, zu Genderfragen oder auch zur Trainermoral vergleichsweise eklektizistisch an und können kaum als Resultate einer kohärenten ethischen Herangehensweise gewertet werden. Wenig später deckte Jürgen Court die Mängel von Meinbergs Ansatz helllichtig auf, doch

seine eigenen Bemühungen blieben aus den entgegengesetzten Gründen unbefriedigend. Er versuchte nämlich, alle ihm bekannten sportethischen Positionen zu einer einheitlichen Theorie zu ›vermitteln‹, die ihrerseits dann eine ›funktionale‹ Rolle für einen humanen Sport übernehmen sollte (vgl. Court 1994). Letztlich blieb aber auch dieser ›vermittelnd-funktionale‹ Ansatz den Nachweis schuldig, zur Lösung sportmoralischer Probleme Substanzielles beitragen zu können. In der letzten Dekade erschienen dann zwei Arbeiten, die sich explizit auf bewährte philosophische Basistheorien beriefen: Claudia Pawlenkas *utilitaristische* Sportethik (vgl. Pawlenka 2002) und der *tugendethische* Ansatz von Mike McNamee (2008). Insbesondere der Letztere verdient hervorgehoben zu werden, denn er ergänzt die in den sportethischen Debatten von jeher dominierende Frage nach dem moralisch Richtigen erstmals um den Gesichtspunkt des evaluativ Guten.

Aufs Ganze gesehen vermittelt die Diskussion seit ca. 1985 den Eindruck, als bestehe vonseiten der philosophischen Ethik nur gelegentlich Interesse, traditionelle und neuere Theorien, die sich in fachinternen Auseinandersetzungen vielfach als tragfähige Positionen durchgesetzt haben, auch in die sportethischen Debatten einzuführen (vgl. aber Lenk 1985; Apel 1990; Gerhardt 1991). Desgleichen scheint die Sportwissenschaft nur sporadisch bereit, sich tiefer in die philosophisch-ethischen Debatten einzuarbeiten, um diese nicht nur punktuell oder selektiv rezipieren zu müssen. Unterschiedlich gearbete Publikationen zur Sportethik zeigen jedenfalls, dass die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen philosophischer Ethik und Sportwissenschaft noch verbesserungsfähig ist (vgl. McNamee/Parry 1998; Grupe/Mieth 2001; Boxill 2003; Pawlenka 2004; McNamee 2010). Auch wenn sich die Situation im englischsprachigen Kontext etwas günstiger darstellt – immerhin gibt es dort bereits seit 1974 *The Journal of the Philosophy of Sport* und seit 2007 sogar die Zeitschrift *Sport, Ethics and Philosophy* – dürfte der Mangel an Interdisziplinarität doch mit ein entscheidender Grund dafür sein, dass sich in der Sportethik bislang kaum eine Tendenz zu umfassenderen Theoriebildungen abzeichnet. Im Gegensatz zu anderen Bereichsethiken, wie etwa der Medizin-, Bio-, Wirtschafts- oder politischen Ethik, sind in der Sportethik jedenfalls noch keine Schulbildungen erkennbar, geschweige denn die gesamte Disziplin in Atem haltende Kontroversen zwischen unterschiedlichen Lagern.

Sportmoralische und evaluative Fragen

Trotz der geschilderten theoretischen Defizite gibt es im Praxisbereich Sport drängende moralische Probleme und lebensweltliche Herausforderungen, die zumindest in thematischer Hinsicht für eine Bündelung von Diskussionsbeiträgen sorgen können. Exemplarisch lassen sich die folgenden Themen nennen:

(1) *Fairness*: Das kollektive Sportgedächtnis kennt zahlreiche Geschichten von vermeintlich oder tatsächlich fairem Handeln. Eine davon erzählt vom französischen Fechter Lucien Gaudin, der bei den Olympischen Spielen 1928 in Amsterdam von einem Gegner getroffen wurde, doch der Kampfrichter erkannte den Treffer zunächst nicht an. Empört soll Gaudin daraufhin ausgerufen haben: »Je suis touché!«, worauf der Treffer gegen ihn doch gewertet wurde. Gemeinhin wird solches Handeln als fair und damit als moralisch gebotenes oder zumindest erwünschtes Verhalten angesehen. Sportethisch entscheidend ist daher zum einen die *analytische* Frage, welches Handeln warum als fair zu bezeichnen ist, und andererseits die *normative* Frage, warum dieses Handeln geboten (erwünscht) und das Gegenteil entsprechend verboten (unerwünscht) ist.

Zur Klärung beider Fragen hatte Hans Lenk bereits 1964 vorgeschlagen, zwischen formeller und informeller Fairness zu unterscheiden (vgl. Lenk 1964; 2002). Unter dem Begriff *formelle Fairness* fasste er die Einhaltung konstitutiver und regulativer Spielregeln, die Akzeptanz von Schiedsrichterentscheidungen, die Garantie der Chancengleichheit sowie die Achtung des Gegners als personale gegenüber zusammen. Offenkundig legitimiert sich diese Art von Fairness aus ihrer notwendig-funktionalen Bedeutung für den geregelten Ablauf des sportlichen Wettkampfs. Die *informelle Fairness* betrachtete Lenk dagegen als Erbin des englischen *sportmanship*-Ideals oder der Coubertinschen *Ritterlichkeit*. Bei ihr handelt es sich um eine leider im Verschwinden begriffene, für die Aufrechterhaltung des Wettkampfs geschehens wohl aber auch nicht konstitutive Form der Fairness (das geschilderte Verhalten von Lucien Gaudin fällt daher eher in diese Kategorie).

Lenks Unterscheidungen sind zwar weithin rezipiert worden, in einem entscheidenden Punkt hielt man sie aber für ergänzungsbedürftig. Fairness, so wurde angemerkt, lasse sich nicht auf die äußerliche Übereinstimmung sportlichen Handelns mit den Spielregeln reduzieren, sondern bestehe zunächst und vor allem in der *inneren Motivation*, sich an die

Regeln zu halten. Fairness erweise sich somit als die »Tugend des agonalen Spiels« und als »Geist des Sports« (Gerhardt 1995, 19).

Trotz seiner Plausibilität musste auch dieses Verständnis von Fairness noch einmal erweitert werden. Im Mittelpunkt stand bislang nämlich nur das individuelle Handeln bzw. die individuelle Motivation. Aus diesem Grund hat Sigmund Loland jüngst darauf hingewiesen, dass auch sportliche Regelwerke und sportliche Institutionen in dem Sinne fair zu sein haben, dass sie tatsächlich *Chancengleichheit* für jeden garantieren und alle nicht von den sportlichen Akteuren zu verantwortenden Ungleichheiten durch entsprechende Maßnahmen kompensieren (vgl. Loland 2010).

(2) *Doping*: Eines der größten Probleme nicht nur im Spitzensport ist das Doping. Zunächst scheinen sich hier aus sportethischer Sicht die gleichen Fragen zu stellen wie beim Fairnesskonzept, nämlich die analytische Frage, was unter Doping zu verstehen ist, und die normative Frage, ob und, wenn ja, warum Doping verboten sein soll. Vordergründig lässt sich die analytische Frage zwar mit einem Hinweis auf einschlägige Dopinglisten beantworten. Warum aber welche Substanzen, Eingriffe oder Verfahren in diese Listen aufzunehmen sind, ist ohne die vorherige Beantwortung der normativen Frage kaum einsichtig zu machen. Entsprechend werden für eine Rechtfertigung des Dopingverbots die folgenden Gründe – wenn auch oft in differenzierter Form und mit unterschiedlichen Gewichtungen – geltend gemacht: (a) Doping stellt einen Angriff auf den *Geist* und die *inneren Werte des Sports* dar (vgl. Lenk 2007); (b) Doping gefährdet die *Gesundheit* der Athleten (vgl. Wiesing 2010); (c) Doping ist *Betrug* am Zuschauer und an der Gesellschaft insgesamt (vgl. Gamper et al. 2000). Nun hat die Diskussion gezeigt, dass sich für jeden dieser Gründe Ausnahmen und einzelne Gegenargumente finden lassen. Dietmar Mieth hat deshalb vorgeschlagen, das Dopingverbot mittels einer *Konvergenzargumentation* zu begründen, also einer Argumentation, bei der zwar keiner der Gründe für sich allein ein kategorisches Verbot rechtfertigt, bei der alle Argumente zusammen aber doch hinreichend robust sind, um ein Dopingverbot zu legitimieren (vgl. Mieth 2004).

Geht man also von der ethischen Begründbarkeit des Dopingverbots aus, so ist die analytische Frage im Licht der vorgebrachten Gründe zu beantworten, das heißt, Medizin-, Sport-, Ethik- und andere Experten müssen zu einem Konsens darüber gelangen, warum bestimmte Substanzen, Eingriffe oder Ver-

fahren *begründeterweise* auf die Dopingliste zu setzen sind und andere nicht. Dabei geht es allerdings nicht nur um Mittel zur Leistungssteigerung im Wettkampf, sondern auch um Maßnahmen zur Verkürzung von Trainingspausen oder zur Kompensation von Schmerzen bzw. Schäden.

Auf der Grundlage eines begründeten Dopingverbots muss dann weiterhin darüber nachgedacht werden, wie dieses Verbot effektiv durchzusetzen ist, wobei allerdings erst einmal die institutionellen und gesellschaftlichen Ermöglichungsbedingungen des flächendeckenden Dopingproblems zu ermitteln sind (vgl. Bette/Schimank 1995). Bei der eigentlichen Durchsetzung drängt sich dann unter anderem die Frage auf, inwieweit der Sport dieses Problem in eigener Autonomie lösen kann oder auf die subsidiäre Hilfestellung des staatlichen Rechtssystems angewiesen ist (vgl. Maier 2008).

(3) *Kommerzialisierung*: Mit dem Stichwort ›Kommerzialisierung des Sports‹ verbindet sich ganz allgemein die Auffassung, dass sportinterne Güter und Leistungen allmählich ›kommodifiziert‹ werden, d. h. Warencharakter annehmen und auf dem Markt angeboten werden. Im Einzelnen lassen sich dabei die folgenden, miteinander zusammenhängenden Entwicklungstendenzen unterscheiden: (a) sportliches und sportbezogenes Handeln unterliegt zunehmend den externen Steuerungsmechanismen des Marktes, wodurch interne Regularien wie Spielregeln oder institutionelle Richtlinien unter massiven Anpassungsdruck geraten; (b) Sportorganisationen wie Vereine und Verbände wandeln sich von Non-Profit-Organisationen zu gewinnorientierten Unternehmen; (c) neben sportlichen Leistungen werden von den Sportorganisationen immer mehr traditionelle Marktgüter und -dienstleistungen produziert; (d) es findet ein Übergang vom Amateur- zum Berufssportlertum statt (vgl. Heinemann 2001).

Auch wenn die so beschriebene Kommerzialisierung des Sports vielfach beklagt wird, trifft sie faktisch doch auf immer größere Akzeptanz, denn ohne diese Voraussetzung wäre sie gesellschaftlich gar nicht durchsetzbar. Trotzdem ist sie in sportethischer Hinsicht nicht unproblematisch. Zum einen droht die Umstellung auf externe Steuerungsmechanismen, den Sport von innen her *auszuhöhlen*, weil fremde Zielsetzungen die sportinternen immer mehr überlagern und die Sportpraxis so zu einem funktionalen Handlungskontext herabwürdigen. Noch bedenklicher ist der Umstand, dass Kommerzialisierungstendenzen auch die *moralischen Rechte* von Athleten gefährden können, indem beispielsweise

aus Vermarktungsgründen die Sicherheitsstandards bei Wettkämpfen herabgesetzt werden oder indem die Freizügigkeit von Profisportlern durch die Forderung von hohen Ablössummen während der Vertragslaufzeit beeinträchtigt wird.

(4) *Exklusion*: Die Zeiten, in denen Menschen wegen ihrer Rasse oder ihres Geschlechts von der Teilnahme an Sportwettkämpfen ausgeschlossen wurden, sind weitgehend vorbei. Desgleichen begegnet der Sport von Frauen in einst für reine Männerdomänen gehaltenen Disziplinen immer weniger Vorurteilen, sondern wird, im Gegenteil, wegen seiner intrinsischen Qualitäten zunehmend geschätzt. Dasselbe scheint auch für Menschen mit Behinderungen aller Art zu gelten; immerhin erfreut sich die *Paralympische Bewegung* seit Jahren wachsender Beliebtheit. Dabei wird jedoch übersehen, dass der sogenannte Behindertensport nur gedeihen konnte, weil er vom Sport der Nichtbehinderten sauberlich separiert wurde (vgl. Radtke 2011). Dieses Exklusionsmodell gilt inzwischen als überholt und steht auch nicht in Übereinstimmung mit der UN-Behindertenrechtskonvention, die in Artikel 30 ausdrücklich das Ziel formuliert, »Menschen mit Behinderungen die gleichberechtigte Teilnahme an Erholungs-, Freizeit- und Sportaktivitäten zu ermöglichen«. Damit ist ein Inklusionsideal formuliert, das auch enorme Herausforderungen an die Sportethik stellt. Sie hat jetzt nämlich der Frage nachzugehen, wie die ethisch mühelos zu begründende Forderung nach Inklusion mit dem ebenso unstrittigen moralischen Recht auf einen freien Wettkampfsport auf der Basis von Chancengleichheit vermittelt werden kann (vgl. Kuippis/Kurzke-Maasmeier 2012).

(5) *Gutes Leben*: Quer zu den bislang geschilderten Problemen steht schließlich eine Herausforderung, die in der Sportethik bislang nur ansatzweise zur Kenntnis genommen wurde. Konzentrierte sich die bisherige Diskussion nämlich auf Fragen des moralisch Richtigen und damit auf Probleme, die tendenziell eher im Hochleistungssport verankert sind (auch wenn sie inzwischen den gesamten Sport prägen), so ist in Zukunft verstärkt der Frage nachzugehen, welchen Beitrag der Sport zu einem guten, gelingenden und glücklichen Leben leisten kann (vgl. Hübenthal 2001). Diese Frage ist keineswegs so unschuldig, wie es zunächst scheint. Auf der Grundlage einer kritisch-konstruktiven Konzeption des Guten können nämlich auch bestimmte Erscheinungen im Freizeit- und Breitensport als hochgradig problematisch entlarvt werden. Gleichzeitig gäbe eine ›Theorie des guten Sports‹ auch Orientierungshilfen für

das sportpolitische Handeln. Ohne die gleichberechtigte Integration dieser evaluativen Fragestellung bleibt eine Bereichsethik des Sports aber auf jeden Fall unvollständig.

Literatur

- Apel, Karl-Otto: »Die ethische Bedeutung des Sports in der Sicht einer universalistischen Diskursethik«. In: Ders.: Moral und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zu einer postkonventionellen Moral. Frankfurt a.M. 1990, 217–246.
- Bette, Karl-Heinz/Schimank Uwe: Doping im Hochleistungssport. Frankfurt a.M. 1995.
- Boxill, Jan (Hg.): Sports Ethics. An Anthology. Malden, Mass. 2003.
- Cachay, Klaus/Digl, Helmut/Drexel, Gunnar (Hg.): Sport und Ethik. Clausthal-Zellerfeld 1985.
- Cachay, Klaus/Drexel, Gunnar/Franke, Elk (Hg.): Ethik im Sportspiel. Clausthal-Zellerfeld 1990.
- Coubertin, Pierre de: »Sports and Ethics« [1910]. In: Ders.: Olympism. Selected Writings. Lausanne 2000, 167–169.
- Court, Jürgen: Kritik ethischer Modelle des Leistungssports. Köln 1994.
- Diem, Carl: »10 Gebote des Sports«. In: Ders.: Wesen und Lehre des Sports und der Leibeserziehung. Stuttgart 1964, 24.
- Eisenberg, Christiane: »Die britischen Ursprünge des modernen Sports«. In: Michael Krüger/Hans Langenfeld (Hg.): Handbuch Sportgeschichte. Schorndorf 2010, 181–186.
- Fraleigh, Warren P.: Right Actions in Sport. Ethics for Contestants. Champaign, IL. 1984.
- Franke, Elk (Hg.): Ethische Aspekte des Leistungssports. Clausthal-Zellerfeld 1988.
- Gamper, Michael/Mühlethaler, Jan/Reidhaar, Felix (Hg.): Doping. Spitzensport als gesellschaftliches Problem. Zürich 2000.
- Gerhardt, Volker: »Die Moral des Sports«. In: Sportwissenschaft 21 (1991), 125–145.
- Gerhardt, Volker: »Fairneß – Die Tugend des Sports«. In: Ders./Manfred Lämmer(Hg.): Fairneß und Fair play. Sankt Augustin 1995, 5–24.
- Grupe, Ommo/Mieth, Dietmar (Hg.): Lexikon der Ethik im Sport. Schorndorf 2001.
- Heinemann, Klaus: »Kommerzialisierung«. In: Grupe/Mieth 2001, 292–299.
- Hübenthal, Christoph: »Normen und Werte im Sport«. In: Alfred K. Tremel (Hg.): Sportethik. Frisch, fromm, fröhlich – foul (Ethik Kontrovers 9 [2001], Jahrespublikation der Zeitschrift Ethik und Unterricht), 14–23.
- Kiuppis, Florian/Kurzke-Maasmeier (Hg.): Dabeisein ist nicht alles – Sport und Behinderung im Spiegel der UN-Behindertenrechtskonvention. Stuttgart 2012 (im Druck).
- Krüger, Michael: »Aufklärung/19. Jahrhundert. Philanthropische Gymnastik und deutsches Turnen«. In: Ders./Hans Langenfeld (Hg.): Handbuch Sportgeschichte. Schorndorf 2010, 175–180.
- Kuchler, Walter: Sportethos. Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen. München 1969.
- Lenk, Hans: Werte, Ziele und Wirklichkeiten der modernen Olympischen Spiele. Schorndorf 1964.
- : »Aspekte einer Pragmatisierung der Ethik auch für die Sportethik«. In: Cachay/Digl/Drexel 1985, 1–20.
- : Erfolg oder Fairness? Leistungssport zwischen Ethik und Technik. Münster 2002.
- : Dopium fürs Volk. Werte des Sports in Gefahr. Hamburg 2007.
- Loland, Sigmund: »Fairness in Sport. An Ideal and its Consequences«. In: McNamee 2010, 116–124.
- Maier, Bernhard: »Weichenstellung im Dopingssport. Vom unabhängigen Sportgericht zum zivilen Strafrecht«. In: Eckhard Meinberg/Ders. (Hg.): Doping oder Sport. Purkersdorf 2008, 27–66.
- McNamee, Mike: Sport, Virtues and Vices. Morality Plays. London 2008.
- (Hg.): The Ethics of Sports. A Reader. London 2010.
- /Parry, Jim (Hg.): Ethics and Sport. London 1998.
- Meinberg, Eckhard: Die Moral im Sport. Bausteine einer neuen Sportethik. Aachen 1991.
- Mieth, Dietmar: »Doping – Ethische Perspektiven«. In: Pawlenka 2004, 225–235.
- Pawlenka, Claudia: Utilitarismus und Sportethik. Paderborn 2002.
- (Hg.): Sportethik. Regeln, Fairness, Doping. Paderborn 2004.
- Radtke, Sabine: »Inklusion von Menschen mit Behinderung im Sport«. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 16–19 (2011), 33–38.
- Wiesing, Urban: »Soll man Doping unter ärztlicher Kontrolle freigeben?« In: Ethik in der Medizin 22 (2010), 103–115.

Christoph Hübenthal

11. Ethik der Kunst

Dem Volksmund zufolge soll man sich ruhig niederlassen, wo gesungen wird, weil böse Menschen angeblich keine Lieder kennen. Die kunstfertige Stiefmutter von Schneewittchen beweist jedoch, dass sich das Verhältnis von Kunst und Ethik nicht ganz so einfach gestaltet.

Kunst als Mittel zur moralischen Erziehung

Es gibt eine intrinsische Beziehung zwischen Moralphilosophie und Kunst, weil Kunst schon in der griechischen Antike als Medium der Vermittlung von moralischen Inhalten oder Haltungen aufgefasst wurde. So soll Platons *Politeia* zufolge die Krieger-Erziehung durch Literatur und Musik noch vor der Erziehung durch Gymnastik einsetzen, weil Gymnastik den Körper, die Kunst jedoch die Seele bzw. den Charakter forme (Platon 377a). Friedrich Schiller verfasst eine Reihe von *Briefen über die ästhetische Erziehung der Menschen* aufgrund der Prämisse, dass der Mensch »nur da ganz Mensch« ist, »wo er spielt« in dem Sinne, dass er sich ohne äußeren Zweck freiwillig einem Regelsystem unterwirft (Schiller 1980, 539). Indem die Kunst diese Fähigkeit ausbilden hilft, könne sie am »Bau einer wahren politischen Freiheit« als das »vollkommenste aller Kunstwerke« mitwirken (ebd., 506) und so der »Welt« die »Richtung zum Guten« (ebd., 524) geben. Weil sie keine Sprachgrenzen kennt, bezeichnet Bernard Bosanquet die Kunst als »eine der großen Straßen zur Humanität« (Bosanquet 1889, 119). Der pragmatistischen Ästhetik von John Dewey zufolge ist »die Gesamtsumme der Wirkung aller reflektierenden Traktate« zur Moral unbedeutend »im Vergleich mit dem Einfluß der Architektur, des Romans, des Dramas auf das Leben« (Dewey 1995, 398). Er preist die Kunst als »unvergleichliches Werkzeug der Unterweisung« und als »das große moralische Instrument des moralisch Guten« (ebd., 400f.). Nun sind Künstler nicht per se auch moralische Autoritäten, wenn die Talk-Shows unserer Zeit diesen Irrtum auch nahelegen mögen. Nicht zuletzt deshalb wurde die Kunst von Seiten der Moralphilosophie immer wieder der Zensur unterzogen. Im Detail lassen sich (mindestens) drei Begründungsmuster für die moralische Zensur von Kunst unterscheiden.

Erwünschte und unerwünschte moralische Gehalte: Kunst wurde zunächst einmal daraufhin geprüft, ob

sie unerwünschte moralische Überzeugungen oder Gefühle transportiert. So sind Hesiods Schilderungen der »Taten des Uranos« und der »Rache des Kronos« nach Platon aus dem Kanon der zur Erziehung verwendeten Dichtungen zu entfernen, weil man »vor den Ohren eines jungen Menschen« nicht sagen sollte, man »mache nichts besonders Auffälliges«, wenn jemand »seinen Vater, der ihn beleidigt, aufs Schwerste züchtige; er tue ja nur, was die ersten und größten der Götter getan« haben (Platon 378a). Im 18. Jahrhundert setzt Moses Mendelssohn der verrohrenden Lust des »unempfindlichen Pöbels« im antiken Rom am »blutigen Schauerüst« der Gladiatorenkämpfe die edle Lust des Mitleidens entgegen, die durch das Trauerspiel als »rührendes Gemälde für wohlerzogene Leute« evoziert werden soll (Mendelssohn 1994, 88). Im 20. Jahrhundert plädiert Moissej Kagan für die erhabene und schöne Kunst des Sozialistischen Realismus mit dem Argument, dass diese gegen den »pathologischen, krankhaften Hang« der »bürgerlichen Kultur« mit ihrem »Hang zur Darstellung aller möglichen Scheußlichkeiten und Gemeinheiten« davon überzeugen könne, dass der Mensch kein »häßliches, gemeines und verächtliches Geschöpf« sei, welches »keinerlei Achtung, Mitleid und Sorge« verdiene (Kagan 1971, 156f.). Heute wird diskutiert, ob bestimmte Computerspiele wie z. B. das Spiel *Counterstrike* für Jugendliche verboten werden sollten, weil sie menschenverachtende Überzeugungen oder Haltungen etablieren. Verwiesen wird dabei auf das geltende Gesetz, das dem »Geld- und Freiheitsstrafen bis zu einem Jahr« androht, der Medien verbreitet, »die grausame oder sonst unmenschliche Gewalttätigkeit gegen Menschen in einer Art schildern, die eine Verherrlichung oder Verharmlosung solcher Gewalttätigkeit ausdrückt oder die das Grausame oder Unmenschliche des Vorgangs in einer die Menschenwürde verletzenden Weise darstellt« (StGB § 131). Einen direkten Einfluss von Darstellungen von Unmoralischem auf moralische Überzeugungen oder Haltungen bezweifelt Robin G. Collingwood allerdings überzeugend mit dem Hinweis darauf, dass die Konsumenten »von Kriminalgeschichten und Kriminalfilmen« in aller Regel nicht Gefahr laufen würden, zum »Berufsverbrecher« zu werden (Collingwood 1964, 86).

Das Hässliche als Symbole des Bösen: Ein zweiter Typus der moralischen Zensur von Kunst begründet sich in der Auffassung vom Hässlichen als Erscheinungsweise des Bösen. Diese Affinität wird schon durch die Sprache nahegelegt. So bedeutet das altgriechische Adjektiv *aischros* nicht nur »hässlich«,

sondern auch »schändlich, schimpflich, schmächtig, unzüchtig« (Menge 1910, 13). Vergleichbar kann man eine moralisch verwerfliche Tat in der deutschen Umgangssprache auch als »hässliche Tat« bezeichnen. Konjunktur hatte die Auffassung des Hässlichen als »Erscheinungsweise des Bösen«, der Sünde und der Gottesferne vor allem im christlichen Mittelalter, weshalb hässliche Kunst hier nur in genau bestimmten Kontexten (d.h. für Höllendarstellungen) geschaffen werden durfte (Jauß 1968, 148). Dem Hegelianer Karl Rosenkranz zufolge gewinnen moralische »Verkehrtheiten und Laster« in hässlichen Gesichtszügen und Körperhaltungen »ihren bestimmten physiognomischen Ausdruck«, weshalb man bei »Diebinnen« häufig »diesen spezifischen Blick des lauernden, knoffigen Auges gleichsam als Gattungsblick wahrnehmen« können soll (Rosenkranz 1990, 343). Auch der Novelle *Das Bildnis des Dorian Gray* von Oscar Wilde liegt die Überzeugung zugrunde, dass »die Sünde« das »Gesicht des Menschen« zeichnen und »sich in den Mundlinien, den schlaffen Augenlidern« zeigen soll. Wildes Protagonist kann seine Schönheit jedoch bewahren, weil sich die Spuren seines ausschweifenden Lebens auf seinem Portrait abzeichnen (Wilde 1977, 276). Nun gibt es sicherlich keine direkte Ausdrucksrelation zwischen dem Guten und dem Schönen bzw. dem Hässlichen und dem Bösen, weil ansonsten alle Mörder hässlich und alle moralischen Vorbilder körperlich attraktiv bzw. schön wären. Der mittelalterlichen Auffassung, dass das moralisch Böse in der Welt durch hässliche Kunst vermehrt würde, liegt also zweifellos eine Verwechslung des Dargestellten mit dem Darstellenden selbst zugrunde. In diesem Sinne betont Karl Heinz Bohrer, dass Literatur nicht selbst als etwas Böses zu verwerfen sei, wenn sie Böses thematisiert (Bohrer 1988). Insofern sollten drastische Darstellungen von unmoralischen Handlungen (von Morden oder Vergewaltigungen beispielsweise) nicht als moralisches Problem, sondern als Geschmacksfrage behandelt werden.

Moralisch verwerfliche Kunstpraktiken: Gute Gründe für eine moralische Zensur scheinen jedoch vorzuliegen, sobald im Zuge der Herstellung oder Präsentation von Kunst selbst unmoralische Handlungen vollzogen werden. So waren die Gladiatorenkämpfe ohne jeden Zweifel moralisch verwerflich, weil die Gladiatoren dabei qualvoll getötet wurden; dasselbe gilt für Stierkämpfe und ähnliche Schauspiele. Die Ausstellungen plastinierter Leichen(teile) durch den Anatomen Gunther von Hagens ist moralisch umstritten, weil der Verdacht im Raum steht,

dass eine öffentliche Zurschaustellung die Würde der ausgestellten Toten verletzt, zumal es Gerüchte gibt, dass die »Materialien« aus chinesischen Gefängnissen stammen und die Betroffenen zu Lebzeiten nicht um Erlaubnis gefragt worden sein sollen. Moralische Bedenken wurden auch laut, nachdem der Regisseur und Performance-Künstler Christoph Schlingensiefel eine Gruppe von Wohnungslosen mit einer stattlichen Geldsumme ausgestattet in das Berliner *Kaufhaus des Westens* (KDW) zum Einkaufen geschickt hatte, weil die Situation für die Wohnungslosen zweifellos mit einer Demütigung verbunden war. Moralisch umstritten ist schließlich auch, ob die Vergewaltigung eines Avatars mit einem eigenen Avatar in der virtuellen Welt *Second World* ein moralisches Vergehen darstellt oder nicht.

Der Beitrag der Kunst zum Guten

Jenseits ihrer moralischen Dimension ist Kunst als möglicher Beitrag zu einem besseren individuellen Leben, einer besseren Gesellschaft oder einer besseren Welt ethisch interessant.

Die kathartische bzw. therapeutische Wirkung von Kunst: So könnte man beispielsweise die Auffassung vertreten, dass wirkliche Vergewaltigungen verhindert werden können, wenn potentielle Vergewaltiger ihre perversen Neigungen im Kontext eines Computerspiels ausleben können. Obwohl nicht von Vergewaltigungen und ähnlichem die Rede ist, findet sich der Gedanke einer möglichen therapeutischen bzw. kathartischen Wirkung von Kunst schon bei Aristoteles: Seiner *Poetik* zufolge soll durch die »Nachahmung einer edlen und abgeschlossenen Handlung« in der »gewählten Sprache« der Tragödie »Affekte wie Mitleid und Furcht« erzeugt werden, um eine »Reinigung [griech. *katharsis*] von eben derartigen Affekten« zu erreichen (Aristoteles 1961, 30). Aufgegriffen wird dieser Gedanke u.a. von Mendelssohn und Lessing sowie im angelsächsischen Idealismus. So durchlaufen quälende Emotionen wie Wut oder Traurigkeit nach Bosanquet eine »Verwandlung«, wenn man sie »zeichnet oder ihnen sonst eine imaginative Gestalt« gibt, weil sich die Emotionen im Zuge einer künstlerischen Gestaltung »den Gesetzen« von verkörpernden »Objekten unterwerfen« und »Dauer, Ordnung, Harmonie, Bedeutung annehmen« müssen, so dass man besser mit ihnen umgehen kann (Bosanquet 1968, 8). Laut Collingwood werden verdrängte Gefühle und Triebe im Zuge einer Bewusstmachung durch Kunst »domestiziert«,

so dass sie unsere Lebensvollzüge nicht länger »wie Stürme oder Erdbeben verwüsten« können (Collingwood 1964, 209). Bertolt Brecht hält der Katharsis-Theorie jedoch entgegen, dass das Publikum »desto weniger« imstande sei »zu lernen« und »Zusammenhänge« zu sehen, je mehr es »zum Mitgehen, Miterleben, Mitfühlen« gebracht würde. Deshalb solle das Theater nicht die Reaktion hervorrufen »ja, das habe ich auch schon gefühlt«, sondern die distanzierte Reaktion »das hätte ich nicht gedacht« (Brecht 1978, 993, 986). Im Fahrwasser Brechts betrachtet Adorno die »Aristotelische Katharsis« als Instrument der »Unterdrückung«, weil die Kunst das »anvisierte Publikum« von politisch unerwünschten »Instinkten und Bedürfnissen« durch ästhetische »Ersatzbefriedigungen« reinige (Adorno 1970, 354). Die Rezeptionsästhetik von H.R. Jauf verteidigt den kathartischen »Genuß der durch Rede oder Dichtung erregten eigenen Affekte« mit dem Argument, dass er beim »Zuhörer und Zuschauer sowohl zur Umstimmung seiner Überzeugung wie zur Befreiung seines Gemüts führen« könne. Nur ein »ästhetischer Snobismus« könne es im Sinne Adornos für »vulgär« halten, wenn Kunst »Bewunderung, Rührung, Mitlachen, Mitweinen« erregt (Jauf 1977, 61 f.).

Widerspiegelnde und utopische Kunst: Für Brecht u. a. soll Kunst durch Widerspiegelung einen Beitrag zu einer besseren Welt leisten. »Widerspiegelung« ist nun nicht mit einem Abbilden (griech. *mimesis*) im Sinne des Aristoteles zu verwechseln: Wenn seine *Poetik* »Epos, Tragödie, Komödie, Dithyrambendichtung, ferner der größere Teil der Flötenkunst und Kitharakunst« als »Nachahmungen« bezeichnet, sind Nachahmungen von charakterlich bedingten Handlungstypen gemeint (Aristoteles 1961, 23). Durch »Widerspiegelung« soll vielmehr eine dialektische Spannung mit revolutionärem Potential durch eine kritische Bestandsaufnahme einer bestehenden Gesellschaft im Gegensatz zum utopischen Aufschein der jeweils besseren Gesellschaft erzeugt werden. Gemeinsamer Bezugspunkt sowohl des amerikanischen Pragmatismus als auch der Widerspiegelungstheorie des Marxismus und der Kritischen Theorie ist die Auffassung Hegels, dass sich bis zum »Ende der Kunst« im ausgehenden Mittelalter in der Kunst »die allgemeinen Weltanschauungen und religiösen Interessen« der jeweiligen Epochen zum Ausdruck bringen sollen (Hegel 1986, 13). Säkularisiert findet sich diese Auffassung bei dem englischen Kunsthistoriker John Ruskin in dem Diktum wieder, dass die »Kunst jedes Landes« der »exakte Spiegel

seiner sozialen und politischen Tugenden« und seines »ethischen Gesamtzustandes« sei (Ruskin 1887, 39). Unter dessen Einfluss wiederum schreibt Dewey, dass sich »die ersten Bewegungen der Unzufriedenheit und die ersten Ankündigungen einer besseren Zukunft« immer »in Kunstwerken« finden würden, weshalb »der Konservative solche Kunst amoralisch und schmutzig« fände und »zur ästhetischen Befriedigung Zuflucht bei den Produkten der Vergangenheit« nähme (Dewey 1995, 398). Insgesamt betrachtet Dewey die durch Kunst evozierte ästhetische Erfahrung als »Manifestation, Urkunde und Feier des Lebens einer Zivilisation«, als »ein Mittel, ihre Entwicklung voranzutreiben«, und als »das abschließende Urteil über die Qualität einer Zivilisation« (ebd., 377). Etwa zeitgleich steht im Zentrum der marxistischen Widerspiegelungstheorie von George Lukács, Michael Lifschitz, Leo Kofler, Bertolt Brecht u. a. der Gedanke, dass Kunst revolutionäres Potential entfalten könne, indem sie einer Gesellschaft entlarvend einen Spiegel vorhält und gleichzeitig die Möglichkeit einer jeweils besseren, schöneren und gerechteren Gesellschaft aufscheinen lässt. Die Kritische Theorie knüpft daran an, indem sie dieses revolutionäre Potential als gefährdet betrachtet. So zeigt Benjamins Essay *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* von 1936, dass der Film und die Fotografie einerseits das Potential zu einer »Politisierung der Kunst« haben, weil sie als Massenmedien die Bedingungen bewusst machen können, unter denen der Mensch in der modernen Massengesellschaft lebt. Wie sich im Nationalsozialismus gezeigt habe, lässt sich ihr Potential jedoch auch zu einer »Ästhetisierung des politischen Lebens« für die Zwecke einer demagogischen Propaganda missbrauchen (Benjamin 1977, 44). Laut Adorno hat die Kunst einen »Doppelcharakter« als »fait social« wie als autonome Instanz (Adorno 1970, 16). Insofern kann sie die jeweilige »gesellschaftliche Antithesis« aufscheinen lassen (ebd., 19). Nach Adorno ist dieses Potential gefährdet, weil die Kunst für Machtinteressen oder durch die Kulturindustrie vereinnahmt werden kann.

Kunst als Spiel, Amusement und Dekoration: Schließlich und endlich kann Kunst natürlich auch als Spiel, Dekoration und Amusement einen Beitrag zu einem gelungenen Leben leisten. Prominent vertreten wurde die Auffassung vom ethischen Wert der Kunst als spielerische Entlastung von allen Zweckmäßigkeitsszusammenhängen von Immanuel Kant: Seine *Kritik der Urteilkraft* weist der Dichtkunst den »obersten Rang« unter den Künsten zu, weil sie »die

Einbildungskraft in Freiheit« setze, wodurch wiederum »das Gemüt« gestärkt würde, weil die Einbildungskraft im Zuge dieser freien Tätigkeit als »ein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen« erlebt würde (Kant 2001, 219f.). Nach Schiller soll die Kunst generell den »Spieltrieb« (Schiller 1980, 539) befriedigen, wobei Hans Georg Gadamer später treffend betont, dass mit der Spielmetapher »nicht nur negativ« eine »Freiheit von Zweckbindungen«, sondern immer auch eine aktive Interpretations- und Rezeptionsanstrengung im Sinne eines »Mitspielens« gemeint sei (Gadamer 1977, 34f.). Als Amusement, Alltagsentlastung und Dekoration hat die Kunst in der sogenannten »Postmoderne« schließlich besonders hohe Konjunktur: So plädiert Leslie Fiedler dafür, die »Lücke zwischen hoher Kultur und niederer, belles-lettres und pop art« zu schließen, weil jede Kunst (das selbe gälte für Universitätsvorlesungen) »zu einer Form der Unterhaltung« werden müsse. Als wegweisende Beispiele werden die Musik von Louis Armstrong und Leonard Cohen sowie Wildwestgeschichten ins Feld geführt (Fiedler 1969–1984, 589).

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M. 1970, ⁵1981.
- Aristoteles: Poetik. Stuttgart 1961.
- Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [1936]. Frankfurt a. M. ⁴1977.
- Bohrer, Karl Heinz: »Das Böse eine ästhetische Kategorie?«. In: Ders.: Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik. München 1988, 110–132.
- Bosanquet, Bernard: Artistic Handwork in Education. In: Ders.: Essays and Addresses. London 1889, 117–119.
- : Three Lectures on Aesthetic [1915]. New York 1968.
- Brecht, Bertolt: Das epische Theater [1939]. In: Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band. Frankfurt a. M. 1978, 983–998.
- Collingwood, Robin George: The Principles of Art [1938]. London ⁶1964.
- Dewey, John: Kunst als Erfahrung. Frankfurt a. M. ²1995 (engl. 1934).
- Fiedler, Leslie A.: Überquert die Grenze, schließt den Graben. In: Mammut März Texte 1 & 2. 1969–1984. Hg. von J. Schröder. Herborn 1984, 673–697 (Im Text zit. nach Welsch (Hg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim 1988, 57–74).
- Früchtl, Josef: Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Frankfurt a. M. 1996.
- Gadamer, Hans Georg: Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Stuttgart 1977.
- Gamm, Gerhard/Kimmerle, Gerd (Hg.): Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven. Tübingen 1990.
- Greiner, Bernhard/Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Ethik. Poetik. Ethik und Ästhetik im Dialog. Erwartungen, Forderungen, Abgrenzungen. Bonn 1998.
- Hegel, Georg W.F.: Vorlesungen über die Ästhetik [1832–1845]. In: Werke, Bd. 13. Frankfurt a. M. ²1986.
- Jauß, Hans Robert: »Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Hässlichen in mittelalterlicher Literatur«. In: Ders. (Hg.): Poetik und Hermeneutik, Bd. 3. München 1968, 143–168.
- : Ästhetische Erfahrung und Literarische Hermeneutik, Bd. I. München 1977.
- Kagan, Moissej: Vorlesungen zur marxistisch-leninistischen Ästhetik. Berlin 1971.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, §42 [1790]. Hamburg 2001.
- Mendelssohn, Moses: Über die Empfindungen [1755]. In: Ders.: Ästhetische Schriften in Auswahl. Hg. von Otto F. Best. Darmstadt 1994, 29–110.
- Menge, Hermann: Langenscheidts Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache. 1. Teil. Berlin u. a. 1910.
- Rosenkranz, Karl: Ästhetik des Hässlichen [1853]. Leipzig 1990.
- Ruskin, John: Lectures on Art. Delivered before the University of Oxford in Hilary Term 1870. Oxford ⁴1887.
- Schiller, Friedrich: Werke in vier Bänden. Bd. 1. Gedichte und Sprüche. Philosophische Schriften. Wien 1980.
- Sonderegger, Ruth: Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst. Frankfurt a. M. 2000.
- Wilde, Oscar: Das Bildnis des Dorian Gray. In: Werke in zwei Bänden, Bd 1. München ³1977, 276.

Marie-Luise Raters

12. Medienethik

Die Medienethik ist eine junge Subdisziplin der Angewandten Ethik, die noch nicht das kategoriale oder argumentative Niveau ihrer älteren Geschwister (wie der Medizinethik oder der Umweltethik) erreicht hat. An der Relevanz der Medienethik für das 21. Jahrhundert, in dem die technisch vermittelte Kommunikation sicherlich weiter zunehmen wird, kann jedoch kein Zweifel bestehen.

Gegenstandsbereich

Der Ausdruck »Medien«, der ursprünglich einfach etwas Mittleres oder Vermittelndes bezeichnete, ist mehrdeutig. Es haben sich unterschiedliche Verwendungsweisen entwickelt: In den *Naturwissenschaften* bedeutet das Wort einen räumlich ausgebreiteten Stoff als Träger physikalischer, chemischer oder biologischer Prozesse (wie die Luft als Medium für Schallwellen). In den *Sprachwissenschaften* meint man eine rückbezügliche Verwendungsweise des finiten Verbs, die beispielsweise im alten Griechisch üblich war; ein medialer Satz wie »das Buch verkauft sich gut« vermittelt zwischen Aktiv und Passiv. Im *Spiritismus* gelten Menschen als Medien, die mit ihren paranormalen Fähigkeiten zwischen uns und der Geisterwelt vermitteln können (wie angeblich Emanuel Swedenborg). Die *Sozialwissenschaften* sprechen von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien oder besser: Steuerungsmedien, die soziale Interaktionen vermitteln, vereinfachen und lenken; die besten Beispiele sind Geld und Macht. Den heutigen *Medienwissenschaften* und auch der Medienethik geht es aber um die (technischen) Mittler der Kommunikation zwischen Menschen, also um *Kommunikationsmedien*.

Von Anbeginn hat die Menschheit Kommunikationsmedien genutzt. Für deren historischen Wandel gibt es seit Marshall McLuhan (vgl. Baltes/Höltzschl 2002) verschiedene Periodisierungsvorschläge; gängig ist die folgende Unterscheidung von *fünf Phasen*:

- (1) Das elementare Kommunikationsmedium ist die *Sprache*; ohne diese wäre der Mensch, das *animal symbolicum*, kein Mensch.
- (2) Die erste wichtige Zäsur ist die Entwicklung der *Schrift*, nach einigen Vorläufern zuerst ca. 3000 v.Chr. in Mesopotamien und Ägypten.
- (3) Die nächste Wende bringt der *Buchdruck*, der in

China bereits im 11. Jahrhundert erfunden wurde, jedoch vor allem in Europa ab 1450 die Kommunikation intensiviert und im 19. Jahrhundert durch neue technische Verfahren verbessert wurde (Rotationspresse u. a.).

- (4) Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts treten in mehreren Schüben die *elektronischen Medien* hervor: Telegraphie – Telefon – Radio – Fernsehen.
- (5) Ab 1990 ermöglichen Digitalisierung, Miniaturisierung und Globalisierung den Zusammenschluss aller Kommunikationsmedien zu einem umfassenden *multi-medialen Netz* (Internet). Bilder, gesprochene Sprache und Texte können gleichermaßen vermittelt werden.

Gegenstand der Medienethik sind in erster Linie die menschlichen Kommunikationsakte, die über moderne technische Medien laufen. Eine klare Abgrenzung ist nicht möglich. Als *wichtigste Themen* gelten das Fernsehen und das Internet, das aber auch von der Informationsethik behandelt wird. Hinzu kommen andere elektronische Massenmedien wie der Hörfunk und manchmal das Kino (vgl. Hausmaninger 1992). Aber auch Abkömmlinge der dritten Phase, nämlich Zeitungen und Zeitschriften, werden regelmäßig einbezogen, bisweilen auch Bücher. Thematisiert werden darüber hinaus Computerspiele, insofern diese teilweise über das Internet gespielt werden (vgl. Grimm/Capurro 2010), seltener Mikromedien, mit denen inter-individuell kommuniziert wird (Telefon, E-Mail u. a.).

Grundprobleme

Die *zentralen Fragen* der Medienethik lassen sich ableiten von der Leitfrage jeder Ethik, »Was soll ich tun?«. Sie lauten: Wie soll ich mit den modernen Medien umgehen? Wie sollten wir sowohl als Produzenten wie als Rezipienten medialer Kommunikationsakte handeln? Nach welchen Maßstäben sollten die Strukturen regionaler, nationaler und globaler Mediensysteme gestaltet sein? Wie bei direkten Kommunikationsakten gelten für medial vermittelte in erster Linie *allgemein-ethische Prinzipien* wie Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Freiheit, Achtung der Menschenwürde, eine faire Verteilung der Partizipationschancen usw. Zudem gilt in den Medien auch die normative Regel, dass negative Pflichten Vorrang vor positiven Pflichten haben; beispielsweise ist die Verpflichtung, keine Unwahrheiten über andere Per-

sonen zu verbreiten, stärker als diejenige, diese für ihre Leistungen zu loben. Schon hier kann es aber zu moralischen Dilemmata kommen, wie dem Antagonismus von Meinungsfreiheit und Persönlichkeitschutz.

Selbst wenn man sich über die normativen Prinzipien einig sein mag, kommen (wie in jeder anderen angewandten Ethik) weitere Probleme hinzu. Diese entstehen zum einen aus *medienimmanenten Ursachen*. Zunächst einmal unterscheidet sich (massen-) mediale von direkter Kommunikation in mancherlei Hinsicht; sie ist anonymer, schneller, räumlich und sozial entgrenzt usw. Kann man beispielsweise auf virtuelle Freundschaften dieselben Maßstäbe anwenden, die seit Aristoteles für deren reale Verkörperungen gelten? Sodann lässt sich aus der Sprechakttheorie lernen, dass verschiedene Weisen der Kommunikation und somit auch der Nutzung der entsprechenden Medien möglich sind, vor allem Informationsübermittlung, Kommentar/Kritik, Konversation/Unterhaltung, Bildung/Erziehung, Selbstdarstellung, Werbung und Öffentlichkeitsarbeit (Propaganda, Public Relations u. a.). Diese medialen Handlungsfelder stehen nicht immer im Einklang miteinander. Das führt oft zu Spannungen zwischen Information und Öffentlichkeitsarbeit, zwischen Unterhaltung und Bildung, zwischen Kommentar und Selbstdarstellung usw. Zudem gelten jeweils andere Kriterien, was man deutlich an der Frage sehen kann, wie physische Gewalt in Nachrichtensendungen, historischen Dokumentationen, Spielfilmen, Kinderprogrammen, Computerspielen und in der Werbung dargestellt werden sollte (vgl. Keppler 2006). Schließlich ist zu beachten, dass die modernen Massenmedien gar nicht primär über Sprache und Text wirken, sondern viel stärker über (bewegte) Bilder; wichtiger Bestandteil der Medienethik muss also eine Bild-Ethik sein, die unseren produktiven und rezeptiven Umgang mit Fotos, Filmszenen, Graphiken, Karikaturen usw. normativ reflektiert.

Zum anderen gibt es *extern verursachte Grundprobleme*. Deren Ursache ist die Ausdifferenzierung der gegenwärtigen (Welt-)Gesellschaft in mehrere relativ autonome Sphären, von denen das Mediensystem eine ist. Die beiden wichtigsten Subsysteme sind das ökonomische und das politisch-administrative; von einigen Autoren werden auch Wissenschaft, Religion, Erziehung, Sport, Kunst u. a. als soziale Sektoren verstanden. Jedes Teilsystem braucht eine ›Währung‹, eine ›Sprache‹, die alle verstehen. Dies ist für die Wirtschaft das Geld, für die Politik die Macht, für die Wissenschaft die Wahrheit usw. Für

das moderne Mediensystem scheint es die (öffentliche) Aufmerksamkeit zu sein; wenn ein medialer Kommunikationsakt nicht rezipiert wird, kann er als missglückt gelten (vgl. Bolz 2007). So entstehen Spannungsverhältnisse zwischen Medien und Ökonomie, Medien und Politik, Medien und Wissenschaft, Medien und Religion, Medien und Erziehung usw.

Aus den aufgelisteten internen und externen Grundproblemen ergeben sich viele der heutzutage aktuellen Themen, mit denen sich außer der Medien- auch die Informationsethik (s. Kap. IV.13) beschäftigt.

Verantwortungssubjekte

Als Grundbegriff der Medienethik wird oft ›Verantwortung‹ genannt (vgl. Funiok 2011, 63–79; s. Kap. III.8). Allerdings ist ›Verantwortung‹ kein normatives Prinzip, das die kritische Überprüfung von Handlungen und Normen erlaubt; der Mörder ist für seine Handlungen im Normalfall genauso verantwortlich wie der Wohltäter. ›Verantwortung‹ ist eher ein meta-theoretischer Begriff, mit dessen Hilfe wir die Komplexität moralischer Situationen durchleuchten können. Er ist insbesondere hilfreich, um die *Vielzahl der moralischen Subjekte* zu erfassen, an die medienethisch appelliert wird. Um das zu verstehen, sind zunächst die Dimensionen und Ebenen der Medienethik darzustellen.

Medien sind eigentlich ›Mittler‹. Deshalb muss es immer zwei Beteiligte geben, Macher bzw. Produzenten auf der einen und Nutzer bzw. Konsumenten auf der anderen Seite. In *beiden Dimensionen* gibt es Subjekte auf verschiedenen *Ebenen*. Denn Subjekte sind nicht nur Individuen, sondern auch Gruppen, Organisationen, Institutionen wie Staaten, sogar transnationale Gebilde. Zur normativen Orientierung empfiehlt sich die Unterscheidung von vier Ebenen mit jeweils zwei Dimensionen, die durch Beispiele illustriert seien.

Individuelle Ebene: Auf der Seite der Medienschaffenden stehen zunächst einmal Individuen wie Journalisten, freie Mitarbeiter, Redakteure usw., aber auch Eigentümer, Aktionäre und Aufsichtsräte, darüber hinaus Techniker und Dienstleister. (Die traditionelle journalistische Ethik bildet also nur einen kleinen Teilbereich der heutigen Medienethik.) In jedem Filmabspann kann man lesen, wie viele Personen an einem medialen Produkt beteiligt waren. Im interaktiv gestaltbaren Internet (›Web 2.0‹), zu

dem u. a. die »sozialen Netzwerke« (Facebook, Twitter) und Wikipedia gehören, ist potentiell jeder ein Produzent (Münker 2009). Auf der Seite der Konsumenten befinden sich diejenigen, die mediale Produkte im doppelten Sinne »wahrnehmen«; in den demokratischen Wohlstandsgesellschaften sind dies fast alle Bürger/innen. Diese können an einem Ort zusammenkommen (Kino), vereinzelt überall das gleiche Programm schauen (wie in der Frühzeit des Fernsehens der »Massen-Eremit« von Günther Anders), in mehrere Fraktionen zerfallen oder völlig atomisiert sein.

Korporative Ebene: Menschen können sich aber auch zusammenschließen und organisieren. Auf der Seite der Produzenten gehören hierzu in erster Linie die Medienunternehmen (Zeitungen, private Sender, Internet-Firmen u. a.), aber auch Redaktionen, Teams und Netzwerke von Journalisten und anderen Medienschaffenden. Darüber hinaus gibt es Zusammenschlüsse zu Berufs- und Standesorganisationen, also beispielsweise Journalistenverbände und Unternehmervereinigungen. Wichtig sind korporative Kontrollgremien wie Presse- oder Werberäte, in Deutschland etwa die FSK (Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft) und die USK (Unterhaltungssoftware Selbstkontrolle). Eine korporative Ethik kann über Rechtsvorschriften und generelle moralische Pflichten hinausgehen; so verlangt der Deutsche Presskodex u. a. eine besondere Sorgfaltspflicht und die Pflicht zur Richtigstellung falscher Nachrichten.

Es wird oft vergessen, dass sich auch die Medienkonsumenten assoziieren (könnten), etwa zu Bürgerinitiativen (»Initiative Gewaltverzicht«) und politischen Parteien (»Piratenpartei«). Der Fernsehkritiker Neil Postman (1985) sah in der Schule die einzige Instanz, an die man sinnvollerweise medienethisch appellieren könnte: Ihre Aufgabe sei es, den Heranwachsenden eine moralisch fundierte Medienkompetenz zu vermitteln. Auch pädagogische Verbände und wissenschaftliche Einrichtungen, die sich mit modernen Kommunikationsmedien beschäftigen, wären hier einzuordnen. Ob auf diese Weise die in den liberalen Massengesellschaften bestehende Lücke zwischen einer oft ohnmächtigen Individualmoral und den zurückhaltenden Mediengesetzen geschlossen werden kann, steht aber auf einem anderen Blatt.

Staatliche Ebene: Sowohl individuelle wie korporative Ethik stoßen im Ernstfall an ihre Grenzen und bedürfen daher der Verankerung im Recht, das mit der Befugnis zu Zwang und Strafe verbunden ist. In-

sofern bleiben Staaten mit Gewaltmonopol eine wichtige Instanz für medienethische Normsetzungen und die Kontrolle der privaten Medien, in Deutschland etwa durch die Landesmedienanstalten. Kann der Staat als Generalvertreter der Konsumenten einer Gesellschaft angesehen werden, so stehen ihm auf der Seite der Medienproduzenten als »vierte Gewalt« die großen landesweiten Medien gegenüber, insbesondere die nach dem Vorbild der BBC geschaffenen öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, denen eine besondere Verantwortung für die demokratische Kultur eines Landes zukommt. Von Staat zu Staat gibt es jedoch Unterschiede: Während die meisten liberalen Verfassungsstaaten Meinungs- und Pressefreiheit hochhalten, würden muslimische Gesellschaften lieber strengere Regeln haben, etwa zum Schutz religiöser Bekenntnisse. Das zeigte sich beim Streit über die Mohammed-Karikaturen (vgl. Debatin 2007) und die dadurch ausgelöste Resolution des UN-Menschenrechtsrats.

Globale Ebene: Ein Spezifikum der modernen Medien ist, dass sie alle Grenzen überschreiten. Deshalb stellt sich im 21. Jahrhundert die Frage der Verantwortung auch auf internationaler Ebene. Man denke nur an transnational operierende Medienkonzerne (TimeWarner, Bertelsmann, Murdoch) und Nachrichtensender (CNN, Al-Jazira); es gibt inzwischen aber auch multi-nationale öffentlich-rechtliche Sender (Arte, 3Sat). Auf der anderen Seite ist zu denken an transnationale politische Zusammenschlüsse (EU, UNO) und erste Ansätze einer Weltöffentlichkeit oder globalen Zivilgesellschaft mit Kirchen, Nichtregierungsorganisationen (WikiLeaks), grenzüberschreitenden sozialen Bewegungen u. a.

In unserer komplexen Welt gibt es also *geteilte und gestufte Verantwortlichkeiten*. In arbeitsteilig organisierten und funktional ausdifferenzierten Prozessen mit vielen Personen darf sich die jeweilige Verantwortung nicht durch Division ergeben (das führt zu deren Diffusion oder organisierter Unverantwortlichkeit), sondern durch eine gerechte und sachgemessene Distribution (Mitverantwortung). Wer mehr Einfluss besitzt, trägt in der Regel auch eine größere Verantwortung. Dennoch können für ein Schundprodukt, ebenso wie beim gemeinschaftlichen Raubüberfall, alle Beteiligten gleichermaßen zur Rechenschaft gezogen werden. Auf jeden Fall bleiben Individuen immer die letzten Verantwortungssubjekte; nur sie allein können und müssen ihr Tun im strengen Sinn verantworten und sich für ihr Handeln rechtfertigen. Das gilt, wie gesagt, sowohl für die Medienmacher wie für die Medienkonsumenten.

Individuelle Mediennutzungsmoral

In modernen Gesellschaften ist nahezu jeder ein Medienkonsument, in der Regel sogar mehrere Stunden am Tag. Wichtiger als eine Ethik für Medienschaffende ist deshalb eine individuelle Mediennutzungsmoral (Lübbe 1997). Um eine solche zu entwickeln, kann man sich an der vor allem von Kant weiterentwickelten klassischen Einteilung moralischer Pflichten orientieren.

Am wichtigsten sind *starke soziale Pflichten*, die wir gegenüber anderen Personen haben und die sogar in Rechtsform gebracht werden können. In der Regel gelten solche Normen nur für produktive mediale Akte (etwa eine Beleidigung oder organisierten Rufmord), nicht für rezeptive. Das lässt sich in der heutigen Mediengesellschaft aber nicht aufrechterhalten. Ein drastisches Beispiel ist der wiederholte Konsum und Besitz von kinderpornographischen Filmen; in diesem Fall ist schon die Mediennutzung eine strafbare Handlung, weil der Gesetzgeber nur so meint, die Verbrechen an Kindern verhindern zu können.

Sodann gibt es *schwache soziale Pflichten*, die denen gleichen, die in anderen Konsumbereichen gelten sollten. Wer etwa freiwillig den fair gehandelten Kaffee aus einer autonomen Bauernkooperative kauft, handelt wohltätig, weil er den betroffenen Produzenten hilft. Auf analoge Weise kann man durch die Wahl von Tageszeitungen oder Fernsehsendern dem Gemeinwohl dienen. Wenn beispielsweise keiner mehr Computerspiele erwerben oder spielen würde, in denen Gewalt verherrlicht wird, würde es diese bald nicht mehr geben. Nicht zu unterschätzen ist dabei die Vorbildwirkung von Eltern, Lehrern, Hochschuldozenten usw. Darüber hinaus stehen dem Medienkonsumenten weitere Schritte offen: Leser- bzw. Zuschauerbriefe, Beschwerden beim Deutschen Presserat oder eine Petition an den Deutschen Bundestag (beides inzwischen auch per E-Mail).

Schwache Pflichten gegen sich selbst hat jeder im Hinblick auf seine eigene Glückseligkeit. Die Philosophie der Lebenskunst entwickelt dafür zwar keine Imperative, aber doch Ratschläge. Solche betreffen in der modernen Welt auch den Umgang mit den Kommunikationsmedien. Denn deren Gebrauch ist so aus dem Ruder gelaufen, wie es Goethe schon im »Zauberlehrling« darstellte: Was eigentlich Mittel sein sollte, hat sich verselbständigt. Wir nutzen Internet und Fernsehen gar nicht mehr primär als Kommunikationsmedium, sie sind selbst Zweck geworden. Deshalb bedürfen die Rolle der Medien überhaupt und das relative Gewicht der verschiede-

nen Medien in unserem Leben der kritischen Überprüfung. Empirische Untersuchungen haben übrigens zeigen können, dass das Lesen eines Buches glücklicher macht als das Anschauen einer Fernsehsendung (vgl. Bollmann 2007).

Schließlich gibt es *starke Pflichten gegen sich selbst*. Wichtiger als Glückseligkeit sollte uns die eigene Würde sein. Deshalb ist das süchtige Verfallen an das Fernsehen oder das zwanghafte Surfen im Internet nicht nur der falsche Weg zum Glück; es gibt sogar Fälle, in denen der Konsum bestimmter Filme oder Computerspiele mit der eigenen Würde unverträglich ist. Dagegen sollte man nicht die große Verweigerung oder einen neuen Romantizismus der direkten Kommunikation setzen. Gefordert ist vielmehr der selbstbestimmte und wohlüberlegte Umgang mit Medien jeder Art. Welche Haltung oder (alt-deutsch) Tugend dafür erforderlich ist, weiß man seit langer Zeit: Besonnenheit oder Mäßigung.

Literatur

- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1 [1956; neues Vorwort 1979]. München 1987.
- Baltes, Martin/Höltzschl, Rainer (Hg.): Marshall McLuhan. Freiburg 2002.
- Bollmann, Stefan: Warum Lesen glücklich macht. München 2007.
- Bolz, Norbert: Das ABC der Medien. München 2007.
- Debatin, Bernhard (Hg.): Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit. Berlin 2007.
- Funiok, Rüdiger: Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft. Stuttgart 2011.
- Grimm, Petra/Capurro, Rafael (Hg.): Computerspiele. Neue Herausforderungen für die Ethik? Stuttgart 2010.
- Hausmanninger, Thomas: Kritik der medienethischen Vernunft. Die ethische Diskussion über den Film in Deutschland im 20. Jahrhundert. München 1992.
- Karmasin, Matthias (Hg.): Medien und Ethik. Stuttgart 2002.
- Keppler, Angela: Mediale Gegenwart. Eine Theorie des Fernsehens am Beispiel der Darstellung von Gewalt. Frankfurt a. M. 2006.
- Lübbe, Hermann: »Mediennutzungsmoral«. In: Ders.: Hintergrundphilosophie. Über deutsche Denk- und Merkwürdigkeiten. Osnabrück 1997, 61–71.
- Münker, Stefan: Emergenz digitaler Öffentlichkeiten. Die Sozialen Medien im Web 2.0. Frankfurt a. M. 2009.
- Postman, Neil: Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie. Frankfurt a. M. 1985 (engl. 1985).
- Schicha, Christian/Brosda, Carsten (Hg.): Handbuch Medienethik. Wiesbaden 2010.
- Thies, Christian: »Medienethik«. In: Hans Krah/Michael Titzmann (Hg.): Medien und Kommunikation. Eine interdisziplinäre Einführung. Passau 2011, 275–286.
- www.netzwerk-medienethik.de

Christian Thies

13. Informationsethik

Begriff und Systematik

Die rasante Entwicklung der digitalen Informations- und Kommunikationstechnologien ermöglicht es heute, schneller mit mehr Menschen in Kontakt zu treten als je zuvor in der Menschheitsgeschichte, und ebenso schnell große Mengen an Informationen zu verbreiten und sich zu beschaffen. Vor allem das Internet, zu dem derzeit etwa ein Viertel der Weltbevölkerung Zugang hat, spielt in immer weiteren Bereichen des Lebens eine Rolle (Ess 2010). Zugang zu diesen Technologien zu haben und mit ihnen umgehen zu können, ist für das Leben in der modernen Wissens- und Informationsgesellschaft von zentraler Bedeutung.

Die ethische Reflexion der Strukturveränderungen und Handlungsmöglichkeiten, die durch diese technischen Entwicklungen der ›Infosphäre‹ (Floridi 2002) geschaffen werden, ist Gegenstand der Informationsethik. Sie ist ein Teilbereich der Angewandten Ethik und hat Berührungspunkte mit zahlreichen anderen Bereichsethiken, vor allem mit der Technik-, der Bibliotheks-, der Medien- und der Computerethik, und besonders auch mit der politischen Philosophie (Weber 2001, 2002). Es gibt derzeit weder die eine Informationsethik, noch eine verbindliche Systematik der bestehenden Ansätze. So betrachtet etwa Schwenk (2002) die Informationsethik als Teilgebiet der schon im 19. Jahrhundert entstandenen Medienethik, Floridi (1999) und Capurro (2004) hingegen umgekehrt die Medienethik als Teilgebiet der umfassenderen Informationsethik. Andere Autoren halten beide Bereiche für unabhängig nebeneinander stehende Gebiete, von denen sich die Medienethik mit den klassischen Massenmedien, die Informationsethik hingegen mit den neuen digitalen Medien befasst (Hammwöhner/Wolff 2009).

›Computerethik‹ bezeichnet die ethische Reflexion der Möglichkeiten und Gefahren der Nutzung des Computers. Sie ist älter als die Informationsethik, ihre Gründungsdokumente sind die Schriften Joseph Weizenbaums aus den 1970er Jahren (z. B. Weizenbaum 1977). Computerethik wird entweder als Teilgebiet der Informationsethik oder als Teilgebiet der Technikethik verstanden. Der Begriff ›Cyberethik‹ (Kolb u. a. 1998; Frohmann 2002) wird ähnlich umfassend verwendet wie ›Informationsethik‹, ist aber weniger verbreitet. ›Netzethik‹ bezieht sich spezieller auf Fragen, die das Internet be-

treffen (Hausmanninger/Capurro 2002). Der Begriff ›Hackerethik‹ bezeichnet die moralischen Richtlinien, die sich die Hackerszene gegeben hat, und die auf dem Prinzip aufbauen, dass alle Information frei zugänglich sein sollte (Himanen 2001; www.hackerethik.de). ›Eper-Ethik‹ steht für Überlegungen, ob der Umgang mit intelligenten Softwareagenten, sogenannten elektronischen Personen oder *epers* (*electronic personas*), einer eigenen Ethik bedarf. ›Netiquette‹ hingegen ist kein originär moralischer Ansatz, sondern umfasst Regeln für das gute Benehmen im Netz, die von Community zu Community sehr unterschiedlich gehandhabt, von manchen Autoren aber als erster Schritt auf dem Weg zu einer Internetethik verstanden werden (Greis 2002; Hammwöhner/Wolff 2009).

Grundlage aller informationsethischen Überlegungen ist die Überzeugung, dass durch die digitalen Informations- und Kommunikationstechnologien eine neue Situation entstanden ist, die sich dadurch auszeichnet, dass jeder selbst Informationen generieren kann, statt diese nur zu konsumieren. Der Prosument (*prosumer*) tritt an die Stelle des Konsumenten, Kommunikation und Interaktion an die Stelle der Suche nach Informationen. Dafür stehen Begriffe wie ›Web 2.0‹ oder ›Social Media‹. Zudem wird das Internet über mobile Zugangsgeräte in immer mehr Bereichen des Lebens präsent, was die Unterscheidung von ›real‹ und ›virtuell‹ zunehmend erschwert (Ess 2010). Die Auswirkungen des Handelns im Internet können alle User des Netzes betreffen, und somit viel mehr Menschen, als die meisten anderen Handlungen; die New Economy basiert auf den Möglichkeiten des Internet, und Plattformen wie Wikileaks beeinflussen die Politik von Nationen und übernationalen Verbänden. Die Technik übernimmt mehr und mehr Aufgaben aus der ethischen, juristischen oder politischen Sphäre (Weber 2001). In dieser Situation versteht sich die Informationsethik als ›Ariadnefaden im Netz‹ und arbeitet zunächst an einer Orientierungsbasis. Die Gestaltung der neuen Situation dürfe nicht dem freien Spiel der Kräfte des Marktes überlassen werden, vielmehr müsse es darum gehen, einen Weg zu finden, der einen freien aber nicht gesetzlosen Raum des Informationsaustauschs ermöglicht, darum, »die Verwirklichung menschlicher Freiheit unter den kategorialen Bedingungen der Weltvernetzung« (Capurro 2004, 5) und die Konzeption einer Wissensgesellschaft nach den Leitideen von Inklusivität, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit zu befördern (Kuhlen 2004a; Charta der Bürgerrechte 2003).

Informationsethik erfordert zunächst ein mit der technologischen Entwicklung schritthaltendes technisches Verständnis. Es handelt sich zudem um ein interdisziplinäres Unterfangen, bei dem Geisteswissenschaftler ebenso gefragt sind, wie Juristen und Ingenieure, insbesondere Informatiker. Weiterhin überwinden die Informations- und Kommunikationstechnologien geografische, politische und teilweise auch sprachliche und kulturelle Grenzen, was regionale und nationale Regulierungsbemühungen erschwert, Pluralität zur Grundbedingung jeder Informationsethik macht und die Verabsolutierung kultureller Traditionen verbietet. Schließlich verbinden sich mit den digitalen Informations- und Kommunikationstechnologien zugleich große Hoffnungen und große Ängste, nämlich die Hoffnung auf eine egalitäre, demokratische Weltgesellschaft auf der einen Seite und die Sorgen um die Vertiefung der Kluft zwischen Arm und Reich, die Ausbeutung des Netzes für kommerzielle Zwecke und den Missbrauch von Informationen auf der anderen.

Geschichte

Die Informationsethik hat ihre Wurzeln in der Bibliothekswissenschaft der 1980er Jahre (Smith 1997), in der sowohl im angelsächsischen wie im deutschsprachigen Bereich der Begriff »Informationsethik« (*information ethics*) aufkam und erste Grundzüge formuliert wurden. Als ihre Gründerväter gelten im deutschen Sprachraum Rafael Capurro mit seiner Schrift *Informationsethos und Informationsethik* (1988) und im angelsächsischen Sprachraum Robert Hauptman mit seiner Schrift *Ethical Challenges in Librarianship* (1988). Ihrer Herkunft entsprechend, war die Informationsethik zunächst vor allem mit Fragen befasst, die aus dem klassischen Bibliothekswesen stammen: Zensur, Zugang zu Informationen und Copyright. Im Laufe der 1990er Jahre wurde der Begriff von anderen Disziplinen aufgegriffen, unter anderem von der Informatik. Hier wurde die Informationsethik zuerst in Form ethischer Richtlinien ausbuchstabiert, die sich professionell mit den Informationstechnologien befasste Berufsgruppen gaben (vgl. etwa die »Ethischen Leitlinien der Gesellschaft für Informatik« (GI)).

Mit der Verbreitung des Begriffs erweiterte sich der Gegenstandsbereich der Informationsethik, die heute das ganze Feld des Lebens mit Informations- und Kommunikationstechnologien und den von ihnen geschaffenen virtuellen Räumen umfasst. 1992

wurde die Informationsethik erstmals im einschlägigen *Annual Review of Information Science and Technology* behandelt (Froehlich 1992), im selben Jahr gründete Robert Hauptman das *Journal of Information Ethics*. 1999 gründete Rafael Capurro das International Center for Information Ethics (ICIE), das seit 2004 das *International Review of Information Ethics* und eine eigene Schriftenreihe herausgibt. Wichtige Schritte in der Geschichte der Informationsethik waren die Einrichtung der UNESCO Conferences on Social, Ethical and Legal Aspects of the Information Society 1998 und der World Summit on the Information Society (WSIS) 2003 und 2005. Die Tagung des ICIE 2004 »Localizing the Internet: Ethical Issues in Intercultural Perspective« war die erste internationale Konferenz, die das in der Informationsethik zentrale Thema der interkulturellen Gleichberechtigung in den Mittelpunkt stellte (zur Geschichte der Informationsethik vgl. Capurro 2004; Froehlich 2004; Kuhlen 2004b).

Definitionsversuche

Unter Vertretern der Informationsethik herrscht die Einschätzung vor, an einem ganz neuen Projekt zu arbeiten. Obwohl sich die Auseinandersetzungen natürlich auf frühere Überlegungen zur Informations-, Meinungs- und Redefreiheit stützen und unterschiedliche methodische Ansätze von utilitaristischen und deontologischen Strategien bis hin zu soziologisch, metaethisch oder sprachanalytisch orientierten Ansätzen zu finden sind (Weber 2001 etwa formuliert seine Informationsethik auf der Basis von John Rawls' Idee der Gerechtigkeit als Fairness), spielen philosophische Traditionen in der Informationsethik eine geringe Rolle. Verbreitet ist vielmehr gerade die Absetzung von philosophischen Traditionen, da diese in der neuen Kommunikationssituation nicht mehr ausreichen und Konzepte wie Subjekt, Identität und Privatheit, Eigentum und Menschenrechte einer Neureflexion bedürften (Kuhlen 2004a). Zum anderen wird häufig angeführt, dass die Berufung auf philosophische Traditionen die Vorherrschaft abendländischen Denkens verfestige. Drittens schließlich stellen sich im Rahmen der Informationsethik neue Fragen, wie etwa die nach einem Menschenrecht auf Kommunikation oder Informationszugang (Capurro 2003). Vertreter der Informationsethik erwarten die Entwicklung einer gemeinsamen Ethik, die zugleich das Fundament nötiger gesetzlicher Regelungen bilden soll, daher

nicht vom Anpassen bestehender Ansätze an die neue Situation, sondern von den Diskursen, die sich anlässlich entstehender moralischer Konflikte bei der Nutzung von Informations- und Kommunikationstechnologien ergeben werden (Weber 2001). Die Informationsethik ist daher in weiten Teilen diskurs-ethisch, semiotisch und symbolanalytisch geprägt.

Entsprechend dieser sehr offenen Herangehensweise sind Definitionsversuche eher selten und sehr weit gehalten. Der Informationswissenschaftler Rainer Kuhlen, der selbst einen wissensökologischen Ansatz vertritt, demzufolge nachhaltig mit Wissen umzugehen bedeutet, dieses so zu handhaben, dass gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung bei Beibehaltung kultureller Vielfalt möglich ist, definiert: »Informationsethik ist das Ensemble offener Aussagen über normatives Verhalten, das sich in fortschreitend telemedialisierten Lebenswelten und in der Auseinandersetzung mit den in bisherigen Lebenswelten gültigen Werten und normativen Verhaltensweisen entwickelt« (Kuhlen 2004a, 23). Capurro bestimmt Informationsethik dagegen vor allem deskriptiv und didaktisch. Er formuliert folgende Aufgaben: Erkennen und Problematisieren ethischer Konflikte im digitalen Informationsbereich, Verantwortungssinn für die Auswirkungen individuellen und kollektiven Handelns im digitalen Informationsbereich wecken, die Fähigkeit zum interkulturellen Dialog stärken und Grundkenntnisse ethischer Begriffe und Theorien und ihre Relevanz für die alltägliche Informationspraxis vermitteln. Damit soll die Informationsethik die Entwicklung moralischen Verhaltens im Informationsbereich und insbesondere im Bereich der digitalen Vernetzung beobachten, Informationsmythen aufdecken und kritisieren, Machtverhältnisse, die das Informationsverhältnis bestimmen, analysieren, verdeckte Widersprüche der herrschenden theoretischen und praktischen Sprachnormierung offenlegen und die Entwicklung informationsethischer Fragen beobachten (Capurro 2004).

Die Informationsethik hat somit eine deskriptive und eine normative Seite, sie analysiert die Strukturen, die durch die Verbreitung der digitalen Informations- und Kommunikationstechnologien entstehen und macht Vorschläge zu ihrer Gestaltung. Der deskriptiven Seite kommt dabei eine relativ große Bedeutung zu, da die neuen Situationen noch gar nicht hinreichend analysiert seien und sich zudem ständig im Fluss befinden. So weist etwa Ludes (2002) nach, dass es mit der Interkulturalität des Internet nicht so weit her ist, wie es diejenigen anneh-

men, die im Internet das Medium zur Entwicklung eines Weltethos sehen: Die Angebote im Internet sind demnach weitgehend national orientiert, hinzu kommen die schlechte Anbindung etwa Afrikas an das World Wide Web, Analphabetismus und Sprachbarrieren, die den Dialog zwischen den Kulturen erschweren oder ganz verhindern.

Zentrale Themen

Die Informationsethik umfasst ganz unterschiedliche Themenfelder. Den »zentralen Konflikt moderner Informations- und Wissensgesellschaften« sieht Kuhlen in den antagonistischen Konzepten von Forum und Markt: »Wissen und Information können so umfassend und freizügig wie nie zuvor in der Geschichte der Menschheit allen bereitgestellt werden – faktisch ist jedoch der Zugriff auf Wissen und Information nie so kompliziert und begrenzt gewesen wie heute in der fortschreitenden Kommerzialisierung von Wissen und Information« (Kuhlen 2004a, 34). Zu den am häufigsten behandelten Themen zählen derzeit:

Jugendschutz: Ein Thema des Jugendschutzes ist der technisch nur schwer einzuschränkende Zugang zu jugendgefährdenden Inhalten, ein anderes die Nebenwirkungen von übertriebenem Computerspielen wie Sucht, Realitätsverlust, Vereinsamung, Verzerrung der Wirklichkeitswahrnehmung und die Einschränkung der Fähigkeit, mit Menschen zurechtzukommen. Hierher gehört auch die Gefahr, dass Kinder und Jugendliche durch ihr spezifisches Kommunikationsverhalten private Informationen einem unbeschränkten Kreis von Personen preisgeben, ohne absehen zu können, wie ihnen das zum Nachteil gereichen könnte (Hausmanninger 2003).

Neue Straftatbestände: Bestimmte Straftatbestände werden durch die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien erst ermöglicht, wie etwa der Online-Datenklau oder der Betrug mit Passwörtern. Andere werden durch diese Technologien erleichtert oder in einem zuvor unbekannten Ausmaß möglich, wie das Verabreden von Straftaten oder die Verbreitung von Kinderpornografie. Wichtiger wird auch das Verbreiten illegal beschaffter geheimer Daten, wie etwa Wikileaks es mit aufklärerischem Anspruch praktiziert. Da das Internet zunehmend zu einem sozialen Ort wird, kommt es zu neuen Phänomenen wie dem Cyber-Stalking, Cyber-Mobbing oder dem Psycho-Terror im Internet und in Online-Spielen (Tavani/Grodzinsky 2004).

Zensur: In engem Zusammenhang mit der Frage nach der geeigneten Bekämpfung von Straftatbeständen steht die Debatte um Zensur im Internet. Welche Filtermaßnahmen, Speicherungen von Verbindungsdaten, Seitensperrungen oder Überwachungsverfahren sind angemessen und wer soll sie durchführen? Welchen Einfluss üben zudem Suchmaschinen und Ratingverfahren auf die Zugänglichkeit von Informationen aus, wer beeinflusst bzw. bezahlt sie?

Haftung- und Zurechenbarkeit: Haftungs- und Zurechenbarkeitsfragen sind im digitalen Umfeld oft schwer zu klären, da eingestellte Informationen oft keiner konkreten Person zugeordnet werden können. Doch ohne individuelle Zurechenbarkeit fehlt der Strafverfolgung, aber auch der moralischen Reflexion von Handlungen ihre Basis (Kuhlen 2004a).

Geistiges Eigentum und Copyright: Eines der wichtigsten Themen in der Debatte um die Gestaltung der digitalen Medienwelt ist der Umgang mit geistigem Eigentum und Copyright. Ist alles Wissen Besitz der Menschheit und muss deshalb für alle frei zugänglich sein, oder ist es gerechtfertigt, den Zugang zu Informationen zu beschränken und im Internet wie in klassischen Printmedien zu verkaufen? Diese Frage beschäftigt die mit der Regulierung des Internet befassten Gremien auf nationaler wie internationaler Ebene und ist mit massiven wirtschaftlichen Interessen verbunden. Hierher gehört auch die Frage nach der zukünftigen Rolle des Autors.

Datensicherheit und der Schutz der Privatsphäre: Der große Bereich der Datensicherheit erfährt zwar im Prinzip durch die neuen Technologien nur eine quantitative Steigerung, diese ist aber so immens, dass durchaus von einem neuen Phänomen gesprochen werden kann. In engem Zusammenhang mit der Datensicherheit steht der Schutz der Privatsphäre. Hierher gehört auch die Kommerzialisierung des Internet, nicht nur durch die massenhafte Verbreitung von Werbung sondern vor allem durch das Sammeln, Speichern und Verkaufen von Informationen über Personen und ihre Verwendung ohne die ausdrückliche Zustimmung der Betroffenen. Sorge bereitet vor allem die Konzentration und Vernetzung ganz unterschiedlicher Daten in den Händen großer Suchmaschinenbetreiber. War im analogen Zeitalter das Durchsuchen großer Datenbestände schon durch den Zeitaufwand beschränkt, ist heute das Erinnern und Verknüpfen leichter und billiger als das Löschen und Vergessen. Dies eröffnet Konzernen aber auch staatlichen Stellen unabsehbare Kontrollmöglichkeiten. Dem sorglosen Umgang vie-

ler Nutzer der neuen Technologien mit ihren Daten, steht die Besorgnis anderer gegenüber, was denn überhaupt ins Netz gestellt werden kann, wenn nichts davon vollständig zu löschen ist. Welche Beschränkungen der Informationssammlung und -speicherung erforderlich sind, um eine freiheitliche Gesellschaft aufrechtzuerhalten, ist Gegenstand der Informationsökologie (Mayer-Schönberger 2010).

Gleichberechtigung und Fairness: Da der ungehinderte Zugang zu Informationen in einer Wissensgesellschaft eine zentrale Rolle spielt, ist der gleichberechtigte Zugang zum Internet eine wichtige Ressource für die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und für Chancen auf dem Arbeitsmarkt. Doch diese Zugangsgerechtigkeit ist weder national, innerhalb der Industriestaaten, gegeben, noch international in Relation zu Schwellen- und Entwicklungsländern. Dies wird als digitale Spaltung oder digitale Kluft (*digital divide*, *digital gap*) bezeichnet (Scheule u. a. 2004). Dabei geht es um den Zugang zur nötigen technischen Ausstattung, aber auch um die Ausbildung, die es Menschen erst ermöglicht, effizient und kritisch mit den angebotenen Informationsmengen umzugehen. So nutzen in Nordamerika 77,4 Prozent das Internet, in Afrika hingegen nur 10,4 Prozent, wobei Afrika und der Mittlere Osten die höchsten Zuwachsraten aufweisen (www.internetworldstats.com). 35 Prozent der Deutschen zählen zu den »digitalen Außenseitern«: sie benutzen, kennen und verstehen die neuen Medien nicht. 30 Prozent gelten als rein passive User, die wie in klassischen Medien nach Informationen suchen, und lediglich 29 Prozent nutzen die ganze Breite der Möglichkeiten des Internets. Der typische Nutzer (»Onliner«) ist männlich, wohlsituierter und gebildet, der typische Nicht-Nutzer (»NonLiner« oder »Offliner«) hat ein höheres Alter, eine geringe Bildung und ist überdurchschnittlich häufig arbeitslos. Allerdings weist die Internetnutzung unter älteren und ärmeren Menschen nach einer Umfrage der Initiative D21 die größten Wachstumsraten auf (www.nonliner-atlas.de).

Qualität und Quantität: Die unüberschaubare Vielfalt von Informationen, die die digitalen Medien bereithalten, bietet Chancen und Risiken zugleich. Sie macht Wissen allgemein zugänglich, das zuvor bestimmten Berufsgruppen vorbehalten und, wenn überhaupt, nur unter großen Mühen zu bekommen war. Es ermöglicht den weltweiten Erfahrungsaustausch mit anderen Menschen, hat also einen starken Aspekt der Demokratisierung von Wissen und Informationen. »E-Democracy« steht für neue digi-

tale Möglichkeiten demokratischer Teilhabe und Organisation. Die Kehrseite der Tatsache, dass jeder ins Netz stellen kann, was immer er mag, ist, dass der Nutzer selbst die Qualität der Informationen einschätzen muss und diese nicht von einer benennbaren Redaktion garantiert wird. Hier stellen sich Fragen wie die nach der Pflicht des Staates, eine Mindestmenge an qualitativ hochwertigen Daten für die Bürger vorzuhalten, damit sie an der politischen Willensbildung teilhaben können, und die nach einer Pflicht zum Schutz von nicht-kommerzialisierten Räumen und sprachlicher und kultureller Vielfalt im Netz.

Individualisierung und Überforderung: Die Möglichkeiten, die die Informations- und Kommunikationstechnologien bieten, stellen immer höhere Anforderungen an die Fähigkeiten der Nutzer, auszuwählen, zu bewerten und das Leben angesichts der angebotenen Vielfalt auf befriedigende Weise zu organisieren. Die ständige Verfügbarkeit der allerneuesten Informationen (*informational overload*; vgl. Levy 2008) führt zu einer scheinbaren Entwertung von Erlerntem, von Alltags- und Lebenserfahrungen, da alles »eben schnell« nachgeschlagen werden kann (Bergsdorf 2002). Dabei gerät zum einen leicht in Vergessenheit, dass die Fähigkeit, wichtige und gute Informationen auszuwählen, gerade von einer guten Ausbildung und dem dazu gehörenden Wissen abhängt (Informationskompetenz, *information literacy*). Da aber längst nicht allen Menschen eine solche Ausbildung erhalten, vertieft dieser Aspekt die digitale Spaltung. Zum anderen muss kritisch gefragt werden, ob die neuen Wahlmöglichkeiten vom Individuum in einer sinnvollen Weise genutzt werden können. Charles Ess sieht die Gefahr, dass die allzuleicht verfügbaren Informationsmengen die Menschen nicht zu individuelleren und kritischeren, sondern zu gleichgültigeren Bürgern machen. Am Ende, so befürchtet er, könnten digitale Kommunikations- und Informationstechnologien die Demokratie ruinieren, statt sie zu stärken, indem sie die Fähigkeit zu kritischem Denken untergraben und damit gerade die Art von Bürgern vernichten, die eine freiheitliche Demokratie braucht (Ess 2010).

Vom Anspruch her ist die junge Disziplin Informationsethik eine Bereichsethik, aber eine solche, die für einen immer wichtiger werdenden Bereich des öffentlichen wie privaten Lebens zentrale ethische Frage zu beantworten versucht: Wie wollen wir leben? Welche Welt wollen wir unseren Kindern hinterlassen? (Kuhlen 2004b). Auch angesichts der in vielen Hinsichten neuen Situation, wie sie die digita-

len Medien mit sich bringen, erfüllt die Ethik hier ihre traditionelle Rolle der Reflexion und fragt nach den Möglichkeiten von Moral und Freiheit.

Literatur

- Bergsdorf, Wolfgang: Ethik in der Informationsgesellschaft. Paderborn 2002.
- Capurro, Rafael: »Informationsethos und Informationsethik – Gedanken zum verantwortungsvollen Handeln im Bereich der Fachinformation«. In: Nachrichten für Dokumentation 39 (1988), 1–4.
- : Ethik im Netz. Stuttgart 2003.
- : »Informationsethik – eine Standortbestimmung«. In: International Journal of Information Ethics 1 (2004), 2–7.
- »Charta der Bürgerrechte für eine nachhaltige Wissensgesellschaft«. Ein Beitrag der deutschen Zivilgesellschaft für den Weltgipfel zur Informationsgesellschaft (WISIS). Genf 2003. In: http://www.worldsummit2003.de/download_de/Charta-Flyer-deutsch.pdf (14.1.2011)
- Ess, Charles: »Brave New Worlds? The Once and Future Information Ethics«. In: International Journal of Information Ethics 12/3 (2010), 36–44.
- Floridi, Luciano: »Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics«. In: Ethics and Information Technology 1 (1999), 37–56.
- : »On the Intrinsic Value of Information Objects and the Infosphere«. In: Ethics and Information Technology 4/4 (2002), 287–304.
- Froehlich, Thomas: »Ethical Considerations of Information Professionals«. In: Annual Review of Information Science and Technology (ARIST) 27 (1992), 291–324.
- : »A brief history of information ethics«. In: Textos Universitaris de Biblioteconomia i Documentació 13 (2004), 1–5.
- Frohmann, Bernd: »Cyberethik. Bodies oder Bytes?«. In: Hausmanning/Capurro 2002, 49–60.
- Gesellschaft für Informatik: »Ethische Leitlinien«. In: <http://www.gi-ev.de/wir-ueber-uns/unsere-grundsatzethische-leitlinien.html> (14.1.2011)
- Greis, Andreas: »Strukturanalyse als Weg zu einer Internetethik«. In: Hausmanning/Capurro 2002, 123–140.
- Hammwöhner, Rainer/Wolff, Christian: »Gesellschaftliche und interdisziplinäre Aspekte der Informatik«. In: Michael Henninger/Heinz Mandl (Hg.): Handbuch Medien- und Bildungsmanagement. Weinheim 2009, 272–287.
- Hauptman, Robert: Ethical Challenges in Librarianship. Phoenix, Arizona 1988.
- Hausmanning, Thomas (Hg.): Handeln im Netz. Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet. München 2003.
- /Capurro, Rafael (Hg.): Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik. München 2002.
- Himanen, Pekka: Die Hacker-Ethik und der Geist des Informationszeitalters. München 2001.
- Kolb, Anton/Esterbauer, Reinhold/Ruckenbauer, Hans Walter (Hg.): Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt. Stuttgart 1998.
- Kuhlen, Rainer: Informationsethik. Umgang mit Wissen

- und Informationen in elektronischen Räumen. Kons-
tanz 2004a.
- : »Informationsethik«. In: Rainer Kuhlen/Thomas See-
ger/Dietmar Strauch (Hg.): Grundlagen der praktischen
Information und Dokumentation. München 2004b, 61–
71.
- Ley, David: »Informational Overload«. In: Kenneth Einar
Himma/Herman T. Tavani (Hg.): The Handbook of In-
formation and Computer Ethics. New Jersey 2008, 497–
515.
- Ludes, Peter: »Die Ausblendung von Ethik im World Wide
Web«. In: Hausmanninger/Capurro 2002, 39–48.
- Mayer-Schönberger, Viktor: Delete. Die Tugend des Ver-
gessens in digitalen Zeiten. Berlin 2010.
- Scheule, Rupert M./Capurro, Rafael/Hausmanninger, Tho-
mas (Hg.): Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in
ethischer Perspektive. München 2004.
- Schwenk, Johanna. Cyberethik. München 2002.
- Smith, Martha Montague: »Information Ethics«. In: An-
nual Review of Information Science and Technology
(ARIST) 32 (1997), 339–366.
- Tavani, Herman T./Grodzinsky, Frances S.: »Ethical reflec-
tions on Cyberstalking«. In: Richard A. Spinello/Her-
man T. Tavani (Hg.): Readings in CyberEthics. London
2004, 561–570.
- Weber, Karsten: »Informationelle Gerechtigkeit. Heraus-
forderungen des Internets und Antworten einer neuen
Informationsethik«. In: Helmut F. Spinner/ Michael Na-
genborg, Karsten Weber: Bausteine zu einer Informati-
onsethik. Berlin 2001, 129–194.
- : »Grundlagen der Informationsethik. Politische Philoso-
phie als Ausgangspunkt informationsethischer Refle-
xion«. In: Hausmanninger/Capurro 2002, 141–156.
- Weizenbaum, Joseph: Die Macht der Computer und die
Ohnmacht der Vernunft. Frankfurt a.M. 1977 (engl.
1976).

Manuela Lenzen

14. Ethik im Unterricht

Ethik im Unterricht findet nicht nur im Ethikunter-
richt statt, sondern kann im Prinzip in allen Fächern
vorkommen. Dies ist dann der Fall, wenn moralische
Probleme oder Konflikte im Unterricht der Reflexion
unterzogen werden. Dass dennoch seit den 1970er
Jahren nach und nach in allen Bundesländern ein ei-
genständiger Ethikunterricht eingeführt wurde, lag
hauptsächlich daran, dass sich eine zunehmende Zahl
von Schüler/innen vom Religionsunterricht abmel-
dete. »Ethik« hatte deshalb in der Anfangszeit den
unbefriedigenden Status des Ersatzfachs. Zwischen-
zeitlich haben sich freilich die Erwartungen an den
Ethikunterricht bzw. an wertorientierte Fächer all-
gemein drastisch verändert. »Ethik« ist kein Ersatz-
fach mehr, sondern hat eine eigenständige Funktion
im Fächerkanon übernommen. Ethik soll *systema-
tisch* in einem Fach betrieben werden. Neben dem
Fach »Ethik« werden als wertorientierte Fächer
»Praktische Philosophie« (Nordrhein-Westfalen),
»Werte und Normen« (Niedersachsen), »Philoso-
phieren mit Kindern« (Mecklenburg-Vorpommern)
und »Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde« (Bran-
denburg) unterrichtet. Nur in den Ländern Berlin
(»Ethik«) und Brandenburg (»LER«) ist der jeweilige
wertorientierte Werteunterricht für alle Schüler/in-
nen in der jeweiligen Altersstufe verpflichtend.

Begründungen und Ziele des Ethikunterrichts

Der Statuswandel wertorientierten Unterrichts lässt
sich gut an den Anforderungen an diesen Unterricht
in der Schule ablesen, wie er zuletzt auch bei der Ein-
führung von »Ethik« in Berlin zu beobachten war.
Demnach soll die Schule in einer pluralistischen Ge-
sellschaft ein Ort sein, an dem die Vielfalt der Werte
dieser Gesellschaft nicht nur vorkommt, sondern re-
flektiert und bearbeitet wird. Ferner sollen die Defi-
zite der familiären Moralerziehung in der Schule
kompensiert werden. Die »Ethik-Fächer« wurden
also mit der Erwartung eingeführt, moralische Defi-
zite zu beheben. Aus der Perspektive der Pädagogik
als wissenschaftlicher Disziplin muss diese sehr all-
gemein gehaltene Erwartung spezifiziert werden. Sie
setzt die Begründungspflicht für ein Schulfach syste-
matisch bei der Begründung und Differenzierung
schulisch angestrebter Allgemeinbildung und dem
Beitrag der einzelnen Fächer zu dieser an. Ein klassi-

sches Beispiel für eine solche pädagogische Begründungsstrategie bietet Jürgen Baumert, wenn er einen Bildungskanon aus verschiedenen Modi der Weltbegegnung zu plausibilisieren sucht. Baumert unterscheidet dabei zwischen unterschiedlichen Rationalitätstypen, die eine grundlegende Orientierung für den Fächerkanon bieten sollen (Baumert 2002, 106 ff.). Die »Logik evaluativ-normativer Fragen« (ebd., 107) und »Probleme konstitutiver Rationalität« (ebd., 113) stehen für den wertorientierten Unterricht im Vordergrund. Denn ethische Reflexion ist auf das richtige Handeln gerichtet und befragt somit grundlegend die normativen Annahmen, die dem Handeln zugrunde liegen. Dabei sind freilich immer auch »Fragen des Ultimativen« (ebd., 107) im Sinne Baumerts tangiert. Hiermit sind die großen Fragen des menschlichen Lebens – »Woher, Wohin und Wozu« (ebd.) – gemeint, wie sie in der Philosophie behandelt werden. Hieraus ergibt sich ein erster Hinweis auf den Zuschnitt der »Ethik-Fächer«, in denen zwar die normative Reflexion im Zentrum steht, die aber eingebettet ist in breiter gefasstes philosophisches Fragen und Argumentieren.

Es ist nicht verwunderlich, dass sich in den jungen »Ethik-Fächern« erst ansatzweise Fachtraditionen ausgebildet haben und die Suche nach Fachprofilen in vollem Gange ist. Dabei sind in der Fachdebatte drei sehr grundlegende Probleme umstritten. Entsprechende Positionierungen entscheiden in hohem Maße darüber, wie die Rahmenlehrpläne der Bundesländer ausgestaltet werden und welche Gestalt das Fach im konkreten Schulunterricht gewinnt: (1) Wird die Philosophie als einzige Bezugsdisziplin betrachtet? Falls ja, ist das entsprechende »Ethik-Fach« bspw. an den vier kantischen Grundfragen (Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Was ist der Mensch?) als Orientierungsrahmen entlang aufgebaut. (2) Wie schülerorientiert ist die jeweilige Fachkonzeption? Wird das jeweilige Fach gewissermaßen von unten aus der Perspektive von Lernenden konzipiert wie bspw. in »LER« oder aus der Perspektive der wissenschaftlichen Bezugsdisziplin(en). (3) Soll Unterricht in den »Ethik-Fächern« vorwiegend auf die Verbesserung moralischer Urteilsfähigkeit hin zielen oder eine breiter angelegte moralische Kompetenz ansteuern, die auch Aspekte von Motivation und Handeln beinhaltet? Bislang liegen die Fachkonzepte weit auseinander. Allerdings wurden im Jahr 2006 in einer gemeinsamen Kommission der Wertefächer Bildungsstandards für die Sekundarstufe I vorgeschlagen (Kriesel/Fuß et al. 2006).

Zum Verhältnis von moralischer Kompetenz und Ethik-Unterricht

Die moderne pädagogische Diskussion ist um den Kompetenzbegriff zentriert. Unterrichtsfächer zielen auf Kompetenzen, die Schüler/innen erwerben sollen. In einem pädagogisch sinnvollen Kompetenzbegriff durchdringen sich handlungsrelevante Wissens- und Reflexionsbestandteile, motivationale und auf die praktische Anwendung zielende Bestandteile wechselseitig (Weinert 2002, 27 f.). Eine Kompetenz ist demnach kein rein kognitives Konstrukt. Die zentrale im Ethikunterricht anzustrebende Kompetenz ist die moralische Kompetenz, die deutlich über das Vermögen des moralischen Urteils hinaus geht. Moralische Kompetenz enthält Komponenten, die zu moralischer Motivation, zu moralischem Urteil und zu moralischem Handeln in Beziehung gesetzt werden können. Hierzu sind u. a. folgende Bestandteile beschrieben worden: die Fähigkeit, Situationen als moralisch relevant zu betrachten, die Perspektiven anderer wahrzunehmen, sich der Werthaltigkeit von Entscheidungen bewusst zu sein und verschiedene moralische Prinzipien gegeneinander abzuwägen. Schließlich ist das Selbstverständnis der Person zu nennen, die moralisch handeln will, auch in schwierigen Situationen und u. U. gegen das unmittelbare eigene Interesse. Eine Person, die die genannten Aspekte verbinden kann, verfügt über moralische Kompetenz, bei der die Motivation zum moralischen Handeln und die Komplexität und Differenziertheit des moralischen Urteils im moralischen Handeln der Person zum Ausdruck kommen (Dietenberger 2002, 54).

Können die »Ethik-Fächer« einen Beitrag zum Lernen von Moral leisten? Kann in der Schule ein Prozess gestaltet werden, den Menschen normalerweise en passant im Alltag durchlaufen, wenn sie sich auf vielfältige Weise miteinander auseinandersetzen und dabei moralische Kompetenz erwerben (Nunner-Winkler et al. 2006)? Wenn Unterricht in den »Ethik-Fächern« tatsächlich moralische Defizite der Primärsozialisation kompensieren, der Unterricht also über die Verbesserung der moralischen Urteilsfähigkeit hinausgehen soll, so betrifft dies nicht nur den Ethikunterricht. Denn dieser allein kann eine solch große Anforderung nicht bewältigen, zumal schulischer Unterricht als solcher ganz wesentlich auf die Differenzierung von Reflexionsprozessen angelegt ist. Daraus ergeben sich folgende Anforderungen an Konzeptionen des Ethikunterrichts: (1) Ethikunterricht muss eingebettet sein in

Schulkonzepte, innerhalb derer im weiteren schulischen Kontext moralisches Lernen ermöglicht wird. (2) Schulischer (Ethik-)Unterricht bedarf der Öffnung zu außerschulischen Lerngelegenheiten (z. B. Kuld/Gönnheimer 2000). (3) Es müssen Unterrichtskonzepte mit Erfahrungsbezügen entwickelt werden, die ethische Reflexion beinhalten und gleichzeitig nicht auf das moralische Urteilen beschränkt sind. Bei alledem sollte freilich nicht in Vergessenheit geraten, dass die innere Einsicht in Prozessen des moralischen Lernens zentral ist. Sie entsteht nicht ohne Reflexion und nicht gezwungenermaßen in einer Art schulischem Trainingscamp (Kenngott 2010).

Moralische Urteilskompetenz

Auch in einem Verständnis von Ethikunterricht, das auf moralische Kompetenz zielt, liegt die moralische Urteilsfähigkeit im Zentrum des Ethikunterrichts. Deshalb ist es von großer Bedeutung, wie dieser kognitive Kern der moralischen Kompetenz didaktisch erschlossen wird. Soll das Nachdenken über normative Problemstellungen etwa wie beim »Philosophieren mit Kindern« (vgl. u. a. Martens 2007a, 2007b; Brüning 2003) eingebettet sein in einen Prozess des Philosophierens im Unterricht? Dann zielt der Ethikunterricht allerdings weniger auf eine spezifisch moralische Urteilsfähigkeit, sondern auf eine breiter angelegte Urteilsfähigkeit, die mit sokratischen Gesprächen, Gedankenexperimenten, Begriffsbildungs- und Argumentationsstrategien und vielen anderen Methoden (Brüning 2003) entwickelt werden soll. Methoden, die hingegen gezielt die Explikation moralischer Probleme anstreben, konzentrieren sich im engeren Sinne auf Elemente moralischer Urteilskompetenz, die wiederum näher bestimmt werden müssen. Diese Konzepte stammen nicht alle aus dem Kontext der Philosophie. Die gängigsten und bekanntesten Verfahren sind Wertklärung und Dilemmamethode, die jeweils unterschiedliche Zielsetzungen haben. Während die Wertklärung darauf setzt, Schüler/innen zu bewusster und reflektierter Wertsetzung zu ermuntern, zielt die Dilemmamethode auf kognitive Verunsicherung. Hier sollen die Schüler/innen durch argumentative Konfrontation in einem moralischen Dilemma in ihrer Urteilsbildung angeregt werden. Vor- und Nachteil der Dilemmamethode liegen in ihrer provokativen Zuspitzung. Dadurch dass die Schüler/innen in einer moralischen Zwangslage Position beziehen müssen, werden sie zu Stellungnahme und Darlegung ihrer Argu-

mente gezwungen. Der Vorteil hierbei liegt in der persönlichen Herausforderung an die Beteiligten, sie werden als Personen involviert. Der Nachteil liegt gerade in diesem Engagement, das u. U. zu geringerer Differenzierung der Argumentation verleitet.

Robert Hall, dem klassische Grundlagen der Wertanalyse im Unterricht zu verdanken sind, ergänzte deshalb diese Konzepte um Methoden der Begriffsexplikation und der Analyse von Argumentationsmustern, die später verfeinert wurden. Hall war der erste, der zentrale Elemente ethischer Urteilsbildung für den Unterricht herausarbeitete. Sie liegen neben einer spezifischen Erschließung zentraler moralischer Begriffe vor allem in der Reflexion von Handlungsfolgen und darin, alternative Handlungsmöglichkeiten zu erarbeiten (Hall 1979, 47 ff.). Neuere Ansätze vertiefen dieses Vorgehen und entwickeln didaktisch handhabbare Konzepte ethischer Argumentation für den Unterricht (z. B. Dietrich 2004, 2007; Runtenberg 2001). Julia Dietrich schlägt als Grundlage den praktischen Syllogismus vor: Die Hauptbestandteile ethischer Urteilsbildung wären demnach eine deskriptive Prämisse, eine präskriptive Prämisse und eine Schlussfolgerung. Beide Prämissen müssen überprüft und wechselseitig zueinander in Beziehung gesetzt werden (Dietrich 2004, 86). Dabei sind selbstverständlich jeweils andere Prüfverfahren und Arbeitsschritte zu verfolgen. Die deskriptive Prämisse muss einerseits empirisch verifiziert, die Situation hermeneutisch erschlossen und analysiert werden. Zur Verifikation der präskriptiven Prämisse müssen die entsprechenden Werte und Normen generiert, abgewogen und begründet werden. (ebd.) Erst abschließend kann kontrolliert eine Schlussfolgerung gezogen werden. Eine Erweiterung dieses Vorgehens, das sich an den praktischen Syllogismus anlehnt, bietet das sog. Toulmin-Schema (Bohm/Schiffer 2006; Brüning 2003, 56 ff.). Die Erweiterung liegt in der in Anschlag gebrachten Normenbegründung, den sogenannten *backings* (ebd.). Eine weitere Verfeinerung liegt in der Frage der Normenanwendung, die einer genaueren Betrachtung unterzogen wird. Ist die im konkreten Fall in Anschlag gebrachte Norm tatsächlich auf die Situation anwendbar oder liegen Gründe vor, die eine Ausnahmeregelung rechtfertigen?

Alles in allem sind demnach in den vergangenen Jahren gerade die Begründungen, die in moralischen Argumentationen gesucht werden, und das Spezifikum moralischer Argumentation genauer für die Unterrichtsanwendung präzisiert worden. Es haben sich in der Ethikdidaktik zentrale Elemente einer ethi-

schen Argumentation für den Unterricht herauskristallisiert, die um den praktischen Syllogismus herum angelagert sind. Zentral sind dabei folgende Bausteine: Die Spezifizierung der Problemsituation und die präzise Erarbeitung der empirischen Sachverhalte, die Analyse der Interessen und Wahrnehmungen der Beteiligten, die in die Situationsbeschreibung eingehen, der Diskurs um die Norm, die in Anschlag gebracht wird, die Begründungsverfahren durch ethische Theorien, die zur Stützung herangezogen werden, die Durchführung eines Anwendungsdiskurses, die Abschätzung von Handlungsfolgen und die Untersuchung von Handlungsalternativen, die verantwortlich in Erwägung gezogen werden können.

Es ist eine spannende Frage, inwiefern es im Ethik-Unterricht gelingen wird, Reflexionsleistungen dieser Art mit dem Alltag zu verknüpfen und Lernprozesse zu initiieren, die über eine reine Differenzierung von moralischer Argumentationsfähigkeit hinausgehen und einen Beitrag zur moralischen Kompetenz von Schüler/innen leisten. Denn nur dann stellen sich die »Ethik-Fächer« der Herausforderung, die an sie herangetragen wird.

Literatur

- Baumert, Jürgen: »Deutschland im internationalen Bildungsvergleich«. In: Nelson Killius/Jürgen Kluge/Linda Reisch (Hg.): Die Zukunft der Bildung Frankfurt a.M. 2002, 100–150.
- Benner, Dietrich: »Negative Moralisierung und experimentelle Ethik als zeitgemäße Formen der Moralerziehung«. In: Ders.: Bildungstheorie und Bildungsforschung. Grundlagenreflexionen und Anwendungsfelder. Paderborn 2008, 146–167.
- /Nikolova, Roumiana/Swidorski, Jana: »Die Entwicklung moralischer Kompetenzen als Aufgabe des Ethik-Unterrichts an öffentlichen Schulen. Zur Konzeption des DFG-Projekts ETiK«. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 85 (2009), 504–515.
- /von Heynitz, Martina/Ivanov, Stanislav/Nikolova, Roumiana/Pohlmann, Claudia/Remus, Claudia: »Ethikunterricht und moralische Kompetenz jenseits von Werte- und Tugenderziehung«. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 32/4 (2010), 304–312.
- Bohm, Winfried/Schiffer, Werner: »Ethisches Argumentieren«. In: Ethik & Unterricht 16/1 (2006), 20–26.
- Brüning, Barbara: Philosophieren in der Sekundarstufe. Methoden und Medien. Weinheim/Basel/Berlin 2003.
- Dietenberger, Marcus: Moral, Bildung, Motivation. Eine Theorie moralischer Handlungskompetenz und ihre schulpädagogischen Bezüge. Weinheim/Basel 2002.
- Dietrich, Julia: »Grundzüge ethischer Urteilsbildung. Ein Beitrag zur Bestimmung ethisch-philosophischer Basiskompetenzen und zur Methodenfrage der Ethik«. In: Johannes Rohbeck (Hg.): Ethisch-philosophische Basiskompetenz. Dresden 2004, 65–96.
- : »Was ist ethische Kompetenz? Ein philosophischer Versuch einer Systematisierung und Konkretion«. In: Regina Ammicht-Quinn et al. (Hg.): Wertloses Wissen? Fachunterricht als Ort ethischer Reflexion. Bad Heilbrunn 2007, 30–51.
- Hall, Robert T.: Unterricht über Werte. Lernhilfen und Unterrichtsmodelle. München/Wien/Baltimore 1979.
- Kenngott, Eva-Maria: »Wertebildung in der Schule: Handlungsansätze und Beispiele«. In: Wilfried Schubarth/Karsten Speck/Heinz Lynen von Berg (Hg.): Wertebildung in Jugendarbeit, Schule und Kommune. Bilanz und Perspektiven. Wiesbaden 2010, 199–209.
- Kriesel, Peter/Fuß, Werner/Schilt, Jaap/Rolf, Bernd/Bartholomai, Rainer/Witzleben, Frank/Kenngott, Eva-Maria: »Bildungsstandards für die Fächer Ethik, Humanistische Lebenskunde, LER, Philosophie, Philosophieren mit Kindern, Praktische Philosophie, Werte und Normen in der Sekundarstufe I (Kl. 5/7–10)«. In: Ethik & Unterricht 16/4 (2006), 42–44.
- Kuld, Lothar/Gönnheimer, Stefan: Compassion: Sozialverpflichtetes Lernen und Handeln. Stuttgart/Berlin/Köln 2000.
- Martens, Ekkehard: »Philosophie als Unterrichtsfach und Unterrichtsprinzip«. In: Karlfriedrich Herb/Siegfried Höfling/Roswitha Wiesheu (Hg.): Kinder philosophieren, Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen, Hanns-Seidel-Stiftung 2007a, 131–141. <http://www.hss.de/fileadmin/migration/downloads/AMZ53.pdf> (letzter Zugriff 3.6.2011).
- : »Philosophieren mit Kindern in Kindergarten und Grundschule – wie geht das eigentlich?«. In: Karlfriedrich Herb/Siegfried Höfling/Roswitha Wiesheu (Hg.): Kinder philosophieren, Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen, Hanns-Seidel-Stiftung 2007a, 161–165. <http://www.hss.de/fileadmin/migration/downloads/AMZ53.pdf> (letzter Zugriff 3.6.2011).
- Nunner-Winkler, Gertrud/Meyer-Nikele, Marion/Wohlrab, Doris: »Moralische Lernprozesse«. In: Dies.: Integration durch Moral. Moralische Motivation und Ziviltugenden Jugendlicher. Wiesbaden 2006, 27–43.
- Oser, Fritz: »Acht Strategien der Wert- und Moralerziehung«. In: Wolfgang Edelstein/Fritz Oser/Peter Schuster (Hg.): Moralische Erziehung in der Schule. Entwicklungspsychologische und pädagogische Praxis. Weinheim/Basel 2001, 63–89.
- Raters, Marie-Luise (Hg.): Werte in Religion und Ethik. Modelle des interdisziplinären Werteunterrichts in Deutschland und der Schweiz. Dresden 2011.
- Rösch, Anita: Kompetenzorientierung im Philosophie- und Ethikunterricht. Entwicklung eines Kompetenzmodells für die Fächergruppe Philosophie, Praktische Philosophie, Ethik, Werte und Normen, LER. Münster 2009.
- Runtenberg, Christa: Didaktische Ansätze einer Ethik der Gentechnik. Produktionsorientierte Verfahren im Unterricht über die ethischen Probleme der Gentechnik. Freiburg i.Br./München 2001.
- Weinert, Franz E.: »Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit«. In: Ders. (Hg.): Leistungsmessungen in Schulen. Weinheim/Basel 2002, 17–31.

Eva-Maria Kenngott

V. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Das individuelle Leben und der Privatbereich

1. Privatsphäre

Begriffs- und Problemgeschichte

Privatus (lat.) bedeutet ›abgesondert‹ vom Staat, einer einzelnen Person zugehörig. – In den modernen Verfassungsstaaten gehört der Schutz der Privatsphäre daher in einen engen Zusammenhang mit der Freiheit der Person.

Die Privatsphäre wird von Locke bis Mill als jener Bereich abgegrenzt, in dem es keine Einmischung von Seiten der Öffentlichkeit geben soll. Seit dem 18. Jahrhundert öffnet die Ausbildung einer – rasonierenden – Öffentlichkeit eine Mittlerinstanz zwischen staatlicher Obrigkeit und der individuellen Sphäre, die zwischen der privaten und staatlichen Sphäre vermitteln und zugleich die eine vor dem Zugriff der anderen schützen soll.

In der neueren politischen Philosophie war es Hannah Arendt, die die grundsätzliche Differenz zwischen ›privat‹ und ›öffentlich‹ kritisiert hat. Artikulation von Individualität ist Arendt zufolge überhaupt nur im öffentlichen Raum möglich, während der Mensch im Privaten, wie sie mit Aristoteles bemerkt, in der Sphäre der ›Notwendigkeit‹ und naturwüchsiger Gleichheit bleibe. Im Licht totalitärer Überwachungssysteme wird man allerdings einen politischer und sozialer Kontrolle entzogenen Raum als Garantie öffentlicher Freiheit begreifen können.

Begriffs- und Sachstruktur

Das Prädikat ›privat‹ hat eine komplexe Struktur: Es kann sich ebenso auf die Eigenschaften eines bestimmten Lebensbereichs (a) wie auch auf Handlungen (b) beziehen. Wenig spezifisch wird das Recht auf Privatheit im Englischen wiedergegeben als ›right to be left alone‹ (Warren/Brandeis 1984); spezifizierter kann man davon sprechen, dass Privatheit die Kontrolle einer Person über den Zugang anderer zu ihr beschreibt. Im Anschluss an Rössler (2001) lassen sich drei Dimensionen der Privatsphäre unterscheiden: Dezisionelle Privatheit (1), Informationelle Privatheit (2) und lokale Privatheit (3).

(1) *Dezisionelle Privatheit* ist eng mit dem Konzept der Autonomie verbunden. Deshalb kann man dezisionelle Privatheit nicht nur passiv als Einräumung eines Bereiches der Selbstbestimmung, sondern auch als Anspruch und Recht von Individuen auf Lebensgestaltung verstehen.

Sie kam jüngst vor allem in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs zum Tragen. Der US-amerikanische Supreme Court hat in einem, u. a. von Dworkin (1994), wiederholt herangezogenen Fall darauf verwiesen, dass das Recht auf Privatsphäre implizit in der amerikanischen Verfassung verankert sei. Dezisionelle Privatheit umfasse demnach auch die Bestimmung über Selbstreproduktion. Allerdings hat die einschlägige Rechtsprechung auch Widerspruch erfahren, zunächst von kommunitaristischer Seite (u. a. Sandel 1989; Etzioni 1999), sodann von feministischer Warte. Die Autoren der ersten Gruppe verweisen auf den diesem Konzept von dezisioneller Privatheit zugrunde liegenden atomistischen, rein negativen Freiheitsbegriff, der weder der Norm guten Lebens noch faktischen Beziehungen zwischen Personen Rechnung trage. Die feministische Kritik wendet sich dagegen, dass Grundfragen weiblicher Selbstbestimmung und Sexualität von vorneherein entpolitisiert werden. Die Privatsphäre im dezisionalen Sinne werfe die Frage auf, welche Freiheit zu schützen ist.

Es ist festzuhalten, dass im Blick auf die konkrete Lebensgestaltung die dezisionelle Privatheit Neutralität garantieren soll. Dennoch ist die Privatsphäre nicht aller Öffentlichkeit und Politik entzogen. Denn was legitimerweise als private Freiheit gilt, wird jeweils in öffentlichen Diskursen – und öffentlich dokumentierten Lebensformen – austariert. Die abstrakte Entgegensetzung zwischen der Privatsphäre als ›corner of one's eye‹ und dem öffentlichen ›brother's keeper‹ (Shils 1956) ist daher schwerlich haltbar.

(2) *Informationelle Privatheit* als zweite Dimension der Privatheit wird im gegenwärtigen informationellen Zeitalter der Medien und des Internet oft als prototypisch für das Problem von Privatheit überhaupt aufgefasst. Wenn Privatheit allgemein die Möglichkeit einer Kontrolle des Zugangs zur eigenen Person bedeutet, so ist der informationelle Zugang ein we-

sentlicher Bestandteil. Zu unterscheiden ist dabei, ob Dritte ohne Kenntnis und Willen der Person informationellen Zugriff auf deren Privatsphäre haben (Typus 1: das charakteristische Beispiel ist der Voyeur), ob die Person davon zwar Kenntnis hat, dies aber nicht billigt (2), oder ob sie es weiß und billigt – unter Abwägung anderweitiger, etwa finanzieller Vorteile (3). Die Typen (2) und (3) treten in einer medial bestimmten Gesellschaft zunehmend in den Vordergrund. Eine »pan-optische Welt«, in der nichts unentdeckt bleibt, ist heute nicht mehr nur Science Fiction. Es besteht aber die Gefahr, dass die Privatsphäre, im Sog der Faszination durch neue Informationstechnologien, zumindest vorübergehend, als »verhandelbar« gilt und gegen andere Güter abgewogen wird. Dann gilt sie auch als nicht essenziell für den Entwurf gelingenden Lebens.

Die ethische Problematik lässt sich argumentativ zunächst als Selbstverhältnis abbilden: Wie verändert sich mein eigenes Verhalten, wenn ich erwarten muss, beobachtet zu werden? Es zeichnet sich eine entzerrte Macht ab, die der Dienstleister gegenüber dem Kunden, die Versicherung oder Bank gegenüber dem Policen- bzw. Kontoinhaber, der Arbeitgeber gegenüber dem Arbeitnehmer ausübt. Das multipolare Überwachungsnetz überwiegt heute wohl eindeutig die Gefahr durch das Überwachungsmonopol des »Großen Bruders«. Vor diesem Hintergrund tritt die Frage nach Kriterien für schützenswerte Daten in den Vordergrund. Gemeint sind in erster Linie Daten, die unmittelbar zur Identifizierung einer bestimmten Person führen können. Von exemplarischer Bedeutung sind hier die Diskussionen um die Verwertung von Nutzerdaten und personalisierte Werbung in Internetportalen wie Facebook. Dabei ist freilich zu beachten, dass Daten nur *im Kontext*, mit einer spezifischen *Verifikationsmethode* ausgestattet, in diesem Sinne wirksam werden. Man kann dabei, im Anschluss an Rössler (2001, 234 ff.), vier Gruppen von schützenswerten Daten unterscheiden: (1) mentale Daten: Gefühle und Einstellungen einer Person; (2) personenbezogene Daten, worunter im Internetzeitalter die Speicherung von E-Mail-, SMS- und Telefonkontaktdaten und von Angaben über das Browser-Verhalten fällt; (3) Daten des privaten, häuslichen Lebens, die nicht an die Öffentlichkeit gelangen sollten (langlebig ins Netz gestellte korumpierende Informationen und Bilder, die z. B. noch nach Jahren karriereschädigend sein können, werden derzeit viel diskutiert); und schließlich (4) Auskünfte, die Aussagen über das Bewegungsverhalten von Personen erlauben. Dies wird

bei der viel diskutierten Videoüberwachung öffentlicher Plätze besonders akut.

Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass die Geltendmachung von Rechten und Ansprüchen gegenüber dem Staat, namentlich im Bereich der Sozialstaatlichkeit, durch neue Informationstechnologien einen kategorial neuen Zustand der Identifizierbarkeit und der Klassifikation des einzelnen Bürgers im öffentlichen Raum bedeutet (Versicherungskarten, maschinenlesbare Chips). Die Konfliktlinie verläuft zwischen Effizienz- und Rationalisierbarkeit in komplexen Administrationen und damit erkaufte erhöhter Kontrolle. Im Einzelnen wird man Güterabwägungen vornehmen müssen.

Ein eigenes Problem stellt sich im Blick auf Personen der Zeitgeschichte. Neben wiederkehrenden Debatten und Prozessen um die Freigabe von Stasi-Akten des ehemaligen Bundeskanzlers Helmut Kohl sind im deutschen Kontext die Caroline-Urteile besonders prominent geworden. Das BGH-Urteil vom 19.12.1995 gab einschlägigen Klagen von Prinzessin Caroline von Monaco nicht statt, und zwar mit Verweis darauf, dass »absolute Personen der Zeitgeschichte« (Staatsoberhäupter, Monarchen, herausragende Politiker) die Veröffentlichung von Bildmaterial hinnehmen müssten, auch wenn es ihr Privatleben zeige und nicht ihre öffentliche Funktion. Anders verhalte es sich bei den Kindern dieser Personen. Dieses Urteil war in Geltung, bis der EuGH für Menschenrechte 2004 letztinstanzlich, wiederum aufgrund einer Berufungsklage von Caroline, entschied, dass durch die Veröffentlichung der Bilder das Recht auf Achtung des Privatlebens verletzt worden sei.

Zudem kann sich vermehrte Datensammlung auf Sicherheitsargumente stützen: von der Sicherheit öffentlicher Plätze bis zum Lauschangriff angesichts erhöhter Terrorgefahr, insbesondere seit dem 11. September 2001. In der Publizistik ist daher grundsätzlich von der Interessensabwägung zwischen Sicherheit, ohne die liberale Freiheit gar nicht möglich wäre, und dieser Freiheit selbst die Rede. Dabei zeigt sich das Paradox, dass Freiheit durch die Unterminderung von Freiheits- und Privatrechten geschützt werden soll. In der Angewandten Ethik wird es daher um eine grundsätzlichere Abwägung gehen, die die Garantierung individueller Freiheit als Grundidee liberaler Demokratie betont. Leitlinie sollte dabei nach weitgehendem Konsens auch weiterhin sein, dass derjenige, der in die Privatsphäre eindringt, und eben nicht derjenige, der ihren Schutz garantiert sehen möchte, unter der primären Begründungsverpflichtung steht.

Das zweite Feld, auf dem die informationelle Selbstbestimmung in Schwierigkeiten geraten kann, ist die De-Anonymisierung und Weitergabe von schutzwürdigen Daten. Es deutet sich eine Entwicklung an, in der *de iure* ein weitergehender Schutz der Privatsphäre besteht als er, aufgrund der veränderten Verhaltenspräferenzen, *de facto* in Anspruch genommen wird, wo jeder einzelne zugleich potenzieller Täter und potenzielles Opfer ist.

Bis zu diesem Punkt ist die informationelle Privatheit nur in Bezug auf ihre Störung durch *potenziell unbegrenzte, und unbekannte Andere* in den Blick gebracht. Das Problem stellt sich aber auch in Nahbeziehungen. Informationelle Privatheit bildet einen Rahmen, in dem durch *self-disclosure* eine zunehmende Öffnung aus freiem Willen für bestimmte Andere möglich ist. Dies impliziert die Preisgabe von Informationen über die eigene Person, die auf anderen Wegen gar nicht zugänglich wären. Dabei ist die Privatsphäre eine unerlässliche Bedingung für die Ausbildung solcher Nahbeziehungen. Sie ermöglicht die Bildung sozialer Netze, die darauf basieren, dass innerhalb einer Gruppe nicht jedem alles mitgeteilt wird, die aber auch das Recht implizieren, nicht über jeden alles Erfahrbare wissen zu müssen. Die Wahrung der informationellen Privatheit macht die Erwartungen an das Handeln und Wissen anderer kalkulierbarer und stabiler, so dass sich das eigene Handeln als zumindest teilweise autonom entfalten kann.

(3) *Lokale Privatheit* als dritte Dimension der Privatheit umfasst lokalisierbare und zeitlich bestimmte Lebensbereiche, die äußerer Beeinflussung entzogen sind. In liberalen demokratischen Rechtsstaaten genießt die Privatwohnung besonderen Schutz. Das Grundgesetz trägt dem Rechnung, indem es in Artikel 13 festschreibt, dass jeder Eingriff in die Unverletzlichkeit der Wohnung auch »regelmäßig einen schweren Eingriff in die persönliche Lebenssphäre des Betroffenen« bedeutet.

Wenn man die universale anthropologische Bestimmung, zu sehen und gesehen werden zu können, als Maßstab anlegt, dann ist die lokale Privatsphäre der Ort, dieser Sichtbarkeit zumindest teilweise zu entkommen und mit sich selbst alleine zu sein. Anthropologisch hat Goffman (1974) die Unterscheidung zwischen »front region« und »backstage« eingeführt. Die lokale Privatheit ist, ähnlich wie die informationelle Privatheit, für die Bildung und Stabilisierung von Beziehungen von Bedeutung. Zu Recht wird darauf hingewiesen, dass sich durch die E-Kommunikation Zeit- und Raumpfinden verändert haben, so dass auch der Wohnraum im-

mer weniger die lokale Sicherung garantiert; nicht zu sprechen von den »Webcammers«, die ihr gesamtes Privatleben 1:1 ins Netz stellen. Eine neue Dimension gewinnt die Diskussion der lokalen Privatheit durch Google streetview. In den USA ist bereits ein Großteil des Straßennetzes erfasst, in Europa nimmt die Zahl der erfassten Straßen zu. Auch wenn Personen mit Weichzeichner unkenntlich gemacht sind, ist streetview in Deutschland und der Schweiz scharf kritisiert worden, insbesondere als sich herausgestellt hat, dass Google WLAN-Parameter erfasst und sogar Inhalte mitgeschnitten hat. Ein spezielles Problem entsteht durch »Geo-Tags«, also die bei jeder Kamera mit GPS mitgelieferte Information über den Ort der Aufnahme (nach Ländercode, Placename sowie Längen- und Breitengrad. Obwohl Geo-Tags von den großen Suchmaschinen offiziell nicht ausgewertet werden, ergibt sich daraus eine genaue Kodierung, die eine Einschränkung lokaler Privatheit bedeuten kann, zumal manche Dienste gezielt nach dem ICBM-Tag suchen (das ironisch gemeinte Kürzel für »intercontinental ballistic missile«). Gegenüber den Datenschutz- und Privatsphären-Argumenten machen Bildjournalisten ihr Informationsrecht geltend. Insgesamt zeigt sich in Europa, insbesondere in Deutschland, eine deutlich erhöhte Sensibilität als in der amerikanischen Debatte.

Inszenierte Privatheit

Besondere Aufmerksamkeit erfordern heute Inszenierungen der Privatsphäre in der Öffentlichkeit. Zu denken ist u. a. an öffentliche Handytelefonie, aber auch an spektakulärere Formen, wie die inflationäre Talkshowkultur. Nagel hat zutreffend darauf verwiesen, dass die Unterscheidung zwischen »öffentlich« und »privat« geradezu eine Grundvoraussetzung für den Fortbestand eines *cultural liberalism* sei. Mehr noch: Es sei für eine Zivilisation von Bedeutung, »our lustful, aggressive, greedy, anxious, or self-obsessed feelings« (Nagel 1998, 15) für uns zu behalten. Die Differenzierung zwischen dem, was öffentlicher Kontrolle unterliegen muss, und dem, was in die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen gestellt ist, ist selbst eine zivilisatorische Leistung der Neuzeit. Fernsehformate wie Big Brother und später »Dschungelcamp«, zu deren Inszenierung es gehört, eine inszenierte Privatheit bis in die Intimsphäre offen zu legen, sind deshalb nicht unproblematisch, auch wenn sie auf freiwilliger Basis zustande kommen. Während solche Formate in den USA und oft auch in Japan seit

langem eingeführt waren, artikuliert sich im deutschen Kontext regelmäßig mit der Einführung eines neuen Formats Widerstand, der allerdings ebenso regelmäßig verstummt. Die kritischen Einlassungen beziehen sich allerdings zumeist auf Verletzungen des Jugendschutzes und die Aufweichung moralischer Standards, etwa des Sadismustabus, und weniger auf Missachtungen der Privatsphäre.

Literatur

- Angerer, Karin: Gesellschaftsvertragliche Eingriffe in die Privatsphäre. Hamburg 1990.
- Balthasar, Stephan: Der Schutz der Privatsphäre im Zivilrecht. Eine historisch-vergleichende Untersuchung zum deutsch-englischen Recht vom *ius commune* bis heute. Tübingen 2006.
- Dworkin, Donald: Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit. Hamburg 1994 (amerik. 1993).
- Etzioni, Amitai: The Limits of Privacy. New York 1999.
- Fried, Charles: An Anatomy of Values. Cambridge, Mass. 1970.
- Friedrich, Andreas: Grundrechtlicher Persönlichkeitschutz und europäische Privatsphäre. Baden-Baden 2009.
- Gandy, Oscar H.: The Panoptic Sort. A Political Economy of Personal Information. San Francisco 1993.
- Geuss, Raymond: Privatheit. Eine Genealogie. Frankfurt a. M. 2002 (amerik. 2001).
- Goffman, Erving: Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt a. M. 1974 (amerik. 1971).
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Frankfurt a. M. 1992.
- Hansson, Mats G.: The Private Sphere. An emotional territory and its agent. Berlin 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt a. M. 1970.
- Nagel, Thomas: »The Shredding of Public Privacy: Reflections on Recent Events in Washington«. In: The Times Literary Supplement 14.8.1998.
- : Concealment and Exposure and Other Essays. Oxford 2002.
- Rössler, Beate: Der Wert des Privaten. Frankfurt a. M. 2001.
- (Hg.): Privacies. Philosophical Evaluations. Stanford, Calif. 2004.
- Sandel, Michael: »Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality«. In: California Law Review 77 (1989), 521–538.
- Schaar, Peter: Das Ende der Privatsphäre – Der Weg in die Überwachungsgesellschaft. München 2007.
- Schoeman, Ferdinand D.: Privacy and Social Freedom. Cambridge 1992.
- Shils, Edward A.: The Torment of Secrecy. Glencoe Ill. 1956.
- Warren, Samuel D./Brandeis, Louis D.: »The Right to Privacy«. In: Ferdinand Schoeman (Hg.): Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology. Cambridge, Mass. 1984.

Harald Seubert

2. Sterben und Tod

Sterben und Tod gehören zu den klassischen Themen der Philosophie. Dafür gibt es mehrere gute Gründe: Das dramatische Erlebnis, dass Menschen plötzlich nicht mehr lebendig sind, provoziert schon früh das Erkenntnisinteresse der Menschen. Die Einsicht, dass jedem Menschen eines Tages der Tod bevorsteht, bildet zudem eine Herausforderung für die angemessene Haltung zum eigenen Leben. Und die grundsätzliche Fähigkeit der Menschen, sich selbst und andere Menschen zu töten, wirft eine Vielzahl von ethischen Problemen auf. (Es gibt eine Reihe von hilfreichen Übersichtsdarstellungen und Textsammlungen zu diesen Themen: Beck 1995; Bormann/Borasio, 2011; Choron 1967; Condrau 1991; Fischer 2000; Iserson 2001; Wittwer 2009; Wittwer et al. 2010).

Terminologische Grundlagen

Die Ausdrücke »Sterben« und »Tod« zählen zur Alltagssprache und entsprechend unscharf werden sie verwendet. Hinzu kommt ein verbreiteter metaphorischer Gebrauch (»Bankensterben«). Die folgenden Definitionen decken sich deshalb nicht vollkommen mit jeder Verwendungsweise.

Sterben und Tod lassen sich nur in Abgrenzung zum Begriff des *Lebens* verstehen. *Tot* ist ein Wesen, wenn es zwar gelebt hat, jetzt aber nicht mehr lebt. *Der Tod* ist dasjenige Ereignis, im Anschluss an das ein Wesen tot ist. *Sterben* ist der Vorgang, mit dem das Leben eines Wesens endet. Da der Vorgang, mit dem das Leben endet, zugleich ein Ereignis darstellt, von dem ab das Wesen tot ist, beziehen sich »Tod« und »Sterben« letztlich auf dasselbe (das Lebensende), haben aber unterschiedliche Konnotationen.

Da in der medizinischen Ethik manchmal angenommen wird, dass *Sterbende* einen besonderen moralischen Status haben, gibt es dort verschiedene Versuche, den Zeitpunkt zu spezifizieren, von dem an ein Mensch stirbt (Becker 2011). Nach den derzeit gültigen Grundsätzen der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbegleitung sind Sterbende »Kranke oder Verletzte mit irreversiblen Versagen einer oder mehrerer vitaler Funktionen, bei denen der Eintritt des Todes in kurzer Zeit zu erwarten ist« (Deutsches Ärzteblatt 108.7 (2011): A 347).

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wurde davon ausgegangen, dass ein Mensch tot ist, sobald der

Blutkreislauf zum Stillstand kommt und nicht wieder in Gang gesetzt werden kann (Herztod). Heute wird zumeist angenommen, dass das menschliche Leben mit dem Verlust aller Hirnfunktionen endet, selbst wenn der Mensch unter Umständen noch intensivmedizinisch weiterbehandelt und sein Herzschlag aufrechterhalten wird (Hirntod) (s. Kap. VIII.14).

Das Gebot, Leben zu retten und zu bewahren

Sterben und Tod sind in vielerlei Hinsicht moralisch relevant. Am wichtigsten und offenkundigsten ist die moralische Verpflichtung, Menschen nicht zu töten (s. Kap. VII.8), sondern sie vielmehr vor dem Sterben zu bewahren. Diese Pflichten lassen sich aus ganz unterschiedlichen ethischen Grundlagen herleiten, beispielsweise aus dem Recht auf Leben, dem Wert des Lebens, den Geboten des Mitleids oder den Forderungen der Vernunft.

Letztere Pflicht aber, Leben zu retten und zu bewahren, ist in zweierlei Hinsicht ethisch problematisch. Erstens ist es strittig, ob sie auch für unpersönliche zwischenmenschliche Verhältnisse gilt, insbesondere für die Beziehungen im globalen Maßstab. Während sich die meisten Menschen verpflichtet fühlen würden, jemanden in ihrem persönlichen Nahbereich selbst mit großem Einsatz vor dem Tod zu retten, bestreiten sie eine entsprechende Pflicht gegenüber den Hungernden und Kranken in den armen Regionen der Welt, obwohl sie dort vermutlich ebenfalls Leben retten könnten. Die Frage ist, ob es sich bei dieser Haltung um eine moralisch inakzeptable Inkonsistenz handelt, oder ob sie sich ethisch rechtfertigen lässt (s. Kap. VI.11).

Das zweite ethische Problem, das mit der Pflicht zur Lebenserhaltung verbunden ist, betrifft die Grenzen dieser Pflicht, insbesondere im Kontext der medizinischen Ethik. Bis vor wenigen Jahrzehnten sahen es die meisten Ärztinnen und Ärzte als selbstverständliche Minimalverpflichtung an, Leben so lange zu erhalten wie möglich. Erst mit dem Anwachsen der medizinischen Möglichkeiten wuchs das Bewusstsein dafür, dass auch hier nicht alles Machbare ethisch verantwortbar ist, und es kam zu einer Rückbesinnung auf das Sterben als eine Lebensphase mit eigenem Recht, dem Recht, in Würde das Leben zu beenden.

In Würde sterben

In vielen Kulturen ist der Prozess des Sterbens rituell besonders hervorgehoben (Barloewen 2000); es ist ein feierlicher und nicht selten auch kritischer Vorgang, der häufig große Sorgfalt sowohl auf Seiten des Sterbenden wie seiner sozialen Umgebung erforderlich macht. Ein prominentes Beispiel bildet das Sterben im christlichen Spätmittelalter, das ganz im Zeichen des drohenden Fegefeuers stand, dem der Sterbende mithilfe einer ausgefeilten *Ars moriendi* begegnen musste. Der Historiker Philippe Ariès bezeichnet in seiner wegweisenden Studie zur *Geschichte des Todes* diesen zeremoniellen Umgang mit dem Sterben als den »gezähmten Tod« im Unterschied zu dem »verwilderten Tod« etwa seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert (Ariès 1991). Was Ariès beklagt, ist ein abnehmendes Gespür für die eigenständige Bedeutung der Sterbephase, an dessen Stelle ein Bedürfnis nach Ausgrenzung und Verleugnung des Todes in der Gesellschaft getreten sei. Diese Missachtung der Bedeutung des Sterbens zeigte sich in der modernen Medizin zum einen in der schon erwähnten Beschränkung der ärztlichen Bemühungen auf die Lebenserhaltung und Lebensrettung und zum anderen in der systematischen Täuschung der Patienten über den Ernst ihrer Situation.

Die von Ariès monierte Haltung zum Sterben hat sich aber in den letzten Jahrzehnten langsam, Stück für Stück verändert. Eine Reihe von Entwicklungen war dafür verantwortlich: Ende der 1960er Jahre hat es im Kontext der 68er-Bewegung eine Umorientierung im Verständnis der Rolle von Patienten gegeben, deren Entmündigung gerade am Lebensende wiederholt beklagt wurde; in England wurde mit der Gründung des St. Christopherus Hospitals die Hospiz-Bewegung ins Leben gerufen (Student 1989); und in den USA initiierte Elisabeth Kübler-Ross mit ihren Studien zur Psychologie Sterbender die wissenschaftliche Thanatologie (Kübler-Ross 2001; zur veränderten Haltung zum Tod in der heutigen Gesellschaft jenseits der Medizin vgl. Macho 2007).

Hinzu kam, dass die zunehmende medizinische Kontrolle über die Sterbeprozesse und die damit verbundenen medizinethischen Probleme auch die Mediziner selbst dazu zwang, sich mit den Bedingungen des Sterbens auseinanderzusetzen. Das Auftreten von Lebenslagen, die es ohne die Intensivmedizin nicht gegeben hätte, provozierte immer häufiger die Frage, ob es tatsächlich in der medizinischen Behandlung sterbenskranker Patienten alleine um die Lebenserhaltung gehen dürfe. Außerdem wurde zu-

nehmend deutlich, dass der richtige medizinische Umgang mit sterbenden Menschen nicht nur eine Sache der Einstellung, sondern ein eigenständiges medizinisches Aufgaben- und Forschungsfeld darstellt, woraus sich dann die Palliativmedizin entwickelte. Die Hilfe zum guten Sterben und die dazu erforderliche Kontrolle von peinigenden Begleitscheinungen des Sterbens (z. B. Schmerz, Atemnot, Übelkeit, Bewusstseinstörung, Angst, Depression) wurde Teil der medizinischen und pflegerischen Kunst.

Sterbehilfe

Die Überzeugung, dass jeder Mensch ein Recht darauf hat, in Würde zu sterben, beschränkte sich aber nicht nur auf den Umgang mit Sterbenden, sondern wurde auch von Anfang an häufig mit der Forderung auf Sterbehilfe in einem anderen, engeren Sinn verbunden (Wils 2007). In diesem Verständnis ist mit ›Sterbehilfe‹ nicht die Unterstützung Sterbender gemeint (Sterbebegleitung), sondern eine medizinische Handlungsweise, die Einfluss auf die Lebensdauer nimmt. Je nachdem, wie diese Einflussnahme aussieht, werden verschiedene Formen der Sterbehilfe unterschieden. Gelegentlich ist statt von ›Sterbehilfe‹ auch von »Euthanasie« die Rede, allerdings wird dieses Fremdwort wegen seines Missbrauchs zur Beschönigung der Patientenmorde im Nationalsozialismus in der deutschsprachigen Debatte gewöhnlich vermieden (s. Kap. VIII.12).

Passive Sterbehilfe: Unter ›passiver Sterbehilfe‹ versteht man den Verzicht auf medizinische Maßnahmen, die dazu dienen, das Leben eines Patienten zu erhalten (z. B. der künstlichen Beatmung), sei es dadurch, dass man sie gar nicht beginnt oder bereits durchgeführte Maßnahmen beendet.

Prinzipiell gibt es zwei moralische Rechtfertigungen für die passive Sterbehilfe. Zum einen kann es dem Gebot der Hilfe und Fürsorge entsprechen, die medizinische Behandlung in der letzten Lebensphase eines Menschen umzustellen und ihm ein möglichst gutes Sterben zu erlauben, anstatt ihn den Nebenwirkungen aggressiver medizinischer Rettungsversuche auszusetzen. Zum anderen gilt auch für therapeutische Maßnahmen am Lebensende, dass sie grundsätzlich nur zulässig sind, wenn der Patient eingewilligt hat. Möchte der todkranke Patient also nicht weiter am Leben erhalten werden, dann ist die passive Sterbehilfe moralisch verpflichtend.

Die Feststellung, dass passive Sterbehilfe moralisch gerechtfertigt werden kann, ist heute nicht mehr strittig. Ethisch problematisch sind erstens die Bedingungen, unter denen sie bei nicht einwilligungsfähigen Menschen zulässig oder geboten ist, zweitens die Frage, ob auch der Verzicht auf künstliche Ernährung als passive Sterbehilfe zu werten ist, und drittens die Zulässigkeit passiver Sterbehilfe gegen den Willen des Patienten auf der Basis des ärztlichen Urteils mangelnder Indikation lebenserhaltender Maßnahmen (*futility*) (vgl. Winkler 2010).

Indirekte Sterbehilfe: In der Frühzeit der modernen Medizin nach dem Zweiten Weltkrieg und auch in der Anfangszeit der Palliativmedizin entstanden häufig Dilemmasituationen, in denen sich die behandelnden Ärzte mit der Entscheidung konfrontiert sahen, ob sie einem schwer leidenden todkranken Menschen Linderung verschaffen sollten, auch wenn sie dadurch möglicherweise sein Sterben beschleunigten. Diese Option, einem Menschen Gutes zu tun, dabei allerdings unter Umständen seinen Tod in Kauf zu nehmen, fällt aus ethischer Sicht unter das sogenannte Prinzip der Doppelwirkung, das aus der katholischen Moralthologie stammt, aber auch in unserem alltäglichen moralischen Urteilen sowie in unserer Rechtsordnung eine große Rolle spielt (s. Kap. III.9). Eine solche indirekte Sterbehilfe wird deshalb übereinstimmend als moralisch gerechtfertigt betrachtet, allerdings scheint es heutzutage dank des medizinischen Fortschritts in der Palliativmedizin nur noch sehr selten derartige Dilemmata zu geben. Palliative (oder: terminale) Sedierungen garantieren in nahezu allen Fällen eine Leidminderung ohne Lebensverkürzung (vgl. Beck 2004).

In Abgrenzung von passiver und indirekter Sterbehilfe ist häufig von ›aktiver Sterbehilfe‹ die Rede. Aus ethischer Sicht ist es aber wichtig, hier drei verschiedene Handlungsweisen zu unterscheiden, die alle unter diesen Begriff fallen können: Beihilfe zum Suizid, Tötung auf Verlangen und Mitleidstötungen.

Beihilfe zum Suizid: Als Beihilfe zum Suizid gelten Maßnahmen, die es einem Menschen erlauben oder erleichtern, selbst seinem Leben ein Ende zu setzen. Viele der in der Öffentlichkeit diskutierten Fälle ›aktiver‹ Sterbehilfe zählen dazu, insbesondere die Tätigkeiten der sogenannten Sterbehilfevereine wie Dignitas und Exit. Rechtlich gesehen, ist die Beihilfe zum Suizid in Deutschland nicht verboten, allerdings ist beispielsweise die Abgrenzung zur verbotenen Tötung durch Unterlassen äußerst subtil. Ärztinnen und Ärzten drohen zudem standesrechtliche

Konsequenzen, wenn sie jemandem beim Suizid helfen.

Aus ethischer Sicht ist die Beurteilung der Beihilfe zum Suizid in die generelle Debatte um die Ethik des Suizids eingebettet (s. Kap. VIII.11). Sie steht dabei in der Spannung zwischen Positionen, die jede Form der Tötung ablehnen, einschließlich der Selbsttötung, Positionen, die das Ende des Lebens zum Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen zählen, und schließlich auch solchen Positionen, die es unter Umständen sogar für ein Gebot der Selbstachtung halten, seinem Leben ein Ende zu setzen. Gerade letztere haben häufig eine Affinität mit Vorstellungen von einem Sterben in Würde, etwa wenn Patienten, die an einer degenerativen Krankheit wie Morbus Alzheimer leiden, beschließen, sich selbst die als erniedrigend empfundene Endphase der Krankheit zu ersparen. Wie dieses Beispiel zeigt, können aber auch andere Erwägungen, etwa die Belastung von Angehörigen, in die ethische Beurteilung eingehen. Suizide von schwer kranken und sterbenden Patienten werden in der Debatte um die Ethik des Suizids häufig gesondert unter der Bezeichnung ›Bilanzselbstmord‹ diskutiert.

Stellt sich bei der ethischen Evaluation derartiger Bilanzselbstmorde heraus, dass sie moralisch erlaubt sind, dann spricht dies zunächst stark für eine moralische Zulässigkeit der Beihilfe zum Suizid. Es bleibt allerdings trotzdem die Frage, ob es nicht aus übergeordneten, sozialen Gründen gerechtfertigt sein kann, die Suizidbeihilfe rechtlich zu begrenzen. Dies könnte beispielsweise zum Schutz all jener schwer Kranken geschehen, denen man es ersparen möchte, sich dafür rechtfertigen zu müssen, dass sie ihrem Leben nicht vorzeitig ein Ende setzen.

Tötung auf Verlangen: Eine Tötung auf Verlangen unterscheidet sich dadurch von der Suizidbeihilfe, dass ein Mensch zwar sterben möchte, sich aber nicht selbst den Tod geben kann oder will, sondern dies von einem anderen ausführen lässt. In der Medizin geschieht dies gewöhnlich dadurch, dass ein Arzt einem Patienten (eventuell nach einer vorhergehenden Betäubung) eine giftige Substanz verabreicht. In Ländern wie Belgien und den Niederlanden, in denen aktive Sterbehilfe unter bestimmten Umständen rechtlich erlaubt ist, geschieht dies in Form einer Tötung auf Verlangen. In Deutschland ist die Tötung auf Verlangen strafrechtlich verboten (§ 216 StGB).

Aus ethischer Sicht gibt es große Ähnlichkeiten wie auch gravierende Unterschiede zwischen der Tötung auf Verlangen und der Beihilfe zum Suizid.

Ähnlich sind sie sich, weil sowohl das Selbstbestimmungsrecht des Menschen als auch sein Anspruch auf einen guten, würdigen Tod gleichermaßen für die Zulässigkeit beider Handlungsweisen sprechen können. Der Unterschied liegt allerdings darin, dass eine Tötung auf Verlangen eine Tötungshandlung ist und damit in Konflikt mit dem Tötungsverbot zu geraten droht. Eine wesentliche Bedeutung für die Ethik der Tötung auf Verlangen spielt deshalb die Frage, inwieweit es *ceteris paribus* einen moralisch signifikanten Unterschied zwischen dem bloßen Geschehenlassen eines Todes (passive Sterbehilfe), dem in Kauf Nehmen eines Todes (indirekte Sterbehilfe), der Hilfestellung zur Selbsttötung und der aktiven Tötung gibt, oder ob es letztlich für die ethische Bewertung nur auf das Resultat (den Tod) und die Umstände (insbesondere den Willen des zu Tötenden) ankommt.

Neben der ethischen Bewertung der individuellen Tötung auf Verlangen stellt sich allerdings auch hier die Frage, inwieweit eine solche Tötung, selbst wenn sie moralisch zulässig sein sollte, rechtlich beschränkt werden darf oder vielleicht sogar müsste, beispielsweise wegen der Gefahr einer ›schiefen Ebene‹ hin zu nicht freiwilligen Tötungen.

Mitleidstötung: Während die Beihilfe zum Suizid und die Tötung auf Verlangen ihre Legitimation aus dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten herleiten, fußen Mitleidstötungen auf der Absicht, dem Getöteten zu helfen, ihn vor Leid oder Schmach zu bewahren. Rechtlich sind sie als Totschlag verboten (§ 212 StGB), aber auch aus ethischer Sicht sind sie höchst fragwürdig. Dem guten Zweck steht entgegen, dass es sich um einen extremen Übergriff in das Leben eines anderen Menschen handelt. Ob und inwiefern Mitleidstötungen möglicherweise dennoch moralisch gerechtfertigt werden können, hängt letztlich von den ethischen Grundlagen des Tötungsverbots ab (s. Kap. VII.8). Selbst wenn es moralisch gerechtfertigte Einzelfälle geben sollte, wäre aber eine gesetzliche Erlaubnis der Mitleidstötung aus ethischer Sicht vermutlich unhaltbar.

Tod, Tötungsverbot und moralischer Status

Das Lebensende ist nicht nur als Sterbephase ethisch von Bedeutung, sondern auch generell wegen der Rolle, die das Leben und der Tod für die moralische Situation spielen, in der sich ein Mensch befindet. Am Leben zu sein, ist aus moralischer Sicht in zwei-

erlei Hinsicht von Bedeutung: Zum einen steht das Leben unter dem Schutz des Tötungsverbots (s. Kap. VII.8). Zum anderen sind nach verbreiteter Überzeugung die meisten (wenn nicht sogar: alle) moralischen Rechte und Ansprüche eines Menschen – kurz: sein moralischer Status – daran gekoppelt, dass er lebt (s. auch Kap. IX.1).

Es gibt im Prinzip zwei verschiedene Erklärungen für diese große moralische Bedeutung des Lebens und damit des Lebensendes. Erstens kann man sie auf den Wert der Eigenschaft, am Leben zu sein, zurückführen. Menschen würden dann ihre ausgezeichnete moralische Position dem Besitz dieser Eigenschaft verdanken, und man dürfte sie nicht töten, um nicht einen Wert zu vernichten. Die zweite Erklärung versteht das Leben als *essenzielle* Eigenschaft des Menschen, so dass er mit seinem Tod notwendigerweise auch aufhören würde zu existieren. Der moralische Status müsste sich dann nicht unbedingt darauf zurückführen lassen, dass der Mensch lebt, sondern könnte *dem Menschen einfach als Mensch* zukommen. Entsprechend könnte es sich erweisen, dass das Tötungsverbot gilt, weil man Menschen nicht vernichten darf.

Die alltägliche Sprachpraxis ist in der Frage, ob ein Mensch zugleich mit seinem Tod auch aufhört zu existieren, uneinheitlich. Es gibt beispielsweise sowohl die Rede, der frisch Verstorbene »sei nicht mehr«, als auch, »er sähe jetzt ganz friedlich aus«. Die traditionelle Sichtweise, der zufolge Leben darin besteht, dass eine Seele einen Körper beseelt und diesen im Tod wieder verlässt, erlaubt zwar einerseits eine eindeutige Antwort: Der Leichnam ist nicht der Verstorbene, es handle sich nur um dessen »sterbliche Überreste«. Andererseits lässt sich aber auch aus dieser Sicht behaupten, dass der Verstorbene trotzdem den Tod überdauere, nur eben gekoppelt an seine Seele und nicht an den Körper. Lässt man dieses dualistische Verständnis menschlichen Lebens hinter sich, bleibt allerdings immer noch die Frage, ob es gute Gründe gibt, Leben als essenziell für die Existenz eines Menschen anzusehen (Rosenberg 1998), oder ob man davon ausgehen sollte, dass es einen Menschen normalerweise noch einige Zeit nach seinem Tod gibt, bis schließlich seine Existenz mit der Vernichtung der Leiche endet (Stoecker 2010).

Diese Frage ist nicht nur von ontologischem Interesse, sondern hat unmittelbare Auswirkungen auf die moralischen Verpflichtungen gegenüber Verstorbenen. Geht man davon aus, dass Existenz- und Lebensende notwendigerweise zusammenfallen, dann geschieht nichts von dem, was man mit der Leiche

macht, dem Verstorbenen; folglich muss man auch nicht die Rücksichten nehmen, zu denen man anderen Menschen gegenüber normalerweise verpflichtet ist. Beschränkungen im Umgang mit Leichen ergeben sich dann nur noch aus sozialen Erwägungen (z. B. der Schonung Angehöriger). Handelt es sich hingegen bei der Leiche um den Verstorbenen selbst, gibt es *prima facie* keinen Grund, ihm den für Menschen üblichen moralischen Status vorzuenthalten – es sei denn, wie gesagt, dieser Status wäre nicht an die menschliche Existenz, sondern an die Eigenschaft zu leben geknüpft.

Traditionell beziehen sich moralische Fragen des Umgangs mit Leichen primär darauf, wie diese bestattet werden sollten. Heute gibt es eine Vielzahl von anderen möglichen Verwendungen, angefangen von der Nutzung als Spender von Körperteilen und Organen (s. Kap. VIII.15), über den Einsatz in wissenschaftlichen Experimenten bis hin zur Verwendung in der medizinischen Ausbildung und im Rahmen öffentlicher Ausstellungen (vgl. Roach 2005).

Sterblichkeit, Unsterblichkeit und ein Leben nach dem Tode

Von Anbeginn des menschlichen Interesses an Leben und Tod war dieses mit zwei Fragen verbunden, erstens ob der Tod unvermeidlich ist und zweitens was den Menschen nach dem Tod erwartet. Antworten auf beide Fragen stehen im Zentrum aller großen Religionen, die jedenfalls darin übereinstimmen, dass es für den Menschen irgendeine Form von Fortexistenz nach dem Tod auch jenseits des Leichnams gibt: entweder durch den Übergang in eine spezielle Totenexistenz (beispielsweise in einem Reich der Toten) oder als unsterbliche Seele (die unter Umständen zur Reinkarnation gelangen kann) oder schließlich durch die Auferstehung von den Toten (Frenschkowski 2010).

Daneben hat es stets auch philosophische Versuche gegeben, diese Fragen zu beantworten (Choron 1967; Scherer 1979). In der Antike waren die Antworten eng mit dem jeweiligen Seelenverständnis verbunden und fielen entsprechend unterschiedlich aus: Es gab sowohl Konzeptionen persönlicher Unsterblichkeit (z. B. bei Platon, Cicero) als auch die Vorstellung, dass mit dem Tod alles zu Ende sei (z. B. bei Demokrit, Epikur), als auch Mischformen (z. B. bei Aristoteles, Plotin). Mit dem Einzug des Christentums wurde dann lange Zeit die christliche Antwort als selbstverständlich vorausgesetzt, der zufolge

die Sterblichkeit des Menschen eine Strafe für den Sündenfall sei, es aber Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung am jüngsten Tag gebe. Erst im 18. Jahrhundert, in der Philosophie der Aufklärung, mehrten sich wieder die philosophischen Zweifel an der Unsterblichkeit des Menschen (z. B. bei Hume, Kant). In der heutigen Philosophie finden sich zwar immer noch vereinzelt Versuche, mit philosophischen Mitteln die Frage zu beantworten, ob es überhaupt kohärent denkbar sei, dass Menschen ihren Tod überdauern können (z. B. Rosenberg 1998), das Thema ist aber weitgehend von der philosophischen Agenda verschwunden. Vermutlich gehen die meisten Philosophinnen und Philosophen entweder selbstverständlich davon aus, dass es keine Fortexistenz nach dem Tod gibt, oder sie halten diese Frage für eine private Glaubenssache, für die die Philosophie nicht zuständig sei.

Immer wieder neue Anstöße erhält die Debatte allerdings von technologischer Seite. Schon das erste überlieferte Dokument der Literaturgeschichte, das Gilgamesch-Epos, bezeugt nicht nur das Wissen von der Sterblichkeit des Menschen, sondern auch sein verzweifeltes Bestreben, ein Mittel zu finden, um dem Tod zu entgehen. Seitdem durchzieht die Idee, es könne einen Weg oder ein Rezept für die Unsterblichkeit geben (einen Jungbrunnen, einen Stein der Weisen oder ein Lebenselixier), die Fantasie der Menschen und die Forschungen der Gelehrten (z. B. in der Alchemie). Heutzutage gibt es zum einen seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die Kryonik: eine Technik, frisch verstorbene Menschen einzufrieren, in der Erwartung, dass diese eines Tages aufgetaut und mit Hilfe der dann fortgeschrittenen Medizin wieder belebt werden können. Zum anderen hat die Entwicklung der Informatik und Robotik Hoffnungen geweckt, den sterblichen biologischen Leib des Menschen sukzessive durch artifizielle Körperteile ersetzen zu können bis hin zu einem vollständig künstlichen Körper oder gar zu einer Existenz als bloßes Computerprogramm (s. Kap. VIII.18). Da diese Fantasien weit von jeder Realisation entfernt sind, besteht aus Sicht der Angewandten Ethik derzeit allerdings kaum Handlungsbedarf. Allenfalls kann man sich fragen, inwieweit die Befürchtungen mancher Vertreter des Posthumanismus berechtigt sind, dass der rasante Fortschritt in der Computertechnologie den Menschen keine andere Wahl lasse, als sich mit den neuen Herren der Welt zu verbünden, um nicht schon bald als hoffnungslos unterlegene Auslaufmodelle von der Erde verdrängt zu werden (Schirrmacher 2001).

Das Übel des Todes und der Sinn des Lebens

Eng verbunden mit der Frage danach, ob und wie es für einen Menschen nach dem Tod weitergeht, ist die Frage, welche Einstellung er zur eigenen Sterblichkeit einnehmen sollte. Selbstverständlich hängt die Antwort auf die zweite wesentlich von der Antwort auf die erste Frage ab. Wer einer attraktiven postmortalen Zukunft entgegenseht, so wie Sokrates der Insel der Seligen, hat allen Grund zur Vorfreude; erwartet einen hingegen ein finsternes Dasein, wie etwa im Hades der *Odyssee*, hat man alles Recht, sich zu fürchten; und hängt das postmortale Schicksal schließlich vom prämortalen Verhalten ab, wie beispielsweise im christlichen Glauben, dann tut man gut daran, sich schon zu Lebzeiten daran zu erinnern und entsprechend zu benehmen. Die aus philosophischer Sicht größte Herausforderung ergibt sich aber für diejenigen, die nicht an eine postmortale Fortexistenz des Menschen glauben. Denn dann fragt es sich, wie man damit umgehen soll, dass die eigene Zukunft zwangsläufig irgendwann ihr Ende findet.

Die stoische Antwort: Aus der Antike sind zwei Weisen überliefert, mit diesem Problem umzugehen. Die erste ist die stoische. Der Tod ist aus stoischer Sicht ein natürliches Faktum des menschlichen Lebens, er gehört zum Schicksal der Menschen. Beeinflussen kann man nur, wie man sich ihm gegenüber verhält. »Schneller zu sterben oder langsamer ist belanglos, anständig zu sterben oder schäbig ist wesentlich« schreibt der römische Autor L. Annaeus Seneca (Seneca 1987, 70.6). So soll man sich beispielsweise nicht über das Unvermeidliche beklagen, sondern vielmehr sein Leben so führen, dass man es jederzeit bereitwillig verlassen kann. Und man soll sich darüber freuen, dass einem die Option, sich selbst zu töten, immer einen Ausweg aus potenziell schmachvollen Lebenslagen bietet. Attraktiv ist die stoische Einstellung, weil sie dem Menschen angesichts der Schrecken des Todes seine Würde erhalten möchte. Sie sagt allerdings noch nichts darüber aus, ob und unter welchen Umständen der Tod überhaupt etwas Schreckliches ist.

Die epikureische Antwort: Eine Antwort darauf findet sich in einer zweiten, der epikureischen Tradition. Epikur lehrte eine Lebensführung glücklicher Enthaltensamkeit, bei der es nicht so sehr auf den aktiven Lustgewinn ankam, sondern vor allem auf die Vermeidung von Sorge und Not. Wenn nun aber der Tod ein Übel ist, dann – so scheint es – gibt es für

Menschen einen unvermeidlichen Grund zur Sorge; also war es für Epikur sehr wichtig zu zeigen, dass der Tod kein Übel ist. Das berühmte Argument, mit dem er dies demonstrieren wollte, lautet: Man brauche den Tod nicht zu fürchten, weil er kein Übel sei, sondern vielmehr ein ›Nichts‹, denn, so Epikur, »so lange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr« (Epikur 1973, 41). Es gibt keinen Zeitpunkt, in dem uns das Übel des Todes ereilen könnte, folglich ist er für uns kein Übel. Auch wenn der Tod eines Menschen zweifellos schlimm für die Hinterbliebenen sein kann, für den Gestorbenen selbst ist er zu keinem Zeitpunkt schlimm. Deshalb gibt es auch keinen Grund, den eigenen Tod zu fürchten.

Das Argument Epikurs ist faszinierend und beschäftigt bis heute die philosophische Kreativität (Nagel 2008). Es ist zudem im Laufe der Zeit durch zwei weitere Überlegungen ergänzt worden, die ebenfalls darauf hindeuten sollen, dass der Tod kein Übel ist. Die erste stammt von dem römischen Epikuräer Lukrez, der darauf hingewiesen hat, dass kaum jemand die Zeit seiner vorgeburtlichen Nichtexistenz als Verlust empfindet, weshalb es inkonsequent sei, anders über die postmortale Nichtexistenz zu urteilen.

Das zweite Argument ist komplizierter. Es geht von der Feststellung aus, dass der Tod nur dann grundsätzlich ein Übel sein könne, wenn die Alternative, nämlich gar nicht zu sterben, kein Übel wäre. Tatsächlich aber, so die Überlegung, sei es eine fürchterliche Vorstellung, unsterblich zu sein. Das Sujet der Schrecken der Unsterblichkeit ist literarisch wiederholt verarbeitet worden, angefangen von der mittelalterlichen Sage vom Ewigen Juden bis hin beispielsweise zu Erzählungen von Jorge Luis Borges und Simone de Beauvoir. In den Fokus der modernen Philosophie ist es durch einen Aufsatz von Bernard Williams geraten (Williams 1978), an den sich eine bis heute andauernde Debatte angeschlossen hat. Stets liegt die Pointe der Überlegungen darin, dass ein Leben ohne absehbares Ende zu unendlicher Beliebigkeit, Bindungslosigkeit und Langeweile führen müsste (selbst wenn man außer Betracht lässt, dass – worauf Jonathan Swift in *Gullivers Reisen* aufmerksam gemacht hat – Unsterblichkeit noch nicht bedeuten muss, dass man aufhört zu altern).

Das Übel des Todes: Bei aller Genialität der Argumente, die zeigen sollen, dass der Tod kein Übel ist, sind sie am Ende nur von zweifelhaftem Erfolg. Es gibt eben auch gute Gründe, die dafür sprechen, im Tod ein Übel zu sehen. Ein erster, häufig übersehe-

ner Grund findet sich in den Konsequenzen für die Bewertung von Tötungshandlungen. Wenn der Tod kein Übel ist, dann kann man jemandem, der einen anderen Menschen tötet, schwerlich vorwerfen, seinem Opfer geschadet zu haben. Damit aber entfällt eine wichtige und intuitiv höchst plausible Basis des Tötungsverbots.

Der zweite, viel prominentere Grund für die Annahme, dass der Tod ein Übel ist, liegt in der Feststellung, dass er seinen Opfern etwas raubt, nämlich das Leben, das sie gelebt hätten, wenn sie nicht gestorben wären. Auch wenn die Toten, weil sie tot sind, diesen Verlust nicht mehr miterleben, ändere dies nichts daran, dass es ein Verlust ist. (Ein Diebstahl bleibt ein Diebstahl, selbst wenn der Bestohlene das Diebesgut nie vermisst.) So einleuchtend dieses Argument zunächst ist, wirft es allerdings beim näheren Hinsehen die Frage auf, ob trotzdem *jeder* Tod ein Übel ist oder ob dies davon abhängt, wie das weitere Leben vermutlich ausgesehen hätte (so dass unter Umständen der Tod auch ein Segen sein könnte).

Schließlich gibt es noch einen dritten Grund, den Tod für ein Übel zu halten, der sozusagen die Kehrseite des Unsterblichkeit-Arguments darstellt. Es ist charakteristisch für das menschliche Leben, sich an zukunftsgerichteten Plänen und Projekten zu orientieren. Der Tod setzt aber allen menschlichen Ambitionen ein Ende. Also fragt es sich, ob nicht all das, wonach jemand gestrebt, worum er sich bemüht hat, zumindest aus seiner eigenen Perspektive witzlos ist, wenn er doch weiß, dass es ihn eines Tages nicht mehr geben wird. Wenn der Tod aber alles menschliche Bemühen unbarmherzig zunichtemacht, dann scheint er geradezu das ultimative Übel zu sein.

Das dritte Argument stellt einen Zusammenhang her, der in der Debatte um den Tod immer wieder aufscheint: zwischen der Sterblichkeit und dem Sinn des menschlichen Lebens (s. Kap. V.8). Dem Unsterblichkeits-Argument zufolge ist es gerade die Sterblichkeit, die es uns erlaubt, unser Leben mit Sinn zu füllen. Das letzte Argument konstatiert hingegen einen unauflösbaren Widerspruch zwischen einem sterblichen und einem sinnvollen Leben (Fehige/Meggle 2000, Abschnitt X). Es bildet damit beispielsweise einen Ausgangspunkt für das, was Albert Camus das ›absurde Denken‹ genannt hat, eine philosophische Haltung, die sich darüber im Klaren ist, dass die eigene Sterblichkeit allen Ambitionen Hohn spricht, ohne sich dadurch von einem ambitionierten Leben abhalten zu lassen (Camus 2000, 29).

Das Rätsel des eigenen Todes

Die Fragen, ob der Tod ein Übel ist oder nicht und welche Haltung man ihm gegenüber am besten einnehmen sollte, erschöpfen aber noch nicht das philosophische Interesse am eigenen Tod. Man findet darüber hinaus immer wieder Feststellungen wie die, dass man sich *nicht vorstellen könne*, wie es sei zu sterben, die darauf hindeuten, dass uns der eigene Tod unter Umständen auch vor ein epistemisches Rätsel stellt. Das Problem mit diesem Verdacht besteht allerdings darin, dieses Rätsel überhaupt erst in Worte zu fassen.

Jedenfalls kann damit nicht gemeint sein, dass man nicht weiß, was mit einem geschehen wird, wenn man eines Tages stirbt, oder wie man aussehen wird, wenn man gestorben ist; denn beides ist zwar noch nicht sicher prognostizierbar, birgt aber sicher keine Geheimnisse. Es kann damit auch nicht gemeint sein, dass man nicht wissen könne, wie es sein wird, gestorben zu sein, denn (gegeben dass es keine postmortale Fortexistenz gibt) es wird gar nicht irgendwie sein, gestorben zu sein, so wenig es irgendwie war, noch nicht geboren zu sein. Schließlich kann damit aber auch nicht gemeint sein, dass man nicht weiß, wie es sich anfühlen wird zu sterben, denn es gibt viele Menschen, die entsprechende Krankheitserfahrungen gemacht haben (bis hin zu Nahtod-Erlebnissen), ohne gestorben zu sein, und also wissen, wie sich Sterben anfühlen kann.

Die Schwierigkeit, das Rätselhafte am eigenen Tod in Worte zu fassen, hat die Annahme, es gäbe hier überhaupt ein Problem, in den Augen vieler Philosophen zweifelhaft gemacht. Ludwig Wittgenstein hat nicht zuletzt mit Bezug auf den Tod geschrieben: »Das Rätsel gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so kann sie auch beantwortet werden« (Wittgenstein 1980, 6.5).

Eine Alternative ist die Idee, doch noch einmal zur praktischen Philosophie zurückzukehren und das grundsätzliche Problem des Todes darin zu sehen, wie man die eigene Nichtexistenz in die Zukunftsvorstellungen, die unser praktisches Denken notwendigerweise begleiten, einbauen kann. Man stellt sich z. B. Fragen wie: »Was will ich tun?«, »Welche Möglichkeiten stehen mir offen?«, »Was wird aus mir werden?«, »Was geschieht mit mir, wenn dieses oder jenes passiert?« usw., und spielt also im Geiste mit den verschiedenen Wegen, die das eigene Leben gehen kann. Eine Möglichkeit, von außen gesehen, ist nun aber immer das Ende des Weges, der Tod. Die Frage ist deshalb, wie man diese Möglich-

keit von innen, d. h. für sich selbst in seine Überlegungen einbeziehen kann. Wie kann man sich eine eigene Zukunft als endlich denken, das ist das Problem. Ein Lösungsvorschlag findet sich beispielsweise bei Martin Heidegger, der den Tod als »Sein zum Ende des Seienden«, in das Leben hereingeholt und das Hindenken zum eigenen Tod, das er als »Vorlaufen« bezeichnete, zum Merkmal des eigentlichen, nicht-entfremdeten Lebensvollzugs gemacht hat (Heidegger 1979, 245 ff.). Allerdings hat schon Jean-Paul Sartre den Versuch eines solchen Vorlaufens in den Tod für illusorisch gehalten. (Er gibt dafür die schöne Illustration, dass ein sich stoisch auf den Tod vorbereitender Mensch einem Todeskandidaten gleiche, der sich alle Mühe gibt, gut gewappnet und würdevoll auf das Schafott zu steigen, um unterdessen plötzlich von einer Grippe dahingerafft zu werden (Sartre 1991, 917). Aus Sartres Sicht jedenfalls gibt es für den eigenen Tod keinen Platz im Nachdenken über die eigene Zukunft, der Tod ist für ihn immer etwas von außen Eindringendes, ein Einbruch der Faktizität, der zugleich unserer Fähigkeit, uns selbst zu entwerfen, ein Ende bereitet. Schließlich kann man auf das Rätsel aber auch so reagieren, dass man es einfach nur konstatiert, ohne zu beanspruchen, es lösen zu können, so wie schon Michel de Montaigne, der schrieb: »hier sind wir, wenn es so weit ist, Lehrlinge allesamt« (Montaigne 1998, II.6, 184).

Literatur

- Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. München ⁵1991.
 Barloewen, Constantin von: Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen. Frankfurt a. M. u. a. 2000.
 Beck Dietmar: »Ist terminale Sedierung medizinisch sinnvoll oder ersetzbar?«. In: Ethik in der Medizin 16/4 (2004), 334–41.
 Beck, Rainer: Der Tod: Ein Lesebuch von den letzten Dingen. München 1995.
 Becker, Gerhild: »Zur Erkennbarkeit des Beginns des Sterbeprozesses«. In: Bormann/Borasio 2011.
 Bormann, Franz-Josef/Borasio, Gian D. (Hg.): Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens. Berlin/New York 2011.
 Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos. Hamburg 2000.
 Choron, Jacques: Der Tod im abendländischen Denken. Stuttgart 1967.
 Condrau, Gion: Der Mensch und sein Tod: certa moriendi condicio. Zürich 1991.
 Epikur: Philosophie der Freude; eine Auswahl aus seinen Schriften. Stuttgart 1973.
 Fehige, Christoph/Meggel, Georg/Wessels Ulla: Der Sinn des Lebens. München 2000.
 Fischer, John Martin: The Metaphysics of Death. Stanford, Calif. 2000.

- Frenschkowski, Marco: »Glaube an eine Fortexistenz nach dem Tode«. In: Wittwer et al. 2010, 203–214.
- Heidegger Martin: Sein und Zeit. Tübingen ¹⁵1979.
- Iserson, Kenneth V.: Death to Dust: What Happens to Dead Bodies? Tucson, Az. ²2001.
- Kübler-Ross, Elisabeth: Interviews mit Sterbenden. München 2001.
- Macho, Thomas: Die neue Sichtbarkeit des Todes. München u. a. 2007.
- Montaigne, Michel de: Essais. Frankfurt a. M. 1998.
- Nagel, Thomas: »Der Tod«. In: Ders. (Hg.) Letzte Fragen. Hamburg 2008, 17–28.
- Roach, Mary: Die fabelhafte Welt der Leichen. München 2005.
- Rosenberg, Jay F.: Thinking Clearly about Death. Indianapolis/Cambridge ²1998.
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg 1991.
- Scherer, Georg: Das Problem des Todes in der Philosophie. Darmstadt 1979.
- Schirmacher, Frank: Die Darwin-AG: wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen. Köln 2001.
- Seneca, Lucius Annaeus: An Lucilius. Werke. Darmstadt 1987.
- Stoecker, Ralf: »Wann werde ich jemals tot sein?«. In: Dominik Groß/Julia Glahn/Brigitte Tag (Hg.): Die Leiche als Memento mori. Frankfurt a. M. 2010, 23–44.
- Student, Johann-Christoph: Das Hospiz-Buch. Freiburg i. Br. 1989.
- Williams Bernard: »Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit«. In: Ders. (Hg.): Probleme des selbst. Stuttgart 1978, 133–62.
- Wils, Jean-Pierre: Ars moriendi. Über das Sterben. Frankfurt a. M. u. a. 2007.
- Winkler, Eva C.: »Ist ein Therapieverzicht gegen den Willen des Patienten ethisch begründbar?«. In: Ethik in der Medizin 22/2 (2010), 89–102.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Eine philosophische Abhandlung. Frankfurt a. M. 1980.
- Wittwer, Héctor: Philosophie des Todes. Stuttgart 2009.
- /Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas (Hg.): Sterben und Tod: Geschichte – Theorie – Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar 2010.

Ralf Stoecker

3. Behinderung

Der Begriff der Behinderung ist komplex. Er kann in einer medizinischen Perspektive als Schädigung, also als eine dauerhafte Störung der Funktionsfähigkeit, verstanden werden; oder er kann als Einschränkung der Handlungsfähigkeit interpretiert werden, wobei in der rechtlichen Verankerung meist speziell auf die Minderung der Erwerbsfähigkeit und die eingeschränkte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben abgehoben wird.

Das Thema »Behinderung« hat innerhalb der Angewandten Ethik zu hitzigen Debatten geführt, bis hin zu körperlichen Angriffen auf die beteiligten Diskussionsteilnehmer. Wie kaum ein anderer Gegenstand hat das Thema fundamentale Kritiken an der Angewandten Ethik hervorgerufen, speziell an der Bioethik. Dies liegt zweifelsohne daran, dass Behinderung in der bioethischen Literatur über lange Jahre in erster Linie dann angesprochen wurde, wenn es um den vermeintlich zweifelhaften moralischen Status und um das gerechtfertigte Töten von Menschen mit Behinderungen ging. Erst ca. seit den 1990er Jahren ergibt sich ein sehr viel differenzierteres Bild des Begriffs der Behinderung und der Diversität der Lebensweisen und Lebensumstände von Menschen mit Behinderungen. Wie auch in anderen Bereichen, in denen sich normative Sichtweisen im Verlauf der Zeit änderten, ist dieser Lernprozess den politischen Aktionen und den öffentlichen Stellungnahmen der Betroffenen selbst zu verdanken; eine Form der kollektiven Identität hat dabei die Handlungsfähigkeit der Behindertenbewegung und der *disability studies* zweifelsohne gestärkt (Scully 2008), auch wenn es in der Zukunft wohl darum gehen wird, die Differenzen und Spezifika herauszuarbeiten. Behinderungen zeigen sich in unterschiedlichster Weise, degenerative Erkrankungen wie Multiple Sklerose oder Alzheimer sowie psychische Beeinträchtigungen, beispielsweise chronische Schmerzen oder Persönlichkeitsstörungen etc., können zur Zuschreibung einer Behinderung führen. In der Tat sind Behinderungen ein weit verbreitetes Phänomen, nach der Definition, die den sozialrechtlichen Behindertenstatus begründet, sind deutschlandweit etwa 10 % der Bevölkerung betroffen (Statistisches Bundesamt 2011).

Eingefahrene Überzeugungen werden durch die Behindertenbewegung erstens durch Angriffe auf das medizinische Verständnis von Behinderung als einem defizitären Zustand infrage gestellt. Zweitens wird die übliche Gleichsetzung von Behinderung

mit Leid angegriffen. Weiterhin sind die ethischen Implikationen verbreiteter Überzeugungen auf dem Prüfstand, speziell diejenigen, die um das Töten menschlicher Lebewesen kreisen. Schließlich geht es um die Frage der Inklusion von Menschen mit Behinderungen in konkrete Gesellschaften als auch ihre Berücksichtigung in normativen Theorien.

Medizinisches und soziales Modell

Behinderung kann sowohl als Zustand einer Person als auch als Relation zu anderen Personen oder Gegenständen interpretiert werden. Im ersten Fall wird das Behindertsein in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt. Zum Beispiel kann eine Person möglicherweise bestimmte Tätigkeiten nicht verrichten, weil sie physisch oder psychisch für sie unmöglich sind: Sie kann beispielsweise keine Treppen steigen, weil sie im Rollstuhl sitzt; oder sie kann nicht den Aufzug nehmen, weil sie dann schwere Angstzustände befürchten muss. In dieser Perspektive ist Behinderung meist definiert im Sinne einer dauerhaften pathologischen Störung, die im betroffenen Individuum lokalisiert ist.

Die zweite Interpretation des Behinderungsbegriffs stellt das ›Behindertwerden‹ in den Mittelpunkt. Hier liegt die Unfähigkeit, bestimmte Tätigkeiten zu verrichten, in einem bestimmten Verhältnis zu den äußeren Umständen begründet: Die im Rollstuhl sitzende Person kann ein Gebäude nicht betreten, weil der Zugang nur über Treppen möglich ist; die Person mit den Angstzuständen kann nicht in die oberen Stockwerke gelangen, weil es keine Treppen gibt. Hier wird deutlich, dass Menschen, selbst wo eine medizinische Schädigung vorliegt, also eine dauerhafte pathologische Störung, ihre Handlungsziele häufig erreichen können, wenn die Umstände entsprechend eingerichtet sind: wenn also das Erreichen der Ziele nicht nur über das Ausüben bestimmter Tätigkeiten – Treppen steigen, Fahrstuhl fahren – ermöglicht wird. Aus dieser Einsicht speist sich der Slogan der Behindertenbewegung: »Behindert ist man nicht, behindert wird man«. In einer extremen Version wäre Behinderung demzufolge ein ausschließlich soziales bzw. relatives Phänomen, das überhaupt nur existiert, weil es behindernde soziale Umstände gibt.

Ob Behinderungen nur dann vorliegen, wenn ihnen dauerhafte Einschränkungen der normalen Funktionsfähigkeit zugrunde liegen, ist ebenfalls strittig. Behinderung verstanden als Einschränkung

von Handlungsmöglichkeiten könnte sich aufgrund von Einschränkungen jeglicher Natur einstellen. Dieser Lesart zufolge ist Behinderung eine universelle und häufige menschliche Erfahrung. Allerdings könnten sich aus diesem Ansatz Konflikte mit der medizinischen und medizinrechtlichen Perspektive ergeben, wonach Behinderungen auf chronischen Krankheiten und pathologischen körperlichen und psychischen Veränderungen beruhen.

Die zwei genannten möglichen Perspektiven auf Behinderung – innerer Zustand oder Relation – haben zu zwei verschiedenen Modellen geführt, die als medizinisches und soziales Modell bezeichnet werden. Es liegt nahe, davon auszugehen, dass sie beide ihre Berechtigung haben und nicht konträr gegeneinander gestellt werden sollten, was lange Jahre geschehen ist. Das medizinische Modell ist insofern berechtigt, als es auf die vergleichsweise eingeschränkten Handlungsoptionen von Menschen mit Behinderungen aufgrund einer pathologischen Veränderung der normalen Funktionsfähigkeit verweist; das soziale Modell weist zu Recht darauf hin, dass Einschränkungen meist durch gesellschaftliche Umstände beeinflusst werden und dass alternative Handlungsoptionen sehr häufig möglich sind und ebenso zum Erreichen von Lebenszielen führen können. Sowohl in der akademischen Debatte (Shakespeare 2006; Kristiansen et al. 2009; Ralston/Ho 2010) als auch in der einschlägigen Klassifikation, speziell der *International Classification of Functioning, Disability and Health* der Weltgesundheitsorganisation aus dem Jahr 2001 (Hirschberg 2009), hat sich entsprechend im letzten Jahrzehnt ein sehr viel differenzierteres Bild ergeben, das es ermöglicht, Einsichten beider Modelle aufzunehmen. Ein wichtiger Streitpunkt liegt nun in der Frage, welche Einschränkungen extrinsischen Gesichtspunkten kausal zuzuordnen sind und welche sich aus der intrinsischen Verfassung von Individuen ergeben; inwiefern also, vereinfacht gesagt, die Gesellschaft die Verantwortung trägt für Handlungseinschränkungen von Menschen mit Behinderungen. Wenn beispielsweise ein Mensch mit Down Syndrom weder lesen noch schreiben kann, sind üblicherweise nicht nur eingeschränkte Befähigungen dieser Person dafür kausal verantwortlich, sondern in erster Linie mangelnde gesellschaftliche Förderung. Kann man aber sagen, dass eine Person mit Down Syndrom, die nicht studieren kann, von der Gesellschaft davon abgehalten wird, weil man sie ja noch besser fördern könnte? Diese Frage hat damit zu tun, inwiefern gesellschaftliche Normalitätsstandards und Maßstäbe der be-

rechtigten Erwartungen begründet werden können und damit ein bestimmtes Ausmaß von Behinderung intrinsischen, also pathologischen Aspekten kausal zuzuordnen wäre.

Ein wesentliches Ergebnis der Diskussion über den Behinderungsbegriff besteht darin, dass zum einen eine Behinderung durch gesellschaftlich beeinflussbare Umstände zumindest mitverursacht sein kann und entsprechend durch Änderung dieser Faktoren abgemildert bzw. sogar beseitigt werden kann. Zum anderen wird deutlich, dass wesentliche Ziele auch bei Vorliegen einer medizinischen Schädigung oft erreicht werden können. Insofern fragt sich, inwiefern die Identifikation von Behinderung mit einer Einschränkung der Lebensqualität berechtigt ist.

Einschränkung des Wohlergehens?

Ob Behinderung in jedem Fall eine Einschränkung des Wohls der betroffenen Person bedeutet, hängt davon ab, welche Art von Behinderung vorliegt, und außerdem davon, welcher Konzeption des menschlichen Wohls man anhängt. In den einschlägigen bioethischen Diskussionen wird häufig pauschal von Behinderung gesprochen (Wasserman et al. 2005); es sollte aber deutlich geworden sein, dass etwa die Frage, inwiefern die Einschränkung von Handlungsmöglichkeiten kompensiert werden kann bzw. inwiefern sie belastend wirkt, eben nicht generell beantwortet werden kann. Noch wichtiger als die Beachtung dieser Differenzen ist es aber, sich darüber Klarheit zu verschaffen, welche Interpretation des menschlichen Wohls man zugrunde legt. Hier entstehen wohl die meisten Missverständnisse in der bioethischen Debatte.

So kann Wohlergehen mit Wohlbefinden gleichgesetzt werden; in diesem Fall wird das subjektive Erleben als Kriterium des Wohls verstanden. Schmerzen und Angst beispielsweise sind Einschränkungen des Wohlbefindens. Legt man diese Interpretation zugrunde, wären einige Behinderungen nicht unbedingt als Einschränkung des Wohls zu begreifen, eben weil sie nicht als unangenehm erlebt werden. Dies führt zu absurd wirkenden Ergebnissen. Beispielsweise wäre eine Person, die an Alzheimer erkrankt ist, aber darunter subjektiv nicht leidet, eben auch nicht in ihrem Wohlergehen eingeschränkt. Würden wir aber sagen, dass diese Form der Behinderung kein Übel für diese Person darstellt?

Eine alternative Theorie des menschlichen Wohls fokussiert daher auf die objektiven Gegebenheiten

im Unterschied zum subjektiven Erleben. Wenn beispielsweise bestimmte elementare Fähigkeiten nicht oder nur eingeschränkt vorliegen, so könnte man hierin eine Einschränkung des Wohls der Person erkennen. In diesem Fall wäre es unerheblich, wie die Person eine Behinderung selbst erlebt, um zu entscheiden, dass diese schlecht für sie ist. Eine häufig genannte Fähigkeit in diesem Bereich ist Autonomie bzw. die Fähigkeit, selbständig zu leben. Da viele Behinderungen zu Abhängigkeit führen und mit einer verstärkten Vulnerabilität einhergehen, gilt Behinderung weithin als generelle Einschränkung des menschlichen Wohls. Hierbei gilt es aber zu beachten, dass jeder Mensch in einem bestimmten Ausmaß abhängig ist; es scheint keineswegs ausgemacht, dass Behinderung in jedem Fall zu höherer Abhängigkeit führt. Darüber hinaus ist zu fragen, warum eine Einschränkung der Unabhängigkeit mit einer Einschränkung des Wohls gleichgesetzt werden sollte. Die Wertigkeit von Abhängigkeit und Unabhängigkeit ist selbst strittig und sollte nicht einfach vorausgesetzt werden.

Ein weiteres potentielles Missverständnis in der bioethischen Debatte über Behinderung und Lebensqualität besteht in der Verwechslung von komparativen und nicht-komparativen bzw. absoluten Gesichtspunkten des Wohls. Man kann gegebenenfalls mit einiger Plausibilität behaupten, dass es in jedem Fall *ceteris paribus* besser ist, nicht behindert zu sein als eine Behinderung zu haben. Doch damit hat man noch nicht gezeigt, dass behindert zu sein, im absoluten Sinne schlecht für die betroffene Person ist. Weniger Fähigkeiten zu haben, bedeutet nicht, ein ungenügendes Maß an Fähigkeiten zu besitzen; weniger selbständig leben zu können, bedeutet nicht, zu wenig selbständig zu sein; medizinische Imperfektion ist kein Übel. In einem absoluten Sinne schlecht für die betroffene Person wäre eine Behinderung nur dann, wenn sie ein Minimum an absolut notwendigen Elementen des Guten für den Menschen unterschreitet. Ob ein solcher Standard begründet werden kann, ist aber strittig.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass eine medizinische Schädigung – gerade weil sie eine dauerhafte Verfassung darstellt – häufig in das Selbstbild der betroffenen Person integriert werden kann. Diese Möglichkeit der Identifikation mit einer bestimmten körperlichen oder geistigen Einschränkung stellt ebenfalls pauschale Urteile über eine vermeintlich eingeschränkte Lebensqualität durch Behinderung in Frage (Edwards 2005). Sieht man eine Behinderung als einen Aspekt der Identität, werden

Aussagen von Menschen mit Behinderungen verständlich, die ihre Behinderung – etwa Gehörlosigkeit – als eine Form der kulturellen Differenz begreifen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass eine einfache Gleichsetzung von Behinderung mit Leid nicht überzeugt. Wird eine Behinderung von der betroffenen Person selbst als eine Einschränkung des Wohls begriffen, so gibt es keinen Grund, dies zu bezweifeln. Wo aber Menschen mit Behinderungen ihre Verfassung in einem absoluten Sinne nicht negativ beurteilen, kann man diese Haltung nicht ohne Weiteres als falsch bezeichnen, indem man auf komparative Nachteile einer Behinderung verweist, die zudem meist gesellschaftlich bedingt sind.

Schwangerschaftsabbruch und Personenstatus

Die häufig diskutierte Frage, ob man Föten abtreiben darf, die in ihrem späteren Leben aufgrund einer medizinischen Schädigung behindert wären, muss unter der hier entwickelten Prämisse betrachtet werden, dass man nicht einfach das Vorliegen einer medizinischen Schädigung mit einem schlechten Leben gleichsetzen sollte. Insofern sind Argumente problematisch, wonach das Vorliegen einer solchen pathologischen Störung alleine schon hinreichend ist, um eine Abtreibung zu rechtfertigen; zumindest, wenn dabei die vermeintliche spätere Lebensqualität des Fötus im Vordergrund steht und nicht etwa generell geltendes Recht auf Abtreibung, das keine besonders gravierenden Umstände bei Vorliegen einer Behinderung sieht. Wo das Leben mit einer Behinderung pauschal als besondere Bürde gilt und sich daraus unterschiedliche Bewertungen von Schwangerschaftsabbrüchen bei gesunden und geschädigten Föten ergeben, wird der Vorwurf der Diskriminierung, also der ungerechtfertigten Ungleichbehandlung, erhoben. Es ist demnach verständlich, wenn einige Menschen mit Behinderung sich durch die leichtfertige Identifikation von medizinischer Schädigung und Leid beleidigt und angegriffen fühlen und daher die pränatale Diagnostik kritisch beäugen als ein Mittel der vermeintlichen Qualitätskontrolle, wo Lebensqualitätsurteile unangebracht sind (Parens/Asch 2000).

Schwere medizinische Schädigungen gehen mit stark eingeschränkten Fähigkeiten einher. Sollten Fähigkeiten nicht vorhanden sein, die als elementare

Voraussetzungen für das Vorliegen eines Personenstatus gesehen werden, wie beispielsweise sich seiner selbst als denkendem und handelndem Wesen bewusst zu sein, dann folgt, dass einige Menschen mit schweren geistigen Behinderungen diesen Status nicht hätten. Auch diese Konsequenz, wie sie prominent von Peter Singer gezogen wurde, hat zu Missverständnissen und heftigen Angriffen geführt. Doch der Personenbegriff ist ein moralischer und rechtlicher *terminus technicus*, der benutzt wird, um Wesen zu bezeichnen, die in gleicher Weise berücksichtigt und geachtet werden müssen (s. Kap. III.1). Wie die Grenzen gezogen werden, also welches Kriterium den Personenstatus verleiht, ist strittig, aber es muss ein begründetes Kriterium sein. Das bloße Menschsein ist nicht hinreichend, wenn gleichzeitig andere Tiere willkürlich von der moralischen Rücksichtnahme ausgeschlossen werden; dies wäre »Speziesismus« (Singer 1994). Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass in der bioethischen Diskussion über den Personenbegriff zum Teil ungenügende Kenntnis besteht über die realen Fähigkeiten von Menschen mit Behinderungen, speziell mit geistigen Behinderungen (Kittay/Carlson 2010).

Das politische Ziel der Inklusion

In den letzten Jahren wird verstärkt die Frage der Vermeidung von Exklusion und Benachteiligungen von Menschen mit Behinderung diskutiert (Silvers et al. 1998; Reinders 2000; Francis/Silvers 2000; Brownlee/Cureton 2009) und auch in Kodizes wie dem Behindertengleichstellungsgesetz oder der UN-Konvention für die Rechte behinderter Menschen rechtlich verankert. Diese Probleme stellen sich in Bezug sowohl auf die realen sozialen Verhältnisse als auch auf die theoretischen Grundlagen. Dabei öffnet sich die Debatte für Fragen der politischen Philosophie, beispielsweise inwiefern Vertragstheorien Menschen mit bestimmten Behinderungen aus dem Kreis der Vertragsteilnehmer ausschließen (Nussbaum 2006). Eine weitere Frage lautet, inwiefern Gerechtigkeit die Berücksichtigung von Differenz erfordert, wobei Behinderung als eine Lebenssituation interpretiert wird, die besondere Vorkehrungen und Ausstattungen verlangt (Eurich 2008). Ein blinder Mensch beispielsweise benötigt andere Ressourcen, um ein Studium zu absolvieren, als ein sehender.

Das Thema »Behinderung« ist innerhalb der Angewandten Ethik inzwischen zu einem weit verzweigten Gebiet angewachsen. Stand früher in erster

Linie die Frage nach dem moralischen Status im Mittelpunkt des Interesses, ergeben sich inzwischen Verbindungen zu ethischen Theorien des Wohlergehens und zu politischen Theorien der Gerechtigkeit. Die einfache Identifikation von Behinderung mit Übel und Nachteil ist inzwischen einer weitaus differenzierteren und angemesseneren Sichtweise gewichen.

Literatur

- Brownlee, Kimberley/Cureton, Adam Steven: Disability and Disadvantage. Oxford 2009.
- Edwards, Steven D.: Disability. Definitions, Value and Identity. Oxford 2005.
- Eurich, Johannes: Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und Sozialpolitische Perspektiven. Frankfurt a. M. 2008.
- Francis, Leslie/Silvers, Anita: Americans with Disabilities. Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions. New York 2000.
- Hirschberg, Marianne: Behinderung im internationalen Diskurs. Die flexible Klassifizierung der Weltgesundheitsorganisation. Frankfurt a. M. 2009.
- Kittay, Eva Feder/Carlson, Licia: Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy. Oxford 2010.
- Kristiansen, Kristjana/Vehmas, Simo/Shakespeare, Tom: Arguing about Disability. Philosophical Perspectives. London 2009.
- Nussbaum, Martha C.: Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership. Cambridge, Mass. 2006.
- Parens, Erik/Asch, Adrienne: Prenatal Testing and Disability Rights. Washington 2000.
- Reinders, Hans S.: The Future of the Disabled in Liberal Society. An Ethical Analysis. Indiana 2000.
- Ralston, D. Christopher/Ho, Justin Hubert: Philosophical Reflections on Disability. Dordrecht 2010.
- Scully, Jackie Leach: Disability Bioethics. Moral Bodies, Moral Difference. Lanham, MD 2008.
- Shakespeare, Tom: Disability Rights and Wrongs. London 2006.
- Silvers, Anita/Wasserman, David/Mahowald, Mary Briody: Disability, Difference, Discrimination. Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy. Lanham, MD 1998.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart 21994 (engl. 1993).
- Statistisches Bundesamt: Pressemeldung Nr. 187 vom 12.5.2011. In: http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Presse/pm/2011/05/PD11__187__227.psm1 (13.5.2011).
- Wasserman, David T.: Quality of Life and Human Difference. Genetic Testing, Health Care, and Disability. Cambridge 2005.

Thomas Schramme

4. Sexualität und Geschlechtlichkeit

Die Sexualethik fragt nach dem Stellenwert von Geschlechtlichkeit oder ›Sexualität‹, wie sie seit dem 19. Jh. auch heißt (von lat. *sexus*: Geschlecht), im guten menschlichen Leben. Sie versucht, erfüllte und moralisch akzeptable Formen von weniger erfüllten oder gar moralisch inakzeptablen Formen zu trennen. Im Unterschied zu Liebe, deren zentraler Stellenwert im guten menschlichen Leben unumstritten ist, hat sexuelle Lust oder Wollust in der Geschichte der Philosophie eine überwiegend ›schlechte Presse‹.

Die antike griechische Philosophie misstraute der Wollust. Man denke an Platons berühmtes Bild der menschlichen Seele als Pferdegespann mit einem weißen edlen und einem schwarzen plumpen Pferd oder an seine *scala amoris*, in der sexuelles Verlangen nur eine erste, niedrige Stufe hin auf der Leiter zur Liebe des Schönen und Guten im Allgemeinen ist. Im christlichen Mittelalter steigerte sich das Misstrauen gegenüber der Wollust in eine geradezu feindliche Haltung. Sexuelle Enthaltsamkeit wurde zu einem Ideal, und sexuelle Aktivität hatte, wo sie denn erfolgte, im Dienst der Fortpflanzung zu stehen. In der Aufklärung verglich Kant das Objekt sexueller Begierde mit einer Zitrone, die man wegwirft, wenn man den Saft aus ihr gezogen hat. Nur die Ehe könne die in sich instrumentelle Sexualität moralisch retten. Nach der Erfindung der Pille und der sexuellen Revolution in den 1960er Jahren dominiert heute eine liberale Haltung. Allerdings schließen Feministinnen, wie Andrea Dworkin und Catherine MacKinnon, an Kants Warnung vor sexueller Verdinglichung an und verurteilen die Erniedrigung der Frau in Pornographie und Prostitution (vgl. dazu Herman 2000 und Nussbaum 2002).

In der Gegenwartsphilosophie lassen sich drei Hauptströmungen unterscheiden: (1) die katholische Position, wonach Sexualität, wie im Mittelalter, der Fortpflanzung zu dienen hat, (2) die dialogische Position, wonach Sexualität die Kommunikation mit einer anderen Person in ihrer Verkörperung suchen soll, und (3) die hedonistische Position, wonach es in der Sexualität, wie bei Kant, schlicht um die eigene körperliche Befriedigung geht. Anders als Kant verlangt diese Position als Rahmen aber nicht mehr die Ehe, sondern nur noch *consenting adults*.

Sexualität nur zur Fortpflanzung (z. B. G.E.M. Anscombe und John Finnis)

Nach dieser im Christentum und im Aristotelismus verwurzelten Auffassung ist Sexualität nur dann moralisch akzeptabel, wenn sie entweder direkt um der Fortpflanzung willen erfolgt (im Gefolge von Augustinus) oder zumindest sich für diese öffnet (im Gefolge von Thomas von Aquin), d. h. ohne Einsatz von Verhütungsmitteln stattfindet. Denn Gottes Wille bzw. der Naturzweck bei Einrichtung der menschlichen Sexualität liege in der Reproduktion. Jeder andere Gebrauch der Sexualität sei wider Gott bzw. die Natur. Dies schließe neben dem Verbot kontrazeptiver Sexualität u. a. das Verbot von Homosexualität, Petting, Oralsex und Selbstbefriedigung ein. In jüngerer Zeit betont der Katholizismus neben der Fortpflanzungsfunktion aber auch die vereinigende Funktion von Sexualität als Ausdruck der Liebe in der Ehe (Finnis 1993/1994).

Heute gilt die katholische Position als philosophisch diskreditiert. Weder die Fundierung einer Sexualethik in einer Religion noch ihre Fundierung in einem teleologischen Naturverständnis überzeugt. Kommen doch in der Natur allerlei Spielarten von Sexualität vor: Viele Tiere, von Meereschnecken und Hirschen bis hin zu Schimpansen und Orang-Utans, wurden bei der Selbstbefriedigung beobachtet. Auch homosexuelles Verhalten ist im Tierreich verbreitet, und etliche Tiere, etwa Löwen und Schimpansen, haben mehr Sex als zur Fortpflanzung unbedingt nötig erscheint (vgl. Primoratz 1999, 9-20; Blackburn 2008, 54-76).

Sexualität als leiblicher Dialog (z. B. Roger Scruton, Thomas Nagel, Robert Solomon und Simon Blackburn)

Am ausführlichsten, aber auch radikalsten ausbuchstabiert findet sich die dialogische Position in Roger Scrutons Werk *Sexual Desire* (1986), welches als bedeutendstes philosophisches Werk über Sexualität der letzten Jahrzehnte gelten kann. Scruton schreibt an gegen die durch Freuds Trieblehre und den *Kinsey-Report* populäre Vorstellung, Sexualität sei wie Hunger etwas Animalisches und reduziere das Objekt auf ein Instrument der eigenen Befriedigung. Für Scruton ist unsere Sexualität dagegen etwas durch und durch Menschliches. Sie ist intentional und interpersonal.

Menschliche Sexualität ist *intentional* auf die verkörperte Person des anderen gerichtet. Sie wolle in

einen leiblichen Dialog mit einem bestimmten anderen treten. Sie suche ihn in seinen unwillkürlichen Gesten, dem Lächeln, dem Erröten, dem Weichwerden der Vagina, dem Hartwerden des Penis. Die unwillkürliche Sprache unseres Körpers offenbare unsere Person. Dabei sei das Gesicht ausdrucksstärker als die Sexualorgane. Daher bestehe die hohe Kunst der Erotik darin, immer wieder zum Gesicht zurückzukehren.

Der Dialog der Körper als Dialog der Personen ist für Scruton das Ziel der Sexualität und nicht der Orgasmus. In der Sexualität gehe es um die gegenseitige Erkundung und Offenbarung, die gegenseitige Verkörperung und Heimführung in den Körper. Der Orgasmus sei eher ein »offshoot«, eine »interruption of congress, from which the subject must recover« (Scruton 1986, 91), ähnlich dem Explodieren im Ärger, das ja auch nicht das Ziel des Ärgers ist.

Wäre menschliche Sexualität wie Hunger, und drehte sie sich vor allem um die Befriedigung der eigenen Wollust, dann wäre das Drama, das Sexualität für uns darstellt, nicht verständlich. Fick-Maschinen und Selbstbefriedigung täten es auch (»Thus Wilde's ironic recommendation: »cleaner, more efficient, and you meet a better sort of person.«« Scruton 1986, 17).

In menschlicher Sexualität sucht man nach Scruton die *interpersonale* Begegnung mit dem seinerseits einen selbst begehrenden anderen. Sexuelle Erregung sei eine Antwort auf den Gedanken, dass der andere »alert to me« ist. Man öffne sich dem Blick des anderen und setze sich einer intimen Beurteilung durch ihn aus. Die Erektion des männlichen Gliedes sei daher treffend als »a blushing of the penis« (Scruton 1986, 66) beschrieben worden. Nur der Mensch, nicht das Tier, könne aus Scham erröten. Noch erröten zu können, sei ein Zeichen menschlicher sexueller Integrität.

Die eigene Perspektive auf den anderen in seiner Verkörperung und der eigene Genuss daran treffe also auf die Perspektive des anderen auf einen selbst und seinen Genuss daran. Das Hin und Her der Perspektiven und Genüsse: das »me feeling you feeling me feeling you ...«, schaukele sich, wie Thomas Nagel es in seinem wichtigen Aufsatz zu sexueller Perversion (2000) vorgeführt hat, kumulativ auf. Scruton sieht darin einen weiteren Beleg für den Unterschied zwischen sexuellem Begehren und Hunger. Der Heißhunger nehme nach den ersten Bissen ab, die sexuelle Erregung nach den ersten Berührungen zu.

Natürlich weiß Scruton, dass nicht alle von Menschen praktizierte Sexualität seiner anspruchsvollen intentionalen und interpersonalen Beschreibung ge-

nügt. Intentionale und interpersonale Sexualität betrachtet er als eine Norm, die angibt, was die Menschen gemäß ihres Wesens tun sollten. Was dieser Norm nicht genügt, sei als menschliche Sexualität mangelhaft oder gar pervers, bestialisch, obszön. Als pervers gilt Scruton die Sodomie, die Nekrophilie, die Pädophilie, der Sado-Masochismus sowie die meisten Formen der Selbstbefriedigung, der Prostitution und des Fetischismus. Als »nur« mangelhaft bestimmt er die Homosexualität (sie stelle sich nicht dem Mysterium des anderen Geschlechtes), den Don-Juanismus (sein sexuelles Begehren sei zu launisch) und den Titianismus (er überfrachte Sexualität mit Erlösungserwartungen). Es ist die Verweigerung der eingehenden Auseinandersetzung mit der anderen Person, der Solipsismus, der für Scruton das Grundübel aller verfehlten Formen menschlicher Sexualität darstellt. Die in unseren liberalen Zeiten so beliebte Konstruktion der freien Zustimmung, des Vertrages unter *consenting adults* kann Scruton zufolge unsere verfehlte solipsistische Sexualität nicht retten. Was falsch ist, werde durch freie Zustimmung nicht richtig. Und auch mit einem Konstruktivismus oder Historismus à la Foucault kann Scruton nicht viel anfangen: »if bourgeois society is the answer to Plato, vive la bourgeoisie!« (Scruton 1986, 363).

Sexualität unterscheidet Scruton von Liebe, aber Sexualität ist für ihn, wenn alles gut geht, der Anfang von Liebe und ein wichtiger Teil derselben. Liebende interessieren sich nicht nur für den anderen in seiner Verkörperung, sondern in seinem ganzen Wesen. Liebe versteht Scruton in Anlehnung an Aristoteles' Charakterfreundschaft als gemeinsames Verfolgen von Werten. Liebende bauen ein gemeinsames Selbst im Zeichen geteilter Werte. Die dafür notwendige Institution sei die Ehe, die mehr sei als nur ein Vertrag.

Schwächere Versionen der dialogischen Position beschränken sich auf interpersonale Intentionalität und lassen die Liebe und die Ehe aus dem Spiel. Robert Solomon (2000) spricht von einer Sprache der Sexualität mit eigener Grammatik und Semantik. Auch Solomon greift die »Fetischisierung des Orgasmus« an. Simon Blackburn (2008) vergleicht menschliche Sexualität statt mit einem Gespräch lieber mit gemeinsamem Musizieren, da so das Unwillkürliche stärker zur Geltung käme. Es gehe in der Sexualität wie in der Musik um das ganze Spiel, inklusive seiner sinnlichen Freuden, und nicht nur um den großen Schlussakkord. In der Sexualität strebten die Beteiligten eine »Hobbes'sche Einheit« an, die als Miteinander verschiedener Personen und nicht als Verschmelzung zu denken sei.

Die Zuwendung zu einem bestimmten anderen in der sexuellen Begegnung unterscheiden die moderaten Varianten des dialogischen Ansatzes deutlicher als Scruton von der für Liebe charakteristischen Unersetzbarkeit des Geliebten. Sexuelle Zuwendung sei in dieser Hinsicht wie ästhetische Betrachtung. In der ästhetischen Betrachtung behandelten wir ein Kunstwerk als besonders und einmalig. Dennoch schauten wir uns in einem Museum nach dem einen Gemälde oft auch noch andere an. Sexueller Begierde käme nicht die Exklusivität zu, wie sie für Liebe charakteristisch sei (Nussbaum 1986).

Sexualität um der eigenen Lust willen (Alan Goldman und Igor Primoratz)

Nach dieser dritten Ansicht zielt sexuelles Begehren wesentlich auf die körperliche Befriedigung, die der Kontakt mit dem Körper oder der verkörperten Person eines anderen bringt (Goldman 2000), bzw. auf eine bestimmte Art von Lust, die man v. a. in den Sexualorganen empfindet (Primoratz 1999). Letztere Reformulierung der Goldmanschen Position erlaubt auch ein Verständnis von Selbstbefriedigung als nicht-devianter Form der Sexualität. Die *Plain-Sex*-Position bestreitet zwar in der Regel nicht, dass es höhere Formen der Sexualität gibt als die sinnlich orientierte. Aber sie zeichnet die hedonistische Sexualität als eine in sich bereits gute Form der Sexualität aus. Wie Primoratz es ausdrückt, ist der folgende Schluss kein gültiger Schluss: »A is much better than B. Therefore B is no good at all« (Primoratz 1999, 32, vgl. auch Goldman 2000, 69f.). Aus der üblichen Liste sexueller Perversionen: Selbstbefriedigung, Homosexualität, Fetischismus, Voyeurismus, Sodomie, Sadismus, Masochismus, Pädophilie, Nekrophilie, Pornographie, Prostitution und Vergewaltigung, verwirft die *Plain-Sex*-Position in der Regel nur die unmoralischen Praktiken, in denen Personen zu ernstem Schaden kommen, wie Pädophilie, Nekrophilie, Vergewaltigung und eventuell Sadismus und Masochismus. Einen exemplarischen Einblick in die Debatte über sexuelle Perversionen gibt der jahrtausendealte Streit um die Prostitution.

Prostitution: Pro und Contra

Es gibt viele Argumente gegen Prostitution und wenige dafür (dagegen z.B. Anderson 1993 und Scruton 1986, dafür z.B. Primoratz 1999 und Nussbaum

1999). Gegen Prostitution wird sechserlei vorgebracht:

(1) Käufliche Sexualität sei *degradierte* Sexualität. Dagegen spricht allerdings, dass käufliche Sexualität nicht per se undialogisch oder unpersönlich ist, man denke an das antike Hetärentum oder zeitgenössische erotische Freundschaftspraxen. Außerdem ist minderwertige Sexualität, so es sich bei käuflicher Sexualität um eine solche handelt, nicht gleich als degradiert abzulehnen.

(2) Die Zulassung käuflicher degradierter Sexualität gefährde über einen *Dominoeffekt* »unsere« gute Sexualität. Der Staat habe unsere Sexualität vor dieser Pervertierung zu schützen. Aber wissen mündige Bürger wirklich nicht selbst zu wählen? Dass etwa am Bahnhofskiosk neben Marcel Proust auch Schundliteratur verkauft wird, gefährdet unsere Wertschätzung für Proust doch nicht.

(3) Die Prostituierte verkaufe mit ihrem Körper ihr Selbst. Was dem Körper angetan werde, werde dem Selbst angetan. Das Selbst sei im Körper »inkarniert«, es verfüge nicht über den Körper als seinen Besitz, es steuere den Körper nicht wie ein Kapitän sein Schiff. Wer den Körper als Ware verkaufe oder kaufe, vergehe sich am eigenen Selbst oder am Selbst des anderen. Scruton illustriert diesen Punkt über einen Vergleich der »hardened kind of subjectivity« von Manets boulevardienne *Olympia*, einer Prostituierten, mit der weichen Subjektivität von Titians *Venus von Urbino*, »the body neither on offer nor withheld, but simply at ease in its freedom, a person revealed in her flesh« (Scruton 2009, 154f.). Einen solchen Verlust an Selbstheit oder *Autonomie* dürfe kein Staat zulassen. Aber »verkauft« nicht so gesehen so mancher Arbeitsvertrag mit dem Körper das Selbst? Auch Schauspielerinnen, Trainerinnen oder Therapeutinnen setzen ihren Körper als Instrument ein und gewinnen durch Professionalität den für ihre Autonomie nötigen Abstand.

(4) Prostitution sei Ausdruck von und perpetuiere zugleich die *Unterdrückung der Frau durch den Mann*. Im Namen der Geschlechtergerechtigkeit müsse der Staat Prostitution unterbinden. Aber ist es nicht ein Moment der Mündigkeit der Frau, über ihre Sexualität frei verfügen zu können? Die geschlechtergerechte Gesellschaft muss kommen. Doch dahin führen nicht Protektionismus und Einschränkung der Frau, sondern Chancengleichheit für Frauen und ein ökonomisch und sozial gerechter Umgang mit der Arbeit, inklusive der Sexualarbeit, von Frauen.

(5) Prostitution sei allein schon aufgrund des zu hohen *Gesundheits- und Gewaltrisikos* zu verbieten.

Aber helfen dem Legalisierung und die Schaffung humaner Arbeitsbedingungen nicht ab?

(6) Niemand gehe freiwillig in die Prostitution. Jeder Vertrag zwischen Freier und Prostituierten sei allein schon aufgrund dieses *Zwangscharakters* null und nichtig. Aber auch hier scheinen Legalisierung und die ökonomische Unterstützung der sich prostituierenden Frauen oder Männer eine Abhilfe.

Für Prostitution spricht die Steigerung der Freiheit und Lebensqualität durch sexuelle Professionalität (s. Kap. VII.5).

Literatur

- Anderson, Elizabeth: Value in Ethics and Economics. Cambridge 1993, Kap. 7 und 8.
- Anscombe, G.E.M.: »Contraception and Chastity«. In: The Human World 2 (1972), 9–30.
- Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter (Hg.): Philosophie und Sex. München 2000.
- Blackburn, Simon: Wollust. Die schönste Todsünde. Berlin 2008 (engl. 2004).
- Finnis, John: Law, Morality, and »Sexual Orientation«. In: Notre Dame Law Review 69 (1993/1994), 1049–1076.
- Goldman, Alan: Reiner Sex. In: Balzer/Rippe 2000, 61–90 (engl. 1977).
- Nagel, Thomas: »Sexuelle Perversion«. In: Balzer/Rippe 2000, 25–45 (engl. 1969).
- Herman, Barbara: »Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassung von Sexualität und Ehe nachzudenken?«. In: Dieter Thomä (Hg.): Analytische Philosophie der Liebe. Paderborn 2000, 107–134 (engl. 1993).
- Nussbaum, Martha: »Sex in the Head. Review of Roger Scruton »Sexual Desire««. In: The New York Review 18. Dez. 1986), 49–52.
- : »Mit Gründen oder aus Vorurteil. Käufliche Körper«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47, 6 (1999), 937–966 (engl. 1998).
- : »Verdinglichung«. In: Dies.: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Leipzig 2002, 90–162 (engl. 1995).
- Primoratz, Igor: Ethics and Sex. London 1999.
- Scruton, Roger: Sexual Desire. New York 1986.
- : Beauty. Oxford 2009.
- Soble, Alan (Hg.): The Philosophy of Sex. Lanham 2002.
- Solomon, Robert: »Sexuelle Paradigmen«. In: Balzer/Rippe 2000, 46–60 (engl. 1974).

Angelika Krebs

5. Liebe und Freundschaft

Liebe und Freundschaft sind wichtige Dimensionen des guten menschlichen Lebens. Aber was Freundschaft und Liebe genau ausmacht und warum sie eine solche Bedeutung für das gelungene menschliche Leben haben, ist letztlich nicht klar. Die Behauptung des zentralen anthropologischen Stellenwertes bezieht sich dabei nur auf Liebe und Freundschaft als Zuwendung zu einem bestimmten anderen Menschen und nicht auf die Liebe zur Natur, zur Heimat, zur Musik, zur Gerechtigkeit, zum Nächsten, zu Gott, zu den eigenen Eltern, Kindern und Geschwistern oder zu sich selbst. Wohl haben auch diese Formen der Liebe ihren Wert (vgl. Lewis 1960 und White 2001), aber er variiert zu sehr von einem Menschen zum anderen. Persönliche Liebe und Freundschaft dagegen gehören zu einem jeden guten menschlichen Leben.

Ein erstes, noch allgemeines Verständnis persönlicher Liebe, das ›Freundschaft‹ als Unterkategorie mit umfasst, lautet: Wenn wir einen anderen Menschen lieben, dann *teilen* wir unser empfindendes und tätiges Leben mit ihm in seiner *Besonderheit*. Wir teilen Freud' und Leid und wir verfolgen zusammen Projekte: eine große Reise, den Garten, die Musik, Kinder. Das Teilen des Lebens steht in der Liebe nicht im Dienste anderer Güter wie der eigenen Lust oder Charakterentwicklung zum Beispiel, sondern ist ein Gut um seiner selbst willen. Liebe gehört intrinsisch zu einem guten menschlichen Leben (zu den instrumentellen Gütern der Liebe vgl. u. a. Telfer 1990).

Eine Beziehung, in der die Partner einander nur benutzen, und sei es in aller moralisch gebotenen Fairness und Freundlichkeit, verdient so wenig den Titel ›Liebe‹ wie eine Beziehung, in welcher die Partner einander nur als austauschbare Platzhalter attraktiver Eigenschaften, der Schönheit, Klugheit oder Wärme etwa, betrachten. Liebe ist nur da gegeben, wo die Partner ihren Egoismus zumindest ein Stück weit überwinden und sich dem anderen auch in seiner Partikularität zuwenden.

Es gibt verschiedene Weisen, die für Liebe konstitutive Überwindung des Egoismus, das für Liebe konstitutive Teilen des Lebens zu verstehen. Drei Hauptverständnisse lassen sich unterscheiden. Wir begegnen diesen drei Liebesmodellen bereits am Anfang der Philosophie in der Griechischen Antike bei Platon und Aristoteles. Aber wir begegnen ihnen auch heute noch in der angelsächsisch dominierten *Philosophy of Love*.

Das erste Liebesmodell versteht Liebe als *Verschmelzung* der Liebenden zu einer Einheit. Im zweiten Modell wird Liebe als *selbstlose Sorge* für den anderen vorgestellt. Das dritte Modell begreift Liebe als personale Gemeinschaft oder *Dialog*.

Im Folgenden werden die drei Liebesmodelle in je einer klassischen und modernen Ausprägung vorgeführt, um daraufhin die Frage nach dem besten Verständnis von Liebe aufzuwerfen, zu präzisieren und schließlich zu beantworten (ausführlicher zur Geschichte der Philosophie der Liebe vgl. Schmitz 1993 und Singer 1966/1984/1987).

Liebe als Verschmelzung

Im Dialog *Das Gastmahl* lässt Platon sieben Redner ihr Lob auf *eros* singen. Der Dramatiker Aristophanes entwirft dort in seiner Rede den Mythos der Kugelmenschen, nach dem die Menschen ursprünglich Kugelwesen waren, von Zeus ob ihres Übermutes aber in zwei Hälften zerschnitten wurden und seitdem auf der Suche nach der verlorenen Hälfte sind.

Der Kugelmenschenmythos denkt die für Liebe konstitutive Überwindung des Egoismus als Einswerdung mit dem anderen. Der andere wird ein wesentlicher Teil des eigenen Selbst. Und was ein wesentlicher Teil des eigenen Selbst ist, das instrumentalisiert man nicht. Der andere interessiert im Kugelmenschenmythos in seiner Partikularität als die verlorene, ergänzende, passende Hälfte, er interessiert nicht, jedenfalls nicht vorrangig, als austauschbarer Träger guter Eigenschaften. Nimmt man den Kugelmenschenmythos wörtlich, dann gibt es sogar nur einen einzigen vorbestimmten anderen, der als die verlorene Hälfte zu einem passt.

Eine zeitgenössische Variante des Verschmelzungsmodells der Liebe finden wir bei Robert Solomon (1988). Die Besonderheit des Geliebten versteht Solomon anders als Platons Aristophanes nicht ontologisch, sondern historisch-produktiv. Danach gibt es nicht den einen vorbestimmten anderen, der zu einem als die andere Hälfte passt und vielleicht in ›Liebe auf den ersten Blick‹ erkannt wird. Vielmehr erschaffen Liebende allererst die Unersetzbarkeit des Geliebten durch die Geschichte ihres Ringens um Einswerdung. Das ›Ich liebe Dich‹ einer beginnenden Liebe ist nach Solomon kein deskriptiver Sprechakt, es bildet kein gegebenes Einheitsgefühl ab, sondern ist performativ, eine Bereitschaftserklärung und Einladung zu einem Prozess der gemeinsamen Erarbeitung einer Einheit. Selbstverständlich

lade man nicht jeden x-beliebigen zu einem solchen Prozess ein, eine gewisse Wertschätzung und Kompatibilität müsse schon vorab gegeben sein.

Die in der Liebe ersehnte Vereinigung will Solomon weder nur körperlich noch bloß metaphorisch verstanden wissen. Er denkt vielmehr an einen realen psychologischen Mechanismus: In der Liebe teile man – anders als in der Freundschaft – nicht nur bestimmte Tätigkeiten, Wahrnehmungen und Empfindungen, sondern auch ein Selbst, eine Sicht auf die Welt. Man definiere dieses Selbst wechselseitig und besitze es gemeinsam. Typisch für Liebende sei, dass sie nicht mehr sagen können, wo der eine aufhört und der andere anfängt. Alles Fleisch und Begehren sei geteilt. Die Interessen des einen seien die Interessen des anderen.

Die Sehnsucht nach einer solch nahtlosen Einheit in der Liebe sieht Solomon allerdings in Spannung mit unserem Bedürfnis nach Autonomie, nach der eigenen wie nach der des anderen. Er spricht daher im Anschluss an Hegels Herr-Knecht-Dialektik und Sartres Kampf der Blicke von einem ›Paradox der Liebe‹. Unsere Sehnsucht, endlich wieder ganz zu sein, sei letztlich nicht stillbar. Insofern gehe Liebe notwendig mit Verzweiflung einher.

Liebe als selbstlose Sorge (*care*)

Aristoteles fasst Liebe und Freundschaft am Anfang des achten Buches seiner *Nikomachischen Ethik* als ein wechselseitiges, offenbartes Wohlwollen und Wohltun um des anderen willen (bzw. bei Trennung als die entsprechende Einstellung dazu).

In der höchsten Form von Freundschaft und Liebe geht es nach Aristoteles um das Gesamt der Tugenden, den Charakter des anderen. Die Erfassung des Wesens eines anderen brauche allerdings Zeit, Erprobung und Gewöhnung. Man muss, wie er sagt, erst das sprichwörtliche Salz miteinander gegessen haben. Die Qualität des Charakters eines Menschen bemisst Aristoteles an einem für alle Menschen verbindlichen Tugendkatalog. Der gute Mensch hat mutig, gerecht, großzügig etc. zu sein. Da die aristotelische Charakterbeziehung auf einen für alle Menschen verbindlichen Tugendkatalog gerichtet ist, verfehlt Aristoteles, trotz seiner Betonung der historischen Dimension, das für Liebe im modernen Sinn konstitutive Moment der Besonderheit und Unersetzbarkeit des anderen.

Das altruistische Teilen des Lebens verbindet Aristoteles, was für das Modell untypisch ist, mit un-

verborgener Gegenseitigkeit. In der christlichen *agapé* spielt die Gegenseitigkeit denn auch keine konstitutive Rolle. Im Unterschied zur aristotelischen Konzeption betont die christliche *agapé* bei der ›Begründung‹ von Liebe auch nicht die Hochachtung für die Tugenden des anderen, sondern versteht menschliche Liebe im Zeichen göttlicher Liebe als unbedingt, als Geschenk des einen sündigen Menschen an den anderen.

Ein prominenter gegenwärtiger Vertreter des Sorge- (oder besser englisch: *care*-) Modells ist Harry Frankfurt (2004). Dass Liebe *care* ist oder zumindest beinhaltet, ist *mainstream* in der zeitgenössischen Philosophie der Liebe. Wer liebt, nimmt nach Frankfurt das Objekt seiner Liebe für wichtig, es liegt ihm an ihm, er verschreibt sich ihm. Der Sinn seines Lebens, sein Glück ist mit der Existenz und dem Gedeihen des geliebten Objektes verbunden. Er ist im Liebesobjekt ›investiert‹: Was im Interesse des Objektes ist, ist in seinem eigenen Interesse. Liebe ist interesselose Hingabe.

Die ›Opfer‹, die der Liebende für das Liebesobjekt bringt, seien somit, im Gegensatz zu den Opfern im Namen der Moral, gar keine richtigen Opfer, sondern Teil seiner Selbstverwirklichung. Paradigma der Liebe bei Frankfurt ist die selbstlose Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Romantische oder partnerschaftliche Liebe ist ihm dafür zu unrein, da sie mit starken Emotionen und Eigennutz durchsetzt sei.

Ein Leben ohne Liebe ist für Frankfurt ein leeres, langweiliges Leben, und ein Leben, in dem man nur halbherzig, hin und her gerissen zwischen verschiedenen Liebesobjekten, liebt, ist ein fragmentiertes Leben. Wer ganzherzig liebt, liebt und lebt richtig.

Auch was die Frage der ›Begründung‹ der Liebe angeht, hält Frankfurt es nicht mit Aristoteles, sondern eher mit der christlichen *agapé*. Frankfurt verurteilt den ›Panrationalismus‹, der uns auch noch nach Gründen für die Liebe suchen lässt. Das Liebesobjekt sei besonders, weil man es liebt, und nicht umgekehrt. Liebe erzeuge Werte. Man meine in der Liebe ›starr‹ (wie in Saul Kripkes Begriff des *rigid designators*) dieses konkrete Individuum, das man umsorgt, und keine Kombination von guten Eigenschaften, die, zumindest theoretisch, immer auch jemand anders genauso oder besser aufweisen könnte. Liebe ist bei Frankfurt *bestowal* und nicht *appraisal*.

Liebe als Dialog

In der Darstellung des aristotelischen Ansatzes im letzten Abschnitt ist ein Element seiner Begriffsbestimmung unberücksichtigt geblieben, das zwar nicht in der Eingangsdefinition, aber doch im weiteren Textverlauf von großer Bedeutung ist. Das ist das Element des Miteinanders, der Gemeinschaft. Aristoteles geht sogar so weit, Menschen, die einander nur gern haben und unterstützen, aber nicht miteinander leben, als »eher einander wohlgesinnt« denn als »befreundet« zu bezeichnen. Nichts charakterisiere Freundschaft und Liebe so sehr wie das Zusammenleben.

In einer Gemeinschaft instrumentalisiert man den anderen nicht, sondern betrachtet ihn als jemanden, der zusammen mit einem selbst zu dem jeweiligen gemeinschaftlichen Zweck beiträgt. Man betrachtet ihn als Partner, als Mitspieler im Team.

Es eröffnet sich damit eine dritte Möglichkeit, die für Liebe konstitutive Überwindung des Egoismus zu denken: nicht als Einswerdung, nicht als Füreinander, sondern als Miteinander; nicht als Fusion, nicht als Altruismus, sondern als Kommunismus.

Liest man Aristoteles so, was freilich nicht üblich ist, dann ist sein Beharren auf den Elementen der Wechselseitigkeit und der Unverborgenheit der Wechselseitigkeit sehr sinnvoll. Denn damit zwei etwas miteinander tun, müssen beide dazu beitragen, und dies muss beiden auch bewusst sein.

In der Gegenwartsphilosophie kommt Roger Scruton (1986) einer Ausarbeitung des Gemeinschaftsmodells der Liebe bereits recht nahe. Scrutons Werk *Sexual Desire* ist zwar, wie der Titel anzeigt, in erster Linie der Sexualität gewidmet und nicht der Liebe. Doch ist Sexualität für ihn der Anfang von Liebe und ein wichtiger Teil derselben. Liebende interessieren sich nicht nur für den anderen in seiner Verkörperung, sondern in seinem ganzen Wesen. Liebe versteht Scruton in Anlehnung an Aristoteles' Charakterfreundschaft/-liebe als gemeinsames Verfolgen von Werten, also kommunistisch. Liebende bauen ein gemeinsames Selbst im Zeichen geteilter Werte.

Mit der Idee des *mutual self-building* gerät Scruton in die Nähe des Verschmelzungsmodells von Solomon. Der entscheidende Unterschied ist jedoch, dass Scrutons dialogisches Konzept kein Paradox der Liebe, keine notwendige Verzweiflung kennt. Vielmehr ist der Dialog, die Kooperation der Liebenden als zweier verschiedener Personen bei ihm Selbstzweck.

Das Phänomen des Miteinanders, ob nun in der Liebe, im Klaviertrio, im Fußballclub oder in der eigenen Kultur, ist derzeit Gegenstand einer ausgedehnten Debatte in der analytischen Philosophie. Wesentliche Beiträge zu dieser *Joint Action-* oder *We-Intentionality-*Debatte stammen von John Searle, Margaret Gilbert, Michael Bratman, Phillip Pettit und, im deutschen Sprachraum, von Ulrich Baltzer (vgl. zur Übersicht Schmid/Schweikard 2009). Wenn zwei miteinander handeln, z. B. einen Walzer miteinander tanzen, dann stimmt jeder Partner seinen Handlungsbeitrag sowohl auf den Handlungsbeitrag des anderen ab, als auch auf den gemeinsam zu verwirklichenden Typ von Handeln, einen Walzer eben und keinen Foxtrott. Außerdem begreift jeder Partner den anderen spiegelbildlich als in einem eben solchen Abstimmungsprozess befangen. Dabei hängt, wie etwa Baltzer (1999) und mit ihm der sog. »holistische« Flügel der Debatte betont, der Sinn der Einzelhandlungen am Gesamthandeln. Die Einzelhandlungen können in ihrer Bedeutung nur als Beiträge zum Ganzen individuiert werden. Das unterscheidet Miteinanderhandeln von Nebeneinanderhandeln und Gegeneinanderhandeln.

Es gibt das Phänomen des Miteinanders nicht nur im Handeln, sondern auch in unserem Wahrnehmen und Fühlen. Auch in diesen vergleichsweise passiven Bereichen unseres Lebens ist ein von einem Sinn durchwirktes Abstimmen aufeinander und ein Anschließen aneinander durchaus möglich. So hat Max Scheler bereits am Anfang des letzten Jahrhunderts in seinem Werk *Wesen und Formen der Sympathie* (1913) Miteinanderfühlen von bloßem Nebeneinanderfühlen, klassischem Mitleid »an etwas« und Gefühlsansteckung bis hin zur Einfühlung unterschieden.

Miteinanderfühlen und -handeln im eigentlichen Sinne ist noch nicht Liebe. Das liebende Miteinander kennzeichnen diejenigen Philosophen und Philosophinnen, die Einsichten aus der *We-Intentionality-*Debatte für die Philosophie der Liebe fruchtbar machen möchten (Helm 2010 und Krebs 2011), durch zwei hinzukommende Momente. Das erste ist die mit Freude verbundene Selbstzweckhaftigkeit des Teilens in der Liebe (in der Liebe ist »geteiltes Leid halbes Leid, geteilte Freud' doppelt Freud'«). Das zweite Moment ist der Einbezug des Partners in seiner Individualität, in der romantischen oder partnerschaftlichen Liebe der ganzen Individualität, inklusive der Leiblichkeit, in der Freundschaft nur eines Ausschnittes. Man denke an Sportsfreundschaften oder Freundschaften unter Kollegen. Freundschaft könnte somit als partielle Form der Liebe gefasst werden.

Kritik

Zur Beantwortung der Frage, welches der drei Modelle das angemessenste ist, soll zunächst das Dialogmodell als bessere Ausarbeitung gewisser Einsichten des in vielen Punkten problematischen Verschmelzungsmodells ausgewiesen werden und dann dem *Care*-Modell vorgeworfen werden, dass es einerseits zu viel verlangt (zu viel Selbstlosigkeit) und andererseits zu wenig (zu wenig Dialog). Das dialogische Modell erscheint damit als das beste Modell der Liebe.

Gegen das Verschmelzungsmodell spricht zunächst, dass Liebende kaum so dumm sind und das Unmögliche anstreben. Eine nicht metaphorisch gemeinte Verschmelzung zweier Personen ist unmöglich. Denn auch in der Liebe bleiben wir zwei Wesen – mit einem eigenen Schmerz, einer eigenen Lust und einem eigenen Tod. Es ist auch nicht so recht ersichtlich, was am Endzustand der Einheit so wunderbar sein soll. Was tun die beiden denn dann miteinander? Nichts, so scheint es. Es herrscht Stillstand.

Das Hauptproblem mit dem Verschmelzungsmodell ist jedoch, dass es der Autonomie der Einzelperson nicht gerecht wird und Liebe regressiv, als subpersonale Gemeinschaft, als besonders intensive Form von Ansteckung begreift. Liebe ist aber eine Verbindung von zwei autonomen Personen, in der jede der beiden unvertretbar die Verantwortung für sich selbst und für das Gemeinsame trägt (s. Kap. III.2).

Mit der Verwischung oder Auflösung der Ich-Grenzen ist zudem die Gefahr der Unterdrückung und Ausbeutung der (an sich oder durch gesellschaftliche Diskriminierung) schwächeren Partei gegeben. Man denke nur daran, wie Frauen über Jahrhunderte gezwungen wurden, bei der Heirat den Namen des Mannes anzunehmen, frei nach dem Motto: »Man and woman are one, and the man is the one«. Da hilft es auch nichts, die Gleichheit der Parteien in der Liebe zu fordern, wie dies die modernen Vertreter des Verschmelzungsmodells tun. Ohne Verschiedenheit keine Gleichheit. Der Feminismus hat daher das Verschmelzungsmodell zu Recht als der Emanzipation der Frau hinderlich zurückgewiesen.

Dennoch stecken im Verschmelzungsmodell wichtige Einsichten: Dass es für Liebe zwei braucht, dass wir eine soziale Natur haben und insofern Mängelwesen sind. Und: Dass sich die perfekte Koordination mit anderen, ob in der Sexualität oder in der Musik, durchaus als Verschmelzung zu einer Einheit »anfühlt«. Genau besehen, liegt auch da jedoch »nur

ein gelungener Fall von geteiltem Handeln und Fühlen im Sinne des dialogischen Modells vor.

Was mit dem *Care*-Modell der Liebe nicht stimmt, lässt sich mit einem Wort sagen. Das *Care*-Modell erkennt die der Liebe innewohnende Reziprozität. Wer liebt, will wiedergeliebt werden. Unerwiderte Liebe ist ein Unglück. Niemand will auf Dauer heimlich aus der Ferne lieben oder aus der Nähe, aber einseitig, vom anderen nur geduldet, ohne dass von ihm etwas zurückkommt.

Das dialogische Modell wird dem Phänomen des Wiedergeliebtwerdenwollens dagegen mühelos gerecht. Liebe besteht im Miteinander, und ein Miteinander kommt nur zustande, wenn beide dazu beitragen.

In engem Zusammenhang damit eröffnet auch das *Care*-Modell, insbesondere in der Frankfurter Variante purer Selbstlosigkeit, der Unterdrückung und Ausbeutung der schwächeren Partei Tür und Tor. Das dialogische Modell schiebt dem dagegen einen Riegel vor. »Du kochst und putzt und machst alles, und ich sitz' im Sessel und finde es gut«, wie es in Helge Schneiders Song »Es gibt Reis, Baby« heißt, ist kein Fall von Miteinander. Im Dialogmodell kann sich Dominanz und Ausbeutung nicht so leicht als Liebe tarnen.

Liebe als *care* ist nicht nur zu anspruchsvoll und verlangt zu viel Selbstaufgabe. Liebe als *care* ist auch zu anspruchslos und verlangt zu wenig Dialog. Eine Liebesbeziehung, ein Füreinander, entsteht nach dem kurativen Modell schlicht durch das Zusammensetzen zweier einseitiger Lieben.

Zwischenmenschliche Liebe ist aber nicht so monologisch. Sie erfordert ein tiefes Eingehen auf den anderen, die Bereitschaft, ihm (natürlich nicht kritiklos) in seinen Veränderungen zu folgen und sich selbst mit zu verändern. Sie erfordert die Herausbildung einer flexiblen »relationalen Identität«, wie dies Amélie Rorty (1986) einmal genannt hat. Mit Altruismus allein ist es nicht getan.

Im kurativen Modell der Liebe steckt die Einsicht, dass das menschliche Leben leer ist, wenn man nicht aus sich heraustritt und sich etwas anderem ganz hingibt. Das Modell irrt jedoch, wenn es dieses andere in der Liebe mit dem anderen Menschen, seinem separaten Wohl und Wehe, identifiziert. Das andere, dem sich romantische oder partnerschaftliche Liebe hingibt, ist vielmehr das Wir. Diese Liebe geht nicht auf, wie die Liebe der heiligen Maria zu ihrem Jesuskind, im Wohl und Wehe des anderen, sie tritt dahinter nicht zurück. Romantische oder partnerschaftliche Liebe geht auf in der Interaktion

zwischen Ich und Du. Die Liebe »wohnt«, um es mit Martin Buber zu sagen, nicht im Menschen, sondern »der Mensch wohnt in der Liebe« (1974, 22).

Literatur

- Aristoteles: Nikomachische Ethik. In: Ders.: Werke. Hg. von Ernst Grumach Bd. 6. Berlin 1956.
- Baltzer, Ulrich: Gemeinschaftshandeln. Freiburg i. Br. 1999.
- Buber, Martin: Ich und Du. Heidelberg 1974.
- Frankfurt, Harry: Gründe der Liebe. Frankfurt a. M. 2005 (engl. 2004).
- Helm, Bennett: Love, Friendship, and the Self. Oxford 2010.
- Honneth, Axel/Rössler, Beate (Hg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt a. M. 2008.
- Krebs, Angelika: Dialogische Liebe. Berlin 2011.
- Lewis, C.S.: The Four Loves. London 1960.
- Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Frankfurt a. M. 1982.
- Nussbaum, Martha: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions. Cambridge 2001.
- Platon: Das Gastmahl. Griechisch – deutsch. Hamburg 1981.
- Rorty, Amélie: »Die Historizität psychischer Haltungen« [engl. 1986]. In: Thomä 2000, 175–193.
- Scheler, Max: »Wesen und Formen der Sympathie«. Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 7. Hg. von Manfred Frings. Bern/München 1973.
- Schmid, Hans Bernhard/Schweikard, David (Hg.): Kollektive Intentionalität. Frankfurt a. M. 2009.
- Schmitz, Hermann: Die Liebe. Bonn 1993.
- Scruton, Roger: Sexual Desire. New York 1986.
- Singer, Irving: The Nature of Love I–III. Chicago 1966, 1984 und 1987.
- Solomon, Robert: About Love. New York 1988.
- Telfer, Elizabeth: »Friendship«. In: Michael Pakaluk (Hg.): Other Selves. Philosophers on Friendship. Indianapolis 1990, 248–267.
- Thomä, Dieter (Hg.): Analytische Philosophie der Liebe. Paderborn 2000.
- White, Richard: Love's Philosophy. Lanham 2001.

Angelika Krebs

6. Eltern und Kinder

Die Existenz von Eltern und Kindern ist ein produktiver Störfaktor ethischer Theorien. Denn das Kind bricht die einfache Symmetrie der moralischen Verhältnisse von Bürger zu Bürger, da es erstens einer Vertretung seiner Anliegen durch andere Personen bedarf und diese zweitens üblicherweise durch zwei Personen, seine Eltern, gewährleistet wird. Der in den klassischen Ethiken vorherrschende methodische Individualismus bildet diese Verhältnisse nicht ab. Die aus Kind(ern) und Eltern bestehende Familie stört die Einheitsidee der politischen Ethik (Elshtain 1990, 45). Die Beziehung von Eltern und Kindern ist zudem radikal ungleich und – zumindest von Seiten des Kindes – nicht gewählt (Baier 1987, 52 f.). Diese Gründe führen zumeist dazu, dass sie als in moralischer Hinsicht atypisch klassifiziert wird (z. B. O'Neill 1979, 27; LaFollette 1996, 10).

Das wachsende Engagement des Staates für Kinderrechte und die Emanzipation der Frau haben heute zu einer dreifachen Binnendifferenzierung moralischer Beziehungen geführt: erstens solchen der Familienmitglieder – insbesondere der Eltern und Kinder – untereinander, zweitens der Familie zur Gesamtgesellschaft und drittens der einzelnen Familienmitglieder (als Bürger) zum Staat. Die heute diskutierten ethischen Theorien lassen sich danach einteilen, wie sie sich zu dieser Binnendifferenzierung in Eltern-Kind-Beziehung, Familie-Staat-Beziehung und Bürger-Staat-Beziehung positionieren.

Die meisten ethischen Theorien fokussieren auf das Bürger-Staat-Verhältnis und behandeln die anderen beiden als sekundär, ableitbar oder gar vernachlässigbar. Solche monistischen Ansätze sind als politische Ethiken konzipiert und sehen in Autonomie oder Gerechtigkeit das jeweils zentrale ethische Prinzip sowie im Individuum den relevanten moralischen Akteur. Einige wenige, davon abzugrenzende Ansätze verzichten auf eine Hierarchisierung der jeweiligen Binnenkonstellationen und plädieren für eine dialektische Herangehensweise, der zufolge private und öffentliche moralische Beziehungen gegeneinander ausbalanciert werden müssen. Diese Ansätze werden im Folgenden vorgestellt und kritisch diskutiert. Als Beispiel für die Auffassung des Kindes als Bürger unter Bürgern wird die Konvention über die Rechte des Kindes der Vereinten Nationen angeführt. Doch auch in dieser Konvention wird der Eltern-Kind-Beziehung ein besonderer Status zugesprochen. Deshalb wird zum Schluss erläutert, was Elternschaft konsti-

tuiert und worin ihr besonderer moralischer Status besteht.

Monistische Ansätze

Monistische Ansätze versuchen zum einen, den Zustand der faktischen Autonomielosigkeit des Kleinkindes zu kompensieren, und zum anderen die fundamentale Ungerechtigkeit, die daraus erwächst, dass jedes Kind von Geburt an mit unterschiedlichen Chancen ausgestattet ist (Lütgehaus 2006). Über das Kind, beginnend mit dessen Zeugung, werden von Dritten weitreichende, Identität bestimmende Entscheidungen getroffen, die zu rechtfertigen eine Herausforderung für klassische Ethiken darstellt. Eine traditionelle Lösung dieses Problems ist das Modell der moralisch gerechtfertigten Herrschaft der Eltern – meist in Form der Herrschaft des Vaters – über die Kinder. Spätestens mit John Stuart Mill beginnt diese Auffassung insofern zu wanken, als die Sonderstellung der Familie im Staat in Frage gestellt wird. So kritisiert Mill: »It is in the case of children, that misapplied notions of liberty are a real obstacle to the fulfilment by the State of its duties« (Mill 1865, 62). Zwar hält auch Mill prinzipiell einen »Despotismus« bei Kindern – wie auch Barbaren – für vertretbar, vorausgesetzt, er fördere deren Entwicklung und diene dazu, Schaden von ihnen abzuwenden (ebd., 6). Doch zeigt er am Beispiel der staatlichen Schulbildung von Kindern, unter welchen Umständen ein Eingriff des Staates in die Freiheit des Bürgers notwendig sei. Denn Eltern schuldeten Kindern zumindest »ordinary chances of a desirable existence«, da sie als Ursache von deren Existenz Verantwortung für sie tragen (ebd., 63).

Autonomie-Ethiken: Nur wenige zeitgenössische Ethiker haben sich systematisch mit der moralischen Bedeutung des Kindes und der Elternschaft befasst. Einem liberalen Ethiker wie H. Tristram Engelhardt zufolge, dessen Ansatz auf dem Prinzip der Autonomie beruht, sind Kleinkinder nicht Personen im eigentlichen Sinn, sondern vielmehr Produkte der Arbeit der Eltern und somit Eigentum (*property*) der Eltern (Engelhardt 1996, 154). Für ältere Kinder mit Vernunftvermögen gelten eingeschränkte Eigentumsrechte der Eltern, die sich aus der (gedacht) freiwilligen Unterwerfung dieser Kinder unter die Fürsorge ihrer Eltern herleiten ließen. Engelhardt schließt zwar nicht aus, dass soziale Gemeinschaften Kleinkindern *welfare rights* zusprechen; diese zu beachten, könne jedoch allenfalls eine *prima facie*-

Pflicht der Eltern sein. Eltern – als die moralischen Personen im eigentlichen Sinn – hätten das Recht, mit guten Gründen von dieser Pflicht abzuweichen, so lange ihre Handlungen nicht zu »unjustifiable burdens on innocent organisms« führten. Zu rechtfertigen sei z. B. die schmerzlose Tötung eines »defective newborn« (ebd., 148). Die Eltern-Kind-Beziehung (und damit der moralische Gehalt der Familie) wird als Eigentumsbeziehung definiert und so von der Bürger-Bürger- bzw. Bürger-Staat-Beziehung unterschieden. Stephen Hanson hat jedoch gezeigt, dass dies schon innerhalb des Engelhardtschen moralischen Universums nicht ohne Selbstwiderspruch gelingen kann. Eine an formalen Prinzipien orientierte Moraltheorie, die keiner inhaltlichen Bestimmung des Guten bedarf, wird im Fall des Kleinkinds zur Problem. Denn die Eigenschaft »defective« ist weder ein diskretes Merkmal, noch kann sie rein formal, d. h. ohne Bezug auf eine Idee der wünschenswerten Funktion definiert werden. Auch der Begriff der »gerechtfertigten Last« bedarf einer inhaltlichen, d. h. auf das intersubjektiv erfassbare Wohl des Kindes zielenden Bestimmung (Hanson 2005).

Andere zeitgenössische monistische Ansätze greifen entweder auf eine objektive, naturalistische Theorie des Guten oder ein Modell der elterlichen Stellvertretung zurück. Der Best-Interest-Standard – ein Instrument, auf das in medizinischen Konfliktfällen oft rekurriert wird – basiert auf einer solchen objektiven Theorie des Guten, sollte der in diesem Begriff enthaltene Superlativ nicht Makulatur sein. Was für ein Kind richtig ist, kann demnach jeder vernünftige Mensch auf der Basis objektiver Kriterien entscheiden. Diese Auffassung wird zu meist auch als Grundlage eines Stellvertretungsrechts der Eltern für ihre Kinder angesehen; die Eltern vollziehen dann nur, was im besten objektiven Interesse des Kindes ist. Dies steht jedoch im Widerspruch zu den Konstitutionsbedingungen moderner demokratischer Gesellschaften, in denen dem (erwachsenen) Individuum gerade deshalb keine Vorschriften hinsichtlich seiner Präferenzen gemacht werden, weil eine verbindliche, objektive Definition des Guten als nicht möglich erachtet wird (Ross 1998; Elliston 2007). Der Begriff des *besten* Interesses ist also nicht geeignet, gesellschaftliche Eingriffe in die Eltern-Kind-Beziehung zu sanktionieren. Es müsse genügen, so Sarah Elliston, dass sich elterliche Entscheidungen innerhalb eines »standard of reasonableness« bewegten. Eingriffe in das Eltern-Kind-Verhältnis könnten nur zur Ver-

meidung signifikanten Schadens gerechtfertigt sein (Elliston 2007, 13, 37). Eine positiv-inhaltliche Bestimmung des elterlichen Auftrags sei aus staatlicher Perspektive nicht möglich. Dies aber heißt, dass sich die Kriterien einer gelungenen Eltern-Kind-Beziehung anderen Quellen als einer gesellschaftlich-politischen Bestimmung des erzieherisch Guten verdanken.

Auch als Stellvertretung, die den Konsens des späteren Erwachsenen antizipiert, kann die elterliche Entscheidung nicht verstanden werden (Baines 2008). Dem Erwachsenen bliebe ohnehin letztlich nur klaglose Akzeptanz oder ohnmächtiger Protest. Er kann nicht rückwirkend Personen zu den in sein Leben eingreifenden Handlungen ermächtigen. Seine Präferenzen sind zudem durch die in der Erziehung vermittelten Werte grundlegend beeinflusst worden. Dieses »paradox of self-determination« hat Joel Feinberg in einer Arbeit von 1980 herausgearbeitet, die zumeist nur wegen des im Titel angesprochenen Rechts des Kindes auf eine offene Zukunft zitiert wird. Feinberg diskutiert jedoch, ob ein solches vermeintlich einfaches Recht des Kindes nur unter Inkaufnahme von Selbstwidersprüchen realisiert werden kann (Feinberg 1980, 147).

Gerechtigkeitsethiken: Dem Prinzip der Gerechtigkeit in der Eltern-Kind-Beziehung wird seit einigen Jahren große Bedeutung eingeräumt. Noch in John Rawls' Theorie gerechter Gesellschaften wurde Gerechtigkeit (in Form von Chancen oder Einfluss) zwischen den Eltern oder zwischen Eltern und Kindern nicht problematisiert; nur durch die Konstruktion eines »*head of family*« (Rawls 1972, 111) erlangt die Familie Berücksichtigung im allgemeinen Gerechtigkeitsdiskurs. Daran entzündet sich eine von Annette Baier und Susan Moller Okin vorgetragene und von Autorinnen wie Beate Rössler erneuerte Kritik an der Idee der Privatheit, wenn diese die familiäre Ungerechtigkeit bei der Verteilung von häuslicher Macht und Arbeit unhinterfragt lässt (Baier 1987; Okin 1989; Rössler 2001).

Ein weiteres ethisches Problem resultiert aus der Ungerechtigkeit der Geburtlichkeit des Kindes. Kinder werden von unterschiedlichen Eltern in unterschiedlichen gesellschaftlichen Verhältnissen mit einer unterschiedlichen biologischen Ausstattung gezeugt. Die »*chances of a desirable existence*« eines Bürgerkriegskindes, eines Kindes mit erblicher Glasknochenkrankheit oder eines gesunden Kindes zweier wohlhabender westlicher Eltern sind auf dramatische Weise ungleich verteilt. Müsste es nicht geboten sein, diese Ungleichheit zu eliminieren oder zumin-

dest auszugleichen? So wurde z. B. ein Fortpflanzungsverbot für manche Personen bzw. ein Lizenzierungsverfahren für Eltern vorgeschlagen (LaFollette 1980; vgl. Austin 2007, 88 f.). Letzteres käme einem massiven Eingriff in das Menschenrecht auf Fortpflanzung und Privatheit der Familie gleich und ist deshalb unter Ethikern hoch umstritten.

Zudem muss aus der Perspektive des Gerechtigkeitsprinzips gesondert begründet werden, ob und wann es Eltern überhaupt erlaubt sein könne, die eigenen Kinder zu bevorzugen. James Rachels räumt z. B. der Gleichheit aller Kinder einen hohen moralischen Wert ein. Er argumentiert, dass es Eltern nur aus Nützlichkeitsabwägungen zugestanden sein könne, das eigene Kind moderat zu bevorzugen, und das hieße allenfalls, es mit dem »Lebensnotwendigen« zu versorgen. Darüber hinaus hätten Eltern wie alle anderen Mitglieder der Gesellschaft eine substantielle Verpflichtung, sich um das Wohlergehen aller Kinder zu kümmern (Rachels 2008). Was aber ist das Lebensnotwendige in einem weltweiten Maßstab? Rachels definiert diesen Begriff in Abgrenzung zu Luxus, z. B. zu modischem Spielzeug. Doch nimmt dies zu sehr auf die Perspektive wohlhabender US-Bürger Rücksicht. Luxus in anderen Ländern dieser Welt ist u. U. schon das zweite Paar Schuhe. Es muss deshalb bezweifelt werden, ob innerhalb Rachels Argumentationsrahmen überhaupt mehr als einfache, aber ausreichende Nahrung oder mehr als ein Dach über dem Kopf gerechtfertigt ist, solange noch andere Kinder hungern oder obdachlos sind. Zudem ist die moralische Bedeutung der Eltern Rachels zufolge lediglich die der besseren, weil praktischeren Versorger. Sollte diese Rolle von einer anderen Person oder Institution besser ausgefüllt werden können, müssten Eltern aus Gerechtigkeitsgründen ihr Kind bei anderen aufwachsen lassen. Aus der Perspektive einer egalitaristischen Gerechtigkeitsethik ist die moralische Sonderstellung der Eltern-Kind-Beziehung also nicht zu verteidigen.

Die konsequentesten Verfechter eines monistischen, auf Gerechtigkeit als fundamentalem Prinzip basierenden Ansatzes sind die *child liberationists*, denen zufolge Kinder in moralischer Hinsicht Erwachsenen gleichzustellen sind. *Child liberationists* bezweifeln die Relevanz jener Fähigkeiten, die den besonderen moralischen Status von Erwachsenen im Allgemeinen sowie von Eltern im Besonderen begründen. Sie argumentieren, dass Willensfreiheit bzw. die Fähigkeit, Interessen zu haben, auch bei gesunden Erwachsenen, bei Komatösen oder Demenzen eingeschränkt sein können, ohne ihren Status als

Inhaber moralischer Freiheitsrechte zu beeinträchtigen (für einen Überblick vgl. Archard 2003, 17–19). Shulamith Firestone z. B. forderte als wichtigen Schritt der Befreiung des Menschen aus ungerechtigter Herrschaft ein Recht des Kindes auf freie Wahl der betreuenden Erwachsenen und des Haushaltes, in dem es aufwächst (Firestone 1976). Francis Schrag hält dagegen, dass das Prinzip der Gerechtigkeit und die Sprache der Rechte den Blick für das grundlegende Bedürfnis des Kindes »for adult love and affection« verschleiern (Schrag 1980). Die Liebe zum Kind sei keine supererogatorische und damit im Konfliktfall entbehrliche Zusatzleistung, sondern für das menschliche und moralische Gedeihen des Kindes essentiell. In der Beziehung zum Kind seien also Rechte und Pflichten nicht prinzipiell wichtiger als »benevolence and love«.

Dialektische Ansätze

Schrag zählt zu jener kleinen Gruppe von Moralphilosophen, die einen monistischen Zugang zum Verhältnis von Kindern, Eltern und Staat für unzureichend halten und eine dialektische Herangehensweise befürworten. Es sind dies theoretische Ansätze, die ethische Fragen aus Spannungs-, Ergänzungs- und Begrenzungsverhältnissen herleiten. Solcherart aufeinander bezogen sind z. B. Geburtlichkeit und Existenz, Individualität und Relationalität, Freiheit und Angewiesensein, Gerechtigkeit und Liebe. Private und öffentliche Beziehungen stehen nicht in einer Hierarchie zueinander, sondern müssen in ihren jeweiligen moralischen Erfordernissen gegeneinander ausbalanciert werden. Ferdinand Schoeman gibt dieser Dialektik so Ausdruck: »As persons, children ought to be thought of as possessing rights; but as infants in relationship to their parents, they are to be thought of primarily as having needs, the satisfaction of which involves intimate and intense relationships with others« (Schoeman 1980, 9).

Einflussreichste Vertreterin einer solchen Dialektik menschlicher Entwicklung ist die Moralphyschologin Carol Gilligan. Sie erkennt in Fürsorge und Gerechtigkeit zwei Modi menschlicher Erfahrung. Die Perspektive der Fürsorge aus Liebe und Verantwortung zu einem Kind generiere andere Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen als die von Gleichheit und Gerechtigkeit. Gilligan (1998) sieht es als ein Zeichen moralischer Reife an, eine Integration beider Sichtweisen anzustreben. Gilligan folgend, haben sich Care-Ethiker u. a. solchen Beziehungen der

Fürsorge zugewandt, wie sie für die Eltern-Kind-Beziehung typisch sind, und sie teils in Ergänzung, teils auch als Alternative zu individualistischen, autonomie- oder gerechtigkeitsbezogenen Ansätzen zu bestimmen versucht. Sarah Ruddick sieht z. B. in mütterlichem Denken und mütterlicher Praxis einen – keinesfalls nur auf Frauen beschränkten – Prototyp gewaltloser und Frieden fördernder menschlicher Koexistenz (Ruddick 1989, 17). Den Ansätzen ist gemein, dass Geburtlichkeit und Autonomielosigkeit des Kindes nicht als auszugleichende Mängel, sondern als konstitutiv für eine fördernde, liebende und verantwortungsvolle persönliche Beziehung angesehen werden. Care-Ethiker ignorieren jedoch zumeist das von Gilligan vorgeschlagene Ideal einer Dialektik von Fürsorge und Gerechtigkeit und nivellieren somit die daraus resultierenden konzeptuellen Probleme.

Es bedarf deshalb einer konzeptionellen Integration voneinander abgrenzbarer individual- und beziehungsethischer Ansätze in der Ethik (Wiesemann 2006). Solch eine Abgrenzung stützt sich auf die Unterscheidung der unkündbaren, fürsorglichen und auf Liebe gründenden Eltern-Kind-Beziehung von anderen Typen menschlicher Sozialbeziehungen (ebd., 113 f.). Während ethische Theorien, die auf Bürger-Bürger-Beziehungen fokussieren, vom Anderen als Fremden ausgehen und als moralisches Minimum lediglich gegenseitigen Respekt und wechselseitige Nicht-Einmischung fordern, ist die Eltern-Kind-Beziehung durch das ethische Minimum einer umfassenden persönlichen Verantwortung aus Zuneigung gekennzeichnet. Die zwei Betrachtungsweisen führen zu je spezifischen Deutungen der moralischen Rolle des Minderjährigen als Bürger und Person bzw. als Kind und Familienmitglied; ihre konstruktive Synthese macht in der Praxis eine eigene ethische Reflexion erforderlich.

Dialektische Ansätze sehen den moralisch angemessenen Umgang einer Gesellschaft mit der Eltern-Kind-Beziehung weniger als Resultat einer theoretischen Deduktion, denn eines Aushandlungsprozesses. Dies schafft zwar eine größere Nähe zur Lebenspraxis und erhöht damit die Akzeptanz der so gewonnenen Einsichten, macht die Lösung von Konflikten aber anfällig für historisch kontingente Faktoren. Nach welchen Kriterien widerstreitende Ansprüche ausbalanciert werden können, ist dann eine Frage der historischen Erfahrung und der allgemeinen Zielsetzung von Gesellschaften. So müssen sich z. B. ethische Forderungen, die elterliche Erziehung als Arbeit zu betrachten und deren ökonomische Be-

deutung anzuerkennen, daran messen lassen, inwiefern es gleichzeitig gelingen kann, die liebende Zuwendung der Eltern zu ihren Kindern nicht zu gefährden. Wie man an der Debatte um Kindesmisshandlung sieht, lassen sich der Schutz der Eltern-Kind-Beziehung einerseits und Schutz des Kindes als Bürger und Person andererseits jedoch oft nicht konsistent miteinander vereinbaren.

Kinderrechte in der Praxis

Die Anerkennung der Rechte von Kindern in der Kinderrechtserklärung der Vereinten Nationen 1989 hat deren moralischen Status als Bürger im Staat systematisch aufgewertet. Die von Deutschland 1992 ratifizierte Erklärung setzt sich für die körperliche Unversehrtheit des Kindes, dessen Recht auf bestmögliche Förderung seiner Interessen, familiäre Unterstützung, freie Meinungsäußerung und Teilhabe an Entscheidungen, die es selbst betreffen, ein. Nach einer Reform des BGB im Jahr 2000 haben Kinder ein Recht auf gewaltfreie Erziehung. Körperliche Bestrafungen, seelische Verletzungen und andere entwürdigende Maßnahmen sind unzulässig (§ 1631 (2) BGB). Das Mitspracherecht von Kindern hingegen ist sogar in jenen Ländern, in denen der Kinderrechtsgedanke Fuß gefasst hat, nur ansatzweise realisiert. Bei Sorgerechtsentscheidungen wird es in Deutschland erst ab dem vollendeten 14. Lebensjahr gewährt. Bei medizinischen Entscheidungen wird die Einbeziehung des Kindes und Jugendlichen gefordert; wie weit diese jedoch in der Praxis, z. B. bei Therapieentscheidungen oder bei Forschungsvorhaben, umgesetzt wird, ist unbekannt. Für die Einbeziehung der Meinung von Kindern bei der Gestaltung des öffentlichen Raums, von Kindergärten oder Schulen gibt es kaum erprobte Instrumente. Die politische Partizipation von Kindern ist mit dem Kommunalwahlrecht für Jugendliche erst in Teilen und nur in wenigen Bundesländern realisiert. Dabei ist der Staat der angemessene Adressat für die sich dahinter verborgenden Selbstbestimmungs- und Gerechtigkeitsfragen.

Insofern der Staat der Garant individueller Rechte des Kindes ist, muss er diese ggf. auch gegenüber den Eltern durchsetzen. Ein von den Eltern misshandelter Kind hat ein Recht auf Schutz durch den Staat. Doch anders als zur Abwehr eines signifikanten und objektivierbaren Schadens darf in das Verhältnis von Eltern und Kindern nicht interveniert werden. Darin zeigt sich die Überzeugung demokratischer Gesell-

schaften, dass das Wohl des Kindes am ehesten in der persönlichen und privaten Beziehung zu den Eltern und anderen Familienmitgliedern realisiert wird.

Was begründet Elternschaft?

Da Gesellschaften die Eltern-Kind-Beziehung auf diese Art und Weise in moralischer Hinsicht privilegieren, erlangt die Frage, wer als Mutter oder Vater zu gelten hat, große Bedeutung. Welches Faktum begründet Elternschaft und warum? Bis heute wird Mutterschaft in der Regel biologisch verstanden, d. h. als durch Schwangerschaft und Geburt begründet, während Vaterschaft vorrangig sozial aufgefasst wird: Als Vater gilt – so lange dies nicht angefochten wird –, wer die Vaterschaft durch die Ehe oder durch anderes sozial konkludentes Verhalten anerkennt. Die modernen Verfahren der Reproduktionsmedizin werfen die Frage auf, ob dieses zweigleisige Verfahren einer biologischen wie sozialen Begründung von Elternschaft nicht zugunsten eines eindeutigen Modells aufgegeben werden sollte (Bayne 2006). Mittels Eizell-, Samen- und Embryospende sowie Ersatz- und Leihmutterschaft kann ein Kind von verschiedenen Personen genetisch gezeugt, ausgetragen und aufgezogen werden. Da diese Verfahren im Einzelfall bis zu fünf Personen Elternstatus verschaffen (genetischer Vater/genetische Mutter/austragende Mutter/aufziehender Vater/aufziehende Mutter) und entsprechend um Elternschaftsrechte schon juristisch gestritten wurde, stellt sich die Frage, ob sich ein einfaches moralisches Kriterium für Elternschaft angeben lässt. Argumentiert wird zumeist für eine rein soziale Herleitung, da entscheidend sei, wer die Absicht habe, für das Kind zu sorgen. Dieses Kriterium ist jedoch allenfalls dann hilfreich, wenn die Absicht zum Zeitpunkt des Konflikts schon durch ein entsprechendes Handeln langfristig unter Beweis gestellt wurde und dadurch auch eine positive Bindung zum Kind entstanden ist (wie bei Sorgerechtsentscheidungen). Zur Entscheidung von prospektiven Elternschaftsansprüchen ist es wenig geeignet, denn wenn z. B. Leihmutter und Besteller über das Recht auf das Kind streiten, lassen sich die Glaubwürdigkeit und Intensität von Intentionen kaum gegeneinander abwägen.

Aus der Perspektive des Kindes, das in eine nicht gewählte, über Jahre hinweg nicht aus eigener Kraft änderbare Lebenssituation geboren wird, ist Elternschaft ohnehin nicht als intentional charakterisiert.

Kindsein ist eine irreversible, Identität und Herkunft prägende Existenzweise. Wir alle konnten weder Ort noch Zeit noch die sozialen Bedingungen unserer Existenz als Kind beeinflussen. Alles, was uns geschah, erfolgte ohne unser Zutun. Eine rein intentionale Definition von Elternschaft ignoriert diese besondere Erfahrungswelt des Kindes.

Die moralische Konzeption von Elternschaft als unauflösbar und damit als eine nicht rein intentionale Bindung ist eine Antwort auf das moralische Ausgeliefert-Sein des Menschen in Folge seiner Geburtlichkeit. Elternschaft kompensiert so die besondere moralische Herausforderung der Geburtlichkeit des Kindes durch eine vergleichbare Bindung an das Kind und Verantwortung für das Kind (Wiesemann 2006). Deshalb wurde die Eltern-Kind-Beziehung in der Tradition als unkündbar, und das heißt biologisch, schicksalhaft bzw. instinktiv verstanden. Auch Elternschaft durch Adoption – wenngleich zweifellos Resultat einer Willensentscheidung – gilt als Beginn einer solchen unkündbaren Beziehung, orientiert sich folglich an diesem Modell.

Angesichts der vielfältigen Möglichkeiten der Fortpflanzungsmedizin, in Lebensschicksale steuernd einzugreifen, muss sich die moderne Bioethik mit der Frage befassen, wie sie dem komplexen moralischen Verhältnis von Eltern und Kind als einer von der Natur und zugleich durch den menschlichen Willen gestifteten Beziehung gerecht werden kann. Sowohl die Beziehungen der Eltern zueinander als auch der Eltern zum Kind und vice versa unterscheiden sich von den klassischen Bürger-Bürger-Beziehungen. Denn einerseits wird von Eltern bedingungslose Fürsorge für das Kind erwartet, andererseits wird ihnen auch umfassende Verantwortung für das Kind und damit eine weitreichende Entscheidungskompetenz zugesprochen.

Keine moderne Gesellschaft wird in Zukunft auf eine systematische Ethik der Eltern-Kind-Beziehung verzichten können, da mit der biotechnologischen Revolution die Fortpflanzung ihren schicksalhaften Charakter verloren hat und zur verantwortbaren Entscheidung geworden ist. Dieser Effekt wird sich voraussichtlich noch einmal potenzieren, wenn sich tatsächlich die Zeugung von Kindern mit genetisch verbesserter Ausstattung (sog. *genetic enhancement*) realisieren lassen wird. Umso unbefriedigender muss es erscheinen, dass die Mehrheit der Ethiker diese uns alle betreffende Form zwischenmenschlicher Beziehung in moralischer Hinsicht als atypisch klassifiziert, sie damit marginalisiert und ihr bisher eine systematische Behandlung verweigert.

Literatur

- Archard, David W.: *Children, Family, and the State*. Aldershot 2003.
- Austin, Michael W.: *Conceptions of Parenthood. Ethics and the Family*. Aldershot 2007.
- Baier, Annette C.: »The Need for More than Justice«. In: *Canadian Journal of Philosophy* 13 (1987), 41–56.
- Baines, Paul: »Medical Ethics for Children: Applying the four Principles to Paediatrics«. In: *Journal of Medical Ethics* 34 (2008), 141–145.
- Bayne, Tim/Kolers, Avery: *Parenthood and Procreation*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/parenthood/> (24.6.2010).
- Elliston, Sarah: *The Best Interest of the Child in Healthcare*. London/New York 2007.
- Elshtain, Jean Bethke: *Power Trips and Other Journeys. Essays in Feminism as Civic Discourse*. Madison 1990.
- Engelhardt, Tristram H., Jr.: *The Foundations of Bioethics* [1986]. New York, Oxford ²1996.
- Feinberg, Joel: »The Child's Right to an Open Future«. In: William Aiken/Hugh LaFollette (Hg.): *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*. Totowa, NJ/Littlefield 1980, 124–153.
- Firestone, Shulamith: *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*. Frankfurt a. M. 1976.
- Gilligan, C.: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass. 1998.
- Hanson, Stephen: »Engelhardt and Children: The Failure of Libertarian Bioethics in Pediatric Interactions«. In: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 15/2 (2005), 179–198.
- LaFollette, Hugh: »Licensing Parents«. In: *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980), 182–197.
- : *Personal Relationships. Love, Identity, and Morality*. Oxford/Cambridge 1996.
- Lütkehaus, Ludger: *Natalität: Philosophie der Geburt*. Zug, Schweiz 2006.
- Mill, John S.: *On Liberty*. London 1865.
- O'Neill, Onora: »Begetting, Bearing, and Rearing«. In: Dies./William Ruddick (Hg.): *Having Children. Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*. New York 1979, 25–38.
- Okin, Susan M.: *Justice, Gender and the Family*. New York 1989.
- Rachels, James: »Eltern, Kinder und Moral«. In: Axel Honneth/Beate Rössler (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt a. M. 2008, 254–276.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Oxford 1972.
- Ross, Lainie F.: *Children, Families, and Health Care Decision Making*. Oxford 1998.
- Rössler, Beate: *Der Wert des Privaten*. Frankfurt a. M. 2001.
- Ruddick, Sara: *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*. Boston 1989.
- Schoeman, Ferdinand: »Rights of Children, Rights of Parents, and the Moral Basis of the Family«. In: *Ethics* 91/1 (1980), 6–19.
- Schrag, Francis: »Children: Their Rights and Needs«. In: William Aiken/Hugh LaFollette (Hg.): *Whose child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*. Totowa, NJ. 1980, 237–253.

United Nations: Convention on the Rights of the Child. Adopted and opened for signature, ratification and accession by General Assembly resolution 44/25 of 20 November 1989. Entry into force 2 September 1990. In: <http://www2.ohchr.org/english/law/crc.htm> (24.6.2010). Wiesemann, Claudia: Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft. München 2006.

Claudia Wiesemann

7. Bildung und Erziehung

Im Kern geht es bei den Begriffen ›Bildung‹ und ›Erziehung‹ um das gezielte Formen der Persönlichkeit von Kindern und Jugendlichen. Während ›Erziehung‹ den intentionalen Prozess bezeichnet, in dem Kinder oder Jugendliche von Erziehenden so beeinflusst werden, dass sie erwünschte Charakterzüge, Handlungsweisen und Überzeugungen ausprägen und dass nicht erwünschte unterdrückt oder umgangen werden, stellt der Begriff der Bildung den Aspekt der Selbstformung der Persönlichkeit heraus, die sich im Kontakt und in der Konfrontation mit anderen Menschen und mit fremden Bildungsgegenständen zu sich selbst entwickelt. Unter den prägenden Einflüssen von deutschem Idealismus und Neuhumanismus entfaltet die deutsche Bildungstradition insbesondere den Begriff der Bildung und grenzt ihn von Erziehung ab, während andere Bildungstraditionen diese Gegenüberstellung nicht kennen und die Sachverhalte in einem Begriff (etwa engl., franz. *education*, *éducation*) zusammenfassen.

Die grundsätzliche ethische Problematik von Erziehung und Bildung lässt sich in zwei Zusammenhänge gliedern. Da es sich bei Erziehung um ein intentionales, formendes Handeln von Menschen an Menschen handelt, das zudem typischerweise ein Machtgefälle einschließt, ist zum einen nach der Legitimität von Erziehung zu fragen: Wer darf wen mit welchen Mitteln und mit welchen Zielsetzungen erziehen? Rechtfertigungsbedürftig sind sowohl die Erziehungs- oder Bildungsziele und die dafür eingesetzten Methoden als auch die Personenkreise, die erziehend tätig sind, sowie schließlich der Kreis derjenigen, die legitimerweise Adressaten von Erziehungshandeln sind. Zum anderen muss das Erziehungs- und Bildungssystem ethischen Gerechtigkeitsanforderungen genügen, da es einen bedeutenden Faktor innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Güter- und Lastenverteilung darstellt und mit ihm in ausgezeichneter Weise die Zuteilung von Chancen auf soziale Anerkennung und sozialen Rang verknüpft ist.

Legitimität und Zielsetzung von Bildung und Erziehung

Die Persönlichkeit eines anderen Menschen nach eigenen Vorstellungen formen zu wollen, bedeutet einen tiefen Eingriff in dessen geistiges, seelisches und leibliches Selbstsein, der ethisch allein vom Recht

des Kindes bzw. des Jugendlichen auf Erziehung und Bildung her begründet werden kann. Dieses Recht gründet in der transzendentalen Bestimmung jedes Menschen als Würdewesen, dessen Autonomie im Sinne einer individuellen, sozial eingebetteten vernünftigen Handlungsfähigkeit jedoch der biographisch-ontogenetischen Entfaltung in einem Bildungsprozess bedarf. Weil der Mensch zur Ausprägung seiner Subjekthaftigkeit der Erziehung und Bildung im Kindes- und Jugendalter bedarf, hat er einen moralischen Anspruch auf Erziehung und Bildung. Adressaten des Rechts auf Fürsorge und Erziehung sind in erster Linie die Inhaber der Personensorge – in der Regel die Eltern – im Sinne einer spezifischen Rollenpflicht. Die ethische Brisanz von Erziehung besteht in der Spannung zwischen dem erzieherischen Paternalismus und dem Prinzip der Autonomie, in der seit der Aufklärung (Kant, Rousseau) ein wesentliches Erziehungsziel erkannt wird.

Erziehungshandeln ist ethisch darauf verpflichtet, den Zustand der Erziehungsbedürftigkeit der Educanden zu überwinden und ihre vernünftige Handlungsfähigkeit zur Entfaltung zu bringen. Sie sind von Erziehenden stets als moralische Würdewesen zu behandeln, deren leibliche und seelische Verletzlichkeit in vielfacher Hinsicht zu respektieren ist (vgl. Giesinger 2007). Daher sind erzieherische Sanktionen (Anreize, Strafen) ein ethisch besonders sensibles Feld: Körperstrafen werden heutzutage als Verletzung der psycho-physischen Integrität des Educanden und als Widerspruch zum Erziehungsprinzip der Autonomie abgelehnt. Beim Erwachsenen, dem als vollwertigem Subjekt Autonomie zuerkannt werden muss, verliert Erziehung ihre Legitimität.

Auch die übergreifenden Bildungsziele rechtfertigen sich aus dem Autonomiegrundsatz. Das weitgehend anerkannte Erziehungs- und Bildungsziel ›Mündigkeit‹ konkretisiert das Autonomieprinzip pädagogisch und didaktisch, indem es Bildungsprozesse unter die Leitidee der Befähigung zur kritischen Verantwortungsübernahme als Bürgersubjekt im demokratischen Gemeinwesen ausrichtet. In einer sich rasch wandelnden sozialen und ökonomischen Lebenswelt ist das Bildungsziel über die Rolle des Bürgers hinaus in Richtung einer umfassenden Lebensführungskompetenz zu erweitern. In Fortführung etwa von Deweys Ideen zur Erziehung zur Demokratie als Lebensform (vgl. Dewey 1993) umfasst das Verständnis von Bildung als Lebensführungskompetenz sowohl die personal-psychischen Kompetenzen der Selbststeuerung als auch der ge-

genstandsbezogenen Aneignungsfertigkeiten, um dazu zu befähigen, eine eigene Vorstellung gelingenden Lebens in einer pluralen Gesellschaft unter den Bedingungen des raschen sozialen, ökonomischen und technologischen Wandels zu verfolgen. Das Recht auf Erziehung und auf Bildung wird also nicht in einer einmal erreichten Autonomie als Freiheit von Fremdbestimmung erfüllt, sondern erst in der dauerhaften Befähigung zur selbstbestimmten Lebensführung.

Gerechtigkeitsfragen des Bildungswesens

Als bewusst intendierter Prozess des Lernens, der Wissens- und Kompetenzvermittlung findet Bildung in einer Vielzahl spezifischer Organisationen und Institutionen durch Angehörige von spezifischen Bildungssystemen statt, die insgesamt das Bildungssystem bilden. Die Einrichtungen des Erziehungswesens, wie Jugendhilfe oder Erziehungsberatung, werden in Deutschland nicht zum Bildungssystem gezählt, sondern unterstehen der Sozialverwaltung. Im Unterschied zum Lernen im Bildungssystem wird professionelle Erziehung in erster Linie als subsidiär zur elterlichen Erziehung verstanden, die sie nur bedarfsbezogen unterstützt oder ersetzt.

Aus sozialetischer Sicht liegt die besondere Bedeutung von Bildung in ihrem Charakter als Freiheitsgut. In komplexen, hochdifferenzierten Gesellschaften können Personen die Ziele der eigenen Lebensführung nur dann erfolgreich verfolgen, wenn sie sich durch formale Bildungsprozesse solche Kompetenzen aneignen, die die Voraussetzung für Anerkennung und Integration in die Interaktion mit anderen sind. Der individuelle Bildungsstand beeinflusst den ökonomischen und sozialen Platz in der Gesellschaft, da höhere Bildung in der Regel mit einem höheren und sichereren Einkommen und sozialem Prestige verbunden ist. Das Bildungswesen untersteht daher der Forderung nach Gerechtigkeit als der ›Tugend der Institutionen‹ (Rawls).

Das moralische Recht auf Bildung ist in erster Linie ein Zugangsrecht zu Bildungsmöglichkeiten, d. h. zu Bildungsinstitutionen und zu den Bildungschancen, die sie bereithalten. Am moralischen Recht auf Bildung im Sinne eines sozialen Zugangsrechts zu Bildungsmöglichkeiten kann eine negative von einer positiven Dimension analytisch unterschieden werden (vgl. Mandry 2007). Die negative Dimension

spezifiziert das allgemein geltende Recht auf Nicht-diskriminierung: Das Bildungswesen muss so gestaltet sein, dass Diskriminierungen nach Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit, Religion, Herkunft, Behinderung, usw. nicht bestehen. Adressat des Rechtes, beim Zugang zu Bildung und beim Bildungserwerb nicht diskriminiert zu werden, ist der Staat als Grundrechtsgarant und als die Instanz, die die Aufsicht über das Bildungswesen innehat.

Die negative und die positive Dimension des Rechts auf Bildung sind eng miteinander verknüpft, da etliche Hindernisse beim Bildungszugang nicht durch bloßes Unterlassen von Diskriminierung zu beseitigen sind, sondern ihnen durch institutionelle, pädagogisch-konzeptionelle und finanzielle Maßnahmen aktiv begegnet werden muss. Die positive Seite des Rechts auf Bildung beinhaltet folglich Leistungsansprüche an den Staat, der Bildungsmöglichkeiten schaffen und Unterstützung – nicht nur, aber auch materieller Art – beim Bildungserwerb gewähren muss. Daraus ergeben sich unmittelbar Auswirkungen auf die gesellschaftliche Lastenverteilung, vor allem hinsichtlich der öffentlichen oder privaten Finanzierung des Bildungswesens und der Verteilung der Kosten beim Bildungserwerb. Die ethische Kernfrage des Rechts auf Bildung ist daher die nach dem Umfang des Leistungsanspruches, den es begründet, d.h. welche Bildungsmöglichkeiten und welche Unterstützung beim Zugang zu Bildung staatlich gewährleistet werden müssen. Im Licht der Begründung des moralischen Rechts auf Bildung in der individuellen Autonomie sind Umfang und Gewicht des moralischen Anspruchs davon abhängig, in welchem Ausmaß die fragliche Grundbildung, Berufsausbildung, Fort- oder Weiterbildung notwendig ist zur Entwicklung, Aufrechterhaltung oder Steigerung der sozial eingebetteten Handlungsfähigkeit. Dass die Entgeltfreiheit der Grund- und Elementarbildung bis hin zur Arbeitsbefähigung öffentlich garantiert werden muss, ist dabei weitgehend unstrittig, im Unterschied zur weiteren Berufsbildung, einschließlich der Hochschulbildung. Umstritten ist dabei vor allem, ob Bildung ein ›öffentliches Gut‹ darstellt, das allen Gesellschaftsmitgliedern zugute kommt, oder ob Bildung in erster Linie als ›privates Gut‹ aufzufassen ist, das primär eine Investition in die individuelle Besserstellung darstellt.

Weil erworbene Bildung zwar einerseits der individuellen Person zu eigen ist und ihr in der Regel unmittelbare Vorteile verschafft, andererseits aber bedeutende positive externe Effekte für das Wohlstandsniveau der Gesellschaft insgesamt hat, ist sie

als ›gemischtes Gut‹, nämlich als ein sowohl ›privates‹, als auch ›öffentliches‹ Gut, bezeichnet worden. Da die Bildungsinvestitionen der Individuen aufgrund ihrer Höhe und ihrer besonderen Langfristigkeit in der Regel zu niedrig ausfallen, ein möglichst hohes Bildungsniveau aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive jedoch erstrebenswert ist, kommt Kruip zum Grundsatz, dass »Bildungsangebote des menschenrechtlich abgesicherten Grundbedarfs« öffentlich finanziert werden sollten, während bei allen anderen Bildungsangeboten »der Anteil öffentlicher Finanzierung um so höher sein sollte, je höher die positiven externen Effekte sind, umgekehrt um so niedriger, je höher im Vergleich dazu der private Nutzen von Bildung ist« (Kruip 2008, 149).

Menschenrechtliche Regelungen

Für die internationale, v.a. entwicklungspolitische, Diskussion ist die Anerkennung eines Menschenrechts auf Bildung von großer Bedeutung. Die menschenrechtliche Diskussion über die Ausgestaltung und Umsetzung des Rechts auf Bildung ist auch ein Schrittmacher der ethischen Diskussion. Zu nennen sind vor allem die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« (AEMR) der Vereinten Nationen (1948) und der »Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte« (IPwskR, 1966), sowie, auf regionaler Ebene, das »1. Zusatzprotokoll zur Europäischen Menschenrechtskonvention« (EMRK, 1952) des Europarats.

Während das zurückhaltend formulierte Recht auf Bildung der EMRK vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte von den Bürgern gegenüber ihrem Staat eingeklagt werden kann, haben die umfangreichen Bestimmungen zum Recht auf Bildung in AEMR und IPwskR nur den Charakter von Selbstverpflichtungen der Unterzeichnerstaaten. Der IPwskR ist jedoch mit einem Berichtswesen und einem eigenen UN-Sonderberichterstatter für das Recht auf Bildung verbunden, durch die er politischen Druck ausübt (vgl. Tomasevski 2003). Zudem wurde das Menschenrecht auf Bildung vom UN-Menschenrechtsausschuss in sogenannten ›General Comments‹ zu den UN-Menschenrechtsverträgen inhaltlich eingehend entfaltet, die entlang des sogenannten 4A-Schemas die Kriterien der Verfügbarkeit (*availability*), Zugänglichkeit (*accessibility*), Annehmbarkeit (*acceptability*) und Adaptierbarkeit (*adaptability*) von Bildung aufstellen.

Offene Fragen

Gegenwärtig diskutiert wird zunächst die Frage nach der sozialethischen Gerechtigkeitskonzeption und den Gerechtigkeitskriterien, die dem Bildungswesen angemessen sind. Ausgehend von der normativen Idee der ›Beteiligung‹ der Bürger an den gesellschaftlichen Teilbereichen versucht das Konzept der Beteiligungsgerechtigkeit, den erfolgreichen Bildungserwerb vor allem von ›Risikogruppen‹ als eine Gerechtigkeitsforderung an das Bildungssystem auszuweisen (vgl. Heimbach-Steins/Kruip 2003; Stojanov 2007). Diese Debatte wird von Ergebnissen der empirischen Bildungsforschung befeuert, die die strukturelle Benachteiligung von bestimmten Gruppen belegen, wie Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund oder aus bildungsfernen Schichten, deren schlechte Ausgangsvoraussetzungen vom deutschen Schulsystem offenbar nicht ausgeglichen, sondern verfestigt werden. Neben die Gerechtigkeitsfragen des Zugangs und der Finanzierung tritt damit die Frage nach der internen Diskriminierung und der sozialen Selektivität des Bildungssystems.

Auch der gesellschaftliche Pluralismus wirft neue Fragen auf, die insbesondere die Rolle der staatlichen Bildungsträgerschaft und -aufsicht betreffen. Diskutiert wird u. a. welche Berücksichtigung religiöse und weltanschauliche Überzeugungen in den Lehrinhalten (etwa Sexualkunde, Evolutionslehre) und bei pädagogischen Grundsätzen (z. B. Koedukation) verlangen können und wie sich die weltanschauliche Neutralitätspflicht des Staates im Konflikt mit der Religionsfreiheit von Schülern und Lehrern auszuprägen hat.

Schließlich wird das Recht auf Bildung im globalen Kontext diskutiert. Angesichts der weitverbreiteten Diskriminierungen geht es dabei auch um die Frage, wer als Adressat des moralischen Rechts auf Bildung in Frage kommt, wenn die staatliche Gewalt dafür ausfällt. Erst in Ansätzen werden die Globalisierung von Bildungsmärkten mit der weltweiten Vereinheitlichung von Bildungssystemen und -standards und das Problem der kulturellen Selbstbestimmung in den Entwicklungsländern diskutiert (vgl. Moutsios 2010).

Literatur

- Coomans, Fons: »Content and Scope of the Right to Education as a Human Right and Obstacles to Its Realization«. In: Yvonne Donders/Vladimir Volodin (Hg.): *Human Rights in Education, Science, and Culture. Legal Developments and Challenges*. Aldershot 2007, 183–229.
- Dewey, John: *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*. Weinheim 1993 (engl. 1916).
- Giesinger, Johannes: *Autonomie und Verletzlichkeit. Der moralische Status von Kindern und die Rechtfertigung von Erziehung*. Bielefeld 2007.
- Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard (Hg.): *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen*. Bielefeld 2003.
- Kruip, Gerhard: »Gerechte Bildungsfinanzierung – sozial-ethische Kriterien«. In: Martin Dabrowski/Judith Wolf (Hg.): *Bildungspolitik und Bildungsgerechtigkeit*. Paderborn 2008, 141–161.
- Mandry, Christof: »Bildung und Gerechtigkeit«. In: Jochen Berendes (Hg.): *Autonomie durch Verantwortung. Impulse für die Ethik in den Wissenschaften*. Paderborn 2007, 215–251.
- Moutsios, Stavros: »Power, Politics and Transnational Policy-Making in Education«. In: *Globalisation, Societies and Education* 8/1 (2010), 121–141.
- Müller, Johannes: »Recht auf Bildung als Voraussetzung für das Recht auf Entwicklung. Bildungspolitik zwischen globaler und lokaler Kultur«. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 40 (1999), 38–59.
- Poscher, Ralf/Rux, Johannes/Langer, Thomas: *Das Recht auf Bildung. Völkerrechtliche Grundlagen und innerstaatliche Umsetzung*. Baden-Baden 2009.
- Stojanov, Krassimir: »Bildungsgerechtigkeit im Spannungsfeld zwischen Verteilungs-, Teilhabe- und Anerkennungsgerechtigkeit«. In: Michael Wimmer/Roland Reichenbach/Ludwig Pongratz (Hg.): *Gerechtigkeit und Bildung. Vorträge der Herbsttagung 2006 der DGfE-Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie*. Paderborn 2007, 29–48.
- Tomasevski, Katarina: *Education Denied. Costs and Remedies*. London 2003.

Christof Mandry

8. Der Sinn des Lebens

Die Frage nach dem Sinn des Lebens umfasst große Menschheitsfragen: Was hält die Welt im Innersten zusammen? Wie fing alles an, wie wird alles aufhören? Was wollen wir, und lohnt das, was wir wollen? Ist das Leben wert, gelebt zu werden? Und welche Rolle spielt, falls es ihn gibt, Gott?

Obwohl die Frage so alt sein dürfte wie die Menschheit, segelt sie noch nicht lange unter der Flagge ›Sinn des Lebens‹. Erst im 19. Jahrhundert bürgert sich das Etikett ein. Schleiermacher schreibt 1800, der Künstler suche ›geheimen Sinn‹ in der Natur; Heine lässt um 1825 einen jungen Mann nach einer Lösung für das ›Rätsel des Lebens‹ suchen, Carlyle um 1833 seinen Helden Diogenes Teufelsdröckh nach ›the meaning of life‹; Bettina von Arnim spricht 1840 vom ›Sinn der Welt‹, Feuerbach 1841 vom ›Sinn der Geschichte‹ und vom ›Sinn des wirklichen Seins‹, Kierkegaard 1843 von der ›Bedeutung des Lebens‹, Nietzsche 1874 vom ›Sinn des Lebens‹, Dilthey 1864 vom ›Zweck des Daseins‹, 1877 vom ›Sinn des Lebens‹ und 1883 vom ›Sinn der Geschichte‹ (Nachweise teils in Gerhardt 1994, 181 f.; ders. 1995; teils in Fehige/Meggle/Wessels 2000, 502). Seitdem ist der Ausdruck ›Sinn des Lebens‹ etabliert – so sehr, dass Fritz Mauthner bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts klagt (1924, 182): »Freisinnige Nachmittagsprediger schwatzen über nichts lieber als über den Sinn des Lebens«; ihre Zuhörer sind »unklar ringende Geister, die von der starken und tiefen Empfindung ausgehen, dass das Leben wirklich wichtiger sei als das Wissen«; sie hoffen, eine »Antwort zu hören auf die alte Kinderfrage: Woher? Wohin? Warum?«. Doch vergeblich, so Mauthner. Sinn sei etwas, was nur sprachlichen Entitäten zukomme; insofern habe die Frage nach dem Sinn des Lebens schlicht keinen Sinn (vgl. auch Ellin 1995, 322 ff.).

Mauthners sprachkritischem Befund zum Trotz lebt die Frage nach dem Sinn des Lebens fort. Teils gedeiht sie weiter im begrifflichen Dunkel (Kostproben in Fehige/Meggle/Wessels 2000, 15 ff.), teils ist sie Gegenstand eines klaren und vernünftigen Ringens geworden. Innerhalb des klaren und vernünftigen Ringens lassen sich verschiedene Leitmotive ausmachen.

Begründung versus Erklärung

Eines der Leitmotive ist die Unterscheidung zwischen Begründung und Erklärung. Stellen wir die Frage nach dem Sinn des Lebens, möchten wir wissen, warum das Leben so ist, wie es ist. Dabei sind wir entweder auf eine Begründung aus und möchten erfahren, *wozu* das Leben gut ist; wir suchen nach seinem Zweck oder nach seinen Zielen. Oder wir sind auf eine Erklärung aus und möchten begreifen, *wie* das Leben beschaffen ist; wir suchen beispielsweise nach seinen Gesetzmäßigkeiten (Ayer 2000a, 34 f.; Nielsen 2000, 232 ff.).

Gemeinhin sind wir auf eine Begründung aus. Doch eine Begründung im engeren Sinn scheint es nicht zu geben. Es ist schon zweifelhaft, ob das Leben als Ganzes und also auch unser eigenes einen Zweck hat. Doch selbst wenn es einen solchen hätte, würde uns das kaum helfen. Denn solange wir uns den Zweck nicht zu Eigen machen, wären er selbst und die Tatsache, dass wir mithelfen, ihn zu erfüllen, aus unserer Sicht *beliebig* – sie gingen uns nichts an. Und insofern hätten wir auch mit dem Zweck letztlich wieder nur eine Erklärung und keine Begründung bekommen, eine Erklärung des Inhalts, dass unser Leben eben den und den Zweck hat (Ayer 2000a, 34 f.; Murphy 2000, 210 ff.; Nagel 2000, 98 f.; Nielsen 2000, 232 ff.).

In einem anderen Sinne sind die Aussichten auf eine Begründung besser. Wir fragen nach dem, was *wir* wollen, also nach den Zielen, die *wir* verfolgen. Doch dann droht dem Sinn Gefahr aus anderen Richtungen. Erstens ist nicht klar, ob die Ziele, die wir verfolgen, hinreichen, unserem Leben Sinn zu geben. Zweitens erreicht jede Begründung ein Ende. Möchte jemand von uns wissen, warum uns gute Ernährung wichtig ist, können wir antworten: weil wir gesund sein wollen; möchte jemand von uns wissen, warum uns Gesundheit wichtig ist, können wir antworten: weil sie unser Wohlergehen befördert. Möchte aber jemand von uns wissen, warum uns unser Wohlergehen wichtig ist, geraten wir ins Stocken. Eine Begründung erreicht ihr Ende, wo wir auf etwas stoßen, was wir ›letzte Werte‹ nennen, was wir als das, was uns am Herzen liegt, ohne weitere Begründung anerkennen (müssen). (Auf diesen Punkt hat schon David Hume in seiner *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, gegen Ende von Anhang I, hingewiesen.)

Schließlich beschleichen uns sogar ob der letzten Werte hin und wieder Zweifel; wir treten einen Schritt beiseite, schauen sozusagen von außen auf unser Leben – und gewahren plötzlich »die ganze

Zufälligkeit und Beschränktheit unseres Sinnens und Trachtens« (Nagel 2000, 98; vgl. auch Murphy 2000, 212). Auf diese Weise gelangen wir zum Skeptizismus bezüglich unserer Werte, der dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus ähnelt. Auch zum erkenntnistheoretischen Skeptizismus gelangen wir durch Fragen, die sich zunächst noch im Rahmen des von uns akzeptierten Systems zur Rechtfertigung unserer Überzeugungen bewegen, bis uns schließlich Zweifel sogar an der Vertrauenswürdigkeit unserer Sinne beschleichen. Doch so wie uns der erkenntnistheoretische Skeptizismus nicht dazu veranlassen muss, all unsere Überzeugungen aufzugeben, muss uns auch der Skeptizismus bezüglich unserer Werte nicht dazu veranlassen, all unsere Werte aufzugeben. Wir können, nachdem wir unsere Werte radikal in Frage gestellt haben, wieder zu ihnen zurückkehren – vielleicht mit einer gewissen Portion Ironie, sicher aber in dem Bewusstsein, dass sie nicht die einzig möglichen sind. Ja, vermutlich bleibt uns sogar nicht viel anderes übrig, als zu ihnen zurückzukehren. Jedenfalls hat es »keinen Zweck, bei allem, was wir tun, zu murmeln: ›Das Leben ist sinnlos; das Leben ist sinnlos ...‹ Schon dadurch, daß wir weiter leben und arbeiten und ringen, zeigen wir in unserem Handeln, daß wir uns ernst nehmen – egal, was wir sagen« (Nagel 2000, 102).

Sinn und Gott

Die Vorstellung von einem Schritt beiseite führt zu einem zweiten Leitmotiv: Wäre uns in Sachen Sinn des Lebens gedient, falls Gott existierte? Könnte Gott unserem Leben zum Beispiel dadurch Sinn geben, dass er unsere (letzten) Werte begründet? Schon Platon (*Euthyphron* 10d) hat das bezweifelt. Gott käme als Garant unserer Werte höchstens dann in Betracht, wenn er ein *guter* Gott wäre. Nun können wir von Gott aber nur dann gehaltvoll sagen, dass er ein guter Gott ist, wenn wir einen von ihm unabhängigen Maßstab für das Gute haben. Hätten wir jedoch einen von Gott unabhängigen Maßstab für das Gute, wäre die Instanz Gott letztlich überflüssig, weil wir unsere Werte dann ja gleich an diesem Maßstab messen könnten. Gott wäre also selbst als ein guter Gott bestenfalls geeignet, unsere letzten Werte zu sanktionieren, nicht aber, sie zu begründen (Ayer 2000b, 354; Joske 2000, 80 f.; Murphy 2000, 214; Nielsen 2000, 234 f.).

Doch vielleicht könnte Gott unserem Leben auf andere Weise Sinn geben, etwa indem er einen be-

stimmten Zweck mit uns verfolgt. Der Zweck dürfte allerdings wohl nicht irgendein Zweck sein – der Pflanzenwelt als CO₂-Lieferanten oder höheren Lebewesen als abschreckende Beispiele zu dienen, würde uns nicht zufriedenstellen. Der Zweck müsste also schon erhaben und gut sein. Aber selbst wenn er erhaben und gut wäre, bliebe fraglich, ob unser Leben durch ihn einen Sinn bekommen könnte. Zwei Szenarien gilt es zu unterscheiden. Entweder hängt es von uns ab, ob wir Gottes Zweck erfüllen, oder es hängt nicht von uns ab. Wenn es nicht von uns abhängt, wenn wir also Gottes Zweck erfüllen, *ob wir wollen oder nicht und was immer wir tun*, kann uns dieser Zweck gerade nicht den Sinn geben, den wir suchen – er kann uns keinerlei Orientierung bieten; er kann uns nicht sagen, was wir tun oder lassen sollen. Zudem würde er uns entwürdigen. Baier (2000, 197) bemüht den Vergleich mit einer Partyszene: »Frage ich [...] einen Mann in Livree: ›Welchen Zweck erfüllen Sie?‹, so verletze ich ihn. Ich hätte ihn genauso gut fragen können: ›Und zu was sind Sie gut?‹ Mit solchen Fragen wird er auf die Stufe von Haushaltsgeräten [...] gestellt. [...] Wir behandeln ihn – kantisch gesprochen – als bloßes Mittel zu unseren Zwecken und nicht als Zweck an sich selbst« (vgl. Sartre 1968, 45; Joske 2000, 81; Murphy 2000, 213 f.; Kurtz 2000, 17 ff.).

Wenn es hingegen von uns abhängt, ob wir Gottes Zweck erfüllen, verschwinden die genannten Probleme. Allerdings ist es dann auch nicht mehr Gottes Zweck, der unserem Leben Sinn gibt. Wenn es überhaupt etwas ist, dann sind es unsere eigenen Ziele. Dass sie mit dem Zweck Gottes übereinstimmen, wenn wir uns diesen Zweck zu Eigen gemacht haben, und dass sie es nicht tun, wenn wir ihn uns nicht zu Eigen gemacht haben, ist belanglos (Ayer 2000a, 35; Baier 2000, 197 ff.; Murphy 2000, 213 f.; Nagel 2000, 98 f.; Nielsen 2000, 234 f.; Nozick 2000, 387 ff.).

Sinn und Transzendenz

Ein drittes Leitmotiv: Manchmal beschleicht uns ein Gefühl von Sinnlosigkeit angesichts unserer Kleinheit und Kurzlebigkeit. »Wir sind winzige Staubkörnerchen in den unendlichen Weiten des Alls; die Spanne unseres Lebens ist in [...] kosmischen Dimensionen nicht mehr als ein Augenblick; wir können alle jeden Moment tot sein« (Nagel 2000, 95). Wäre uns Sinnsuchern also geholfen, wenn wir größer oder langlebiger wären? Eher im Gegenteil, so scheint es. Wenn unser Leben schon bei unserer jetzigen Größe und

bei einer Dauer von ungefähr 70 Jahren sinnlos ist, so wäre es wahrscheinlich erst recht sinnlos, wenn wir das ganze Universum ausfüllen oder ewig lebten. Hier greift der Kalauer von den zwei Engeln, die auf einer Wolke sitzen und Harfe spielen. Der eine schaut den anderen an und sagt: »Soll das wirklich *ewig* so weitergehen?« (Murphy 2000, 213; vgl. Williams 1978; zu einer Antwort auf das Problem der ewigen Langeweile siehe Fischer 1994).

Wenn es unserem Leben an Sinn fehlt, dann also offenbar nicht deshalb, weil wir klein und kurzlebig sind. Oder etwa doch? Wir beklagen, selbst wenn wir uns statt eines maßstabgetreuen ein perspektivisch-verzerrtes Bild von der Welt machen, d.h. ein Bild, in dem wir selbst im Vordergrund stehen, während das Universum und die ferne Zukunft in den Hintergrund verbannt sind (Ramsey 2000, 39), vielleicht nicht unsere Kleinheit und unsere späte Geburt, wohl aber unseren frühen Tod. Wir möchten ihn in irgendeiner Weise überdauern; wir möchten, dass es nicht so ist, als hätten wir nicht existiert; wir möchten Spuren hinterlassen – zum Beispiel indem wir Kinder in die Welt setzen, Wissenschaft treiben, Kunst schaffen oder schlicht anderen in Erinnerung bleiben.

Gelingt es uns, solche Spuren zu hinterlassen, haben wir zwar vielleicht die Grenzen unseres Lebens überschritten, je nachdem, was wir unter den Grenzen unseres Lebens und deren Überschreitung verstehen (Sylvan/Griffin 2000, 456). Doch ob unser Leben allein dadurch, dass wir das getan haben, sinnvoll ist, darf bezweifelt werden. Denn erstens haben wir die Grenzen unseres Lebens vielleicht in einer moralisch bedenklichen Weise überschritten – dazu gleich mehr. Und zweitens gilt: Egal, wie weit wir die Grenzen unseres Lebens überschritten haben, egal, wie weit wir über uns hinaus in andere Gebiete vordringen: »Auch diese sind begrenzt – und das [Sinnproblem] stellt sich neu. Es sieht so aus, als könnte [es] nur durch etwas Grenzenloses vermieden oder transzendiert werden« (Nozick 2000, 396). Nur wie kommt dieses Grenzenlose an seinen Sinn? Und wie reicht es den Sinn, wenn es – wie auch immer – daran gekommen ist, an uns weiter? (Sylvan/Griffin 2000, 460 f.).

Wenn wir trotzdem an der Vorstellung festhalten wollen, dass das Sinnproblem durch Grenzen entsteht, könnten wir uns, statt gleich mit dem Grenzenlosen anzubandeln, auch bescheiden. Wir könnten versuchen, unserem Leben Sinn zu geben, indem wir seine Grenzen in bestimmter Weise überschreiten, nämlich dadurch, dass wir den *moralischen*

Standpunkt einnehmen. Der moralische Standpunkt legt uns, in Abhängigkeit von der zugrundeliegenden normativen Ethik, darauf fest, uns das Wohl anderer ebenso angelegen sein zu lassen wie unser eigenes; nur nach Maximen zu handeln, die universelle Gültigkeit beanspruchen können; oder bestimmte Tugenden zu kultivieren. Auf jeden Fall legt uns der moralische Standpunkt darauf fest, über unsere egoistischen Interessen hinauszugehen (vgl. Singer 1994, 422 f.; Kekes 2000, 26–31; Metz 2002, 798).

Warum sollte das Sinnproblem jedoch gerade durch den moralischen Standpunkt vermieden oder transzendiert werden? Vielleicht erfahren wir dadurch, dass wir etwas tun, was wir für unsere Pflicht halten, eine tiefe Befriedigung. Doch auch wenn wir sie erfahren: Diese Befriedigung dürfte stets mit anderen Befriedigungen konkurrieren – mit Befriedigungen, die wir aus nicht-moralischen Projekten ziehen, mögen diese nun sportlicher, ästhetischer, erotischen oder wissenschaftlicher Natur sein, im Sammeln von Briefmarken, dem Erlernen einer Fremdsprache oder dem Ersinnen technischer Spielereien bestehen (Kekes 2000, 30). Wenn wir unserem Leben Sinn geben können, indem wir den moralischen Standpunkt einnehmen, und zwar deshalb, weil uns der moralische Standpunkt eine tiefe Befriedigung verschafft, dann können wir ihm auch Sinn geben, indem wir andere Projekte verfolgen – Projekte, die uns eine ebenso tiefe Befriedigung verschaffen. Den moralischen Standpunkt einzunehmen ist also zumindest keine ausgezeichnete Art der Sinngebung (Singer 1994, 422 f.).

Subjektivismus versus Objektivismus

Ein viertes Leitmotiv ist schon mehrfach angeklungen: die Unterscheidung zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Dem Subjektivismus zufolge kommt es in Sachen Sinn wesentlich darauf an, was wir wünschen: »So wie die Menschen ihre vielfältigen Ziele verfolgen, hat das Leben zu verschiedenen Zeiten für verschiedene Menschen einen unterschiedlichen Sinn. Mehr läßt sich nicht sagen« (Ayer 2000a, 36). Dem Objektivismus zufolge ist es dagegen nicht ganz so einfach.

Der Unterschied läßt sich am Mythos des Sisyphos erhellen. Sisyphos ist auf ewig dazu verdammt, einen Stein bergauf zu wälzen; kommt der Stein oben an, rollt er zurück, und Sisyphos muss mit seiner Tätigkeit von vorn beginnen. Würde sich dieses vollen-

deten Bild der Sinnlosigkeit ändern, wenn Sisyphos den *Drang* hätte, auf ewig einen Stein bergauf zu wälzen? Aus Sicht des Subjektivismus wäre das der Fall. Denn Sisyphos täte dann genau das, was er tun möchte; er wäre mit seinem Schicksal ausgesöhnt, mehr noch, er nähme es mit Freuden an (Taylor 2000, 90; vgl. Camus 1999 und Joske 2000, 81 f.). Aus Sicht des Objektivismus müsste die Frage verneint werden: Es würde noch immer etwas fehlen – vielleicht, dass bei Sisyphos' Tätigkeit etwas ›herumkommt‹. Wäre seine Tätigkeit tatsächlich nur deshalb sinnlos, weil sie kein respektables Resultat hat, müsste sich das Bild ändern, wenn Sisyphos dadurch, dass er einen Stein nach dem anderen bergauf wälzt, helfen würde, ein die Jahrhunderte überdauerndes Monument von großer Schönheit zu errichten (Taylor 2000, 89, 93; Sylvan/Griffin 2000, 446 ff.; Wiggins 2000, 411 ff.; zu analogen Überlegungen auf dem Gebiet der praktischen Vernunft vgl. Gosepath 1999 und Millgram 2001).

Wir müssen demnach, wenn wir dem Objektivismus anhängen, zumindest sagen, dass nicht alle Ziele, die Menschen verfolgen, gleichermaßen lohnen – dass die Ziele, damit sie lohnen, eine »objektive Attraktivität« (Wolf 1998, 174) haben müssen. Möglicherweise lohnen Ziele, von deren Erreichung auch andere profitieren, doch eher als rein selbstbezogene (s.o.). Das Leben einer Ärztin, die erfolgreich nach einer Therapie gegen Krebs sucht, wäre dann sinnvoller als das eines Müßiggängers, der eine Seifenoper nach der anderen schaut und dabei Bier trinkt (Baier 2000, 261 f.; Wolf 2000, 253). Möglicherweise lohnen Ziele aber auch in Abhängigkeit von anderen Werten unterschiedlich – so dass vielleicht ein Leben, das dem Streben nach Wahrheit, Güte und Schönheit gewidmet ist, sinnvoller wäre als eines, das sich allein um Luxus, Erfolg und Ruhm dreht (Einstein 1934, 8). Wir können, wenn wir dem Objektivismus anhängen, aber auch die stärkere These vertreten, dass der Sinn des Lebens nichts oder wenig mit den Zielen zu tun hat, die Menschen verfolgen. Zumindest in einer Lesart kehren wir dann zu dem übergeordneten Zweck zurück, von dem in den Abschnitten »Begründung und Erklärung« und »Sinn und Gott« die Rede war.

Sinn und Politik

Ein fünftes Leitmotiv geht von der Beobachtung aus, dass das Leben von Menschen manchmal »aufgrund von Faktoren relativ sinnlos [ist], die die Betroffenen

kaum beeinflussen können und die sie sicher nicht selbst verschuldet haben« (Sylvan/Griffin 2000, 462). Man denke etwa an die gut 2,8 Milliarden absolut Armen, die umgerechnet von weniger als 2 U.S.-Dollar am Tag leben, oder auch an manch relativ Arme in Industriestaaten wie den U.S.A. und Deutschland. Was sich ändern müsste, damit ihr Leben an Sinn gewänne, sind vermutlich nicht die Ziele, die sie unter den gegebenen Bedingungen verfolgen. Ändern müssten sich vermutlich vielmehr die Bedingungen, die es ihnen so schwer oder gar unmöglich machen, ihre Ziele auch zu erreichen – womit Sinn nicht nur eine individuelle, sondern auch eine politische, soziale und ökonomische Angelegenheit wäre. Es gilt, so Nielsen (2000, 249), »eine umfassende [...] Philosophie der Gesellschaft und der Politik zu entwerfen, um zumindest einige der Voraussetzungen für ein nichtentfremdetes Leben zu schaffen, das nicht einer privilegierten Minderheit vorbehalten wäre, sondern der ganzen Menschheit offen stünde.«

Literatur

- Ayer, A.J.: »Unbeantwortbare Fragen«. In: Fehige/Meggler/Wessels 2000a, 34–36 (engl. 1947).
 – : »An was ich glaube«. In: Fehige/Meggler/Wessels 2000b, 353–355 (engl. 1966).
 Baier, Kurt: »Zweck und Sinn«. In: Fehige/Meggler/Wessels 2000, 195–207 (engl. 1957).
 Camus, Albert: »Der Mythos des Sisyphos«. In: Ders.: Der Mythos des Sisyphos. Reinbek 1999, 153–203 (frz. 1942).
 Einstein, Albert: »Wie ich die Welt sehe«. In: Ders.: Mein Weltbild. Amsterdam 1934, 7–54.
 Ellin, Joseph: *Morality and the Meaning of Life*. Ft. Worth, Tex. 1995.
 Fehige, Christoph/Meggler, Georg/Wessels, Ulla (Hg.): *Der Sinn des Lebens*. München 2000.
 Fehige, Christoph/Meggler, Georg/Wessels, Ulla: »Über dieses Buch«. In: Dies. 2000, 13–22.
 Fischer, John Martin: »Why Immortality Is Not So Bad«. In: *International Journal of Philosophical Studies* 2 (1994), 257–270.
 Gerhardt, Volker: »Sinn des Lebens«. In: Volker Caysa/Klaus-Dieter Eichler (Hg.): *Praxis, Vernunft, Gemeinschaft*. Weinheim 1994, 371–386.
 – : »Sinn des Lebens«. In: Joachim Ritter/Karl Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9. Basel 1995.
 Gosepath, Stefan: *Motive, Gründe, Zwecke*. Frankfurt a. M. 1999.
 Hanfling, Oswald (Hg.): *Life and Meaning*. Oxford 1987.
 Hume, David: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Hamburg 1929 (engl. 1751).
 Joske, W. D.: »Was darf ich hoffen?«. In: Fehige/Meggler/Wessels 2000, 75–82 (engl. 1974).
 Kekes, John: »The Meaning of Life«. In: *Midwest Studies in Philosophy* 24 (2000), 17–34.

- Klemke, E. D. (Hg.): *The Meaning of Life*. Oxford 1981.
- Kurtz, Paul: *Embracing the Power of Humanism*. Lanham 2000.
- Mauthner, Fritz: »Sinn des Lebens«. In: Ders.: *Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3. Leipzig ²1924, 182–188.
- Metz, Thaddeus: »Recent Work on the Meaning of Life«. In: *Ethics* 112 (2002), 781–814.
- Millgram, Elijah (Hg.): *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge 2001.
- Murphy, J. G.: »Warum?«. In: Fehige/Meggle/Wessels 2000, 210–219 (engl. 1982).
- Nagel, Thomas: »Das Absurde«. In: Fehige/Meggle/Wessels 2000, 95–104 (engl. 1971).
- Nieslen, Kai: »Analytische Philosophie und der ›Sinn des Lebens‹«. In: Fehige/Meggle/Wessels 2000, 228–251 (engl. 1981).
- Nozick, Robert: »Philosophie und der Sinn des Lebens«. In: Fehige/Meggle/Wessels 2000, 377–407 (Ausschnitt aus Kap. 6 von *Philosophical Explanations* 1981).
- Platon: *Euthyphron*. In: Ders.: *Werke*, Bd. 1. Darmstadt 1990.
- Ramsey, F.P.: »Es gibt wirklich nichts zu diskutieren«. In: Fehige/Meggle/Wessels 2000, 37–39 (engl. 1931).
- Sanders, Steven/Cheney, David (Hg.): *The Meaning of Life*. Englewood Cliffs 1980.
- Sartre, Jean-Paul: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Frankfurt a. M. 1968 (frz. 1946).
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart ²1994 (engl. 1993).
- Sylvan, Richard/Griffin, Nicholas: »›Dem‹ Sinn des Lebens auf der Spur«. In: Fehige/Meggle/Wessels (Hg.): *Der Sinn des Lebens*. München 2000, 445–478 (engl. 1982).
- Taylor, Richard: »Sisyphos und wir«. In: Fehige/Meggle/Wessels 2000, 87–95 (engl. 1970).
- Wiggins, David: »Wahrheit, Erfindung und der Sinn des Lebens«. In: Fehige/Meggle/Wessels 2000, 408–445 (engl. 1987).
- Williams, Bernard: »Die Sache Markopulos«. In: Ders.: *Probleme des Selbst*. Stuttgart 1978, 133–62 (engl. 1973).
- Wolf, Susan: »Glück und Sinn«. In: Holmer Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt a. M. 1998 (engl. 1997).
- : »Wann ist ein Leben sinnvoll?«. In: Fehige/Meggle/Wessels 2000, 251–255 (engl. 1997).

Ulla Wessels

9. Glück, Pech und Schicksal

In der philosophischen Auseinandersetzung mit Kontingenzerfahrungen geht es um die Frage, welche Bedeutung (glückliche oder pechvolle) Zufälle oder das *Fatum* in den menschlichen Lebensvollzügen spielen. Insbesondere für die praktische Philosophie stellt das Kontingente als das Unerwartete und Unvorhersagbare eine Provokation dar, indem es auch wohlüberlegte Urteile, durchdachte Entscheidungen, gute Intentionen und vernünftige Handlungen zu durchkreuzen und in ihr Gegenteil zu verkehren vermag. Denn auch wenn sich Glück und Pech der kognitiven und voluntativen und somit auch der moralischen Kontrolle entziehen, haben sie dennoch Auswirkungen auf unsere epistemischen und moralischen Urteile und die darauf gründenden Handlungen und Handlungsergebnisse. Zugleich haben Zufälle nichts mit dem Verdienst von Personen zu tun. Unabhängig von ihren Begabungen, Bemühungen und Leistungen kann ihnen Glück oder Pech schlichtweg ›zustossen‹, so dass es ebenso ›glückliche Schurken‹ geben kann wie ›unglückliche Helden‹. Beispiele hierfür finden sich bereits in den Epen Homers und den antiken Tragödien, in denen die Zerbrechlichkeit und Hilflosigkeit der Menschen angesichts von Kontingenzerfahrungen, deren Ungerechtigkeit und Unerträglichkeit, aber auch Unentrinnbarkeit veranschaulicht werden (Nussbaum 1986).

Als ›Kontingenzerfahrung‹ bezeichnet man, was sich aus der notwendigerweise beschränkten menschlichen Erkenntnisperspektive als zufällige Koinzidenz, als gleichzeitige Realisierung von Ereignissen, die von unabhängigen Kausalketten hervorgebracht wurden, darstellt. Was zufällig geschieht (und uns als Glück oder Pech negativ oder positiv zu affizieren vermag), ist nicht die Folge von absichtlichem oder planvollem Handeln, sondern ›es geschieht‹ – unerwartet und überraschend. Demgegenüber weist Schicksal zwar das Moment der Unentrinnbarkeit und Nichtverfügbarkeit auf, ist aber zudem verhängnisvoll und daher unheimlich, denn was geschieht, geschieht nach diesem Verständnis nicht zufällig, sondern aufgrund einer – wenngleich für uns unverständlichen – Ordnung (Rescher 1995).

Die antike Philosophie unterscheidet daher konsequent die blinde Macht des Zufälligen (*tyche*) von dem Los (*moira*), das jedem Menschen von den Göttern (bzw. vom Logos in der Stoa, von Gottes Vorsehung im christlichen Mittelalter; vgl. Greene 1963; Fischer 2008) zugewiesen ist. Diese differenzierte

Behandlung von Glück/Pech einerseits und Schicksal andererseits setzt sich in der Philosophiegeschichte fort; so reichen die philosophischen Reflexionen über das Schicksal und über die Probleme der Grenzen und Möglichkeiten selbstbestimmten Handelns und Lebens, des freien Willens, der Verantwortung sowie der Theodizee bis in die Neuzeit. Pech und Glück hingegen spielen vor allem in der antiken Philosophie und Dichtung eine Rolle hinsichtlich der Frage nach der Fragilität auch des gelungenen Lebens. So sind für Aristoteles nicht nur Güter wie Gesundheit, Freiheit, Reichtum oder Begabung kontingent und ungleich unter den Menschen verteilt. Auch die Begabungen und Lebensumstände, die dafür relevant sind, dass man überhaupt eine tugendhafte Person werden und ein gelungenes Leben führen kann, hängen von glücklichen Zufallsumständen ab. Spätestens in der Aufklärung wird eine Distanzierung der Philosophie von dem Thema Glück, Pech und Schicksal vollzogen. Immanuel Kants *non datur fatum* (KrV B 282) steht für die endgültige Verbannung des Schicksals aus der Philosophie – denn wenn alle Notwendigkeit als Naturnotwendigkeit gilt, lässt der Kausaldeterminismus keinen Raum mehr für das unheimlich-verborgene Wirken des Schicksals. Nicht Schicksal, sondern bestenfalls Zufälle, die aber jedenfalls im Prinzip und im Nachhinein einer wissenschaftlichen Analyse zugänglich sind, wirken in der Welt. Sie mögen sich zwar auch als Glück oder Pech auf unser Leben auswirken, aber sie gelten nicht länger als unheimliches Ergebnis des unverständlichen Wirkens höherer Mächte. Vor allem aber spielen Glück und Pech keine Rolle mehr für die Moral, deren konstatierte Allgemeinheit und Bedingungslosigkeit sie immun halte gegen Zufälle. Erst seit den 1950er Jahren sind im Zusammenhang mit der Debatte um das gelungene Leben Kontingenzerfahrungen wie Zufälle, Dilemmata und existentielle Widerfahrnisse wieder zu einem zentralen Thema der Moralphilosophie geworden.

Die Blindheit der modernen Moralphilosophie für Kontingenzerfahrungen

Die Unvorhersehbarkeit und zugleich Unentrinnbarkeit von Pech und Glück in einzelnen Handlungssituationen und im individuellen Lebensvollzug scheinen die Grundlagen der modernen Moralphilosophie, die eine normative Versicherung gegen Zufälle darstellt, nachhaltig in Zweifel zu ziehen. Diese

Grundlagen werden durch eine charakteristische strukturelle Verknüpfung von Moralität, Rationalität und Rechtfertigung gebildet, die sich an den paradigmatischen Versionen, der modernen Moralphilosophie, dem Utilitarismus und der Deontologie, gleichermaßen nachvollziehen lassen (Anscombe 1958; Özmen 2005). Hierzu gehört etwa das Ideal des rationalen Akteurs, der durch Rekurs auf objektive moralische Prinzipien sicher – d. h. in jedem Fall, eindeutig und begründet – wissen kann, wie er handeln soll. Zum anderen wird ein Ideal der moralischen Rechtfertigung formuliert, demzufolge sich *vor* Ausführung einer Handlung feststellen lässt, ob sie moralisch richtig oder falsch ist. Beide Ideale stellen Versicherungen gegen Zufälle dar – denn es wäre nicht mit dem Begriff der Moral vereinbar, wenn Moralität durch anderes als durch die Freiheit und die Vernunft gewirkt wäre. Für epistemische oder moralische Kontingenzerfahrungen bleibt eine solche Moraltheorie notwendigerweise blind. In ihr wird durch die Fokussierung auf einzelne Handlungen, rationale Rechtfertigung und moralisches Sollen nicht nur die Frage nach dem Gelingen des Lebens vernachlässigt, sondern eben auch Pech und Glück – und deren Wirken auf unser Handeln und Leben.

Die Renaissance der Philosophie des gelingenden Lebens seit den 1950er Jahren ist auch verbunden mit einer Rückbesinnung – denn den Alten war die Zufallsabhängigkeit des tugendhaften Handelns und Lebens durchaus bewusst – auf die Möglichkeit und die Relevanz von Kontingenzerfahrungen. Denn manchmal ist es eben das zufällige Glück oder Pech, das unserem Tun und Dasein Wert verleiht oder es grundsätzlich in Frage stellt, zugleich kann man das Glück nicht erwarten oder einfordern, das Pech nicht vorhersehen oder vermeiden. Sie gehorchen keinen Regeln der Vernunft oder Moralität, des Verdienstes oder der Fairness – und weisen damit einen geradezu egalitären Zug auf. Jeder kann Kontingenzerfahrungen machen, die die geringe Tragweite menschlicher Pläne und Handlungen, der Vorschau und Vorsorge deutlich machen. Jeder kann angesichts kontingenter Zufälle in Aporien, tragische Umstände, Gefühle des Bedauerns und des Absurden hineingeraten. Damit wären aber nicht nur die etablierten Ideale des zufallsimmunen, normativ sicheren Handelns und der rationalen Rechtfertigung des Moralischen, sondern auch die personale Identität und Integrität – als Bedingungen der Möglichkeit für moralisches Handeln – gefährdet bzw. auf ein neues philosophisches Fundament zu stellen.

Moralischer Zufall

Zwei mittlerweile klassisch zu nennende Beiträge mit dem Titel »Moralischer Zufall« zeigen die epistemischen, rechtfertigungstheoretischen und genuin moralphilosophischen Probleme von Glück und Pech als Zufallsgeschehen auf. Thomas Nagel und Bernard Williams führen verschiedene Beispiele an, die das Ergebnis der Handlung (*resultant luck*), die Handlungsbedingungen (*circumstantial luck*), die für die handelnde Person gegebenen Voraussetzungen, wie Urteilkraft, Präferenzen, Absichten (*constitutive luck*), und die externen Antezedenz-Bedingungen der Handlung (*causal luck*) betreffen (Williams 1984, 30–49; Nagel 1996, 45–63). Zum einen legen die Beispiele nahe, dass der gemeinhin angenommene Zusammenhang von Verantwortung mit Kontrolle und Freiheit in Fällen, in denen Zufallsumstände als externe Faktoren den Handlungsverlauf zumindest partiell bestimmen, nicht aufrechterhalten werden kann (siehe die verschiedenen Autofahrer-Beispiele in Nagel 1996; s. Kap. III.8). Denn über Handlungen, deren Verlauf durch zufälliges Glück und Pech bestimmt wird, kann man vernünftigerweise nicht mehr sagen, dass sie von den handelnden Personen kontrolliert werden. Wenn Verantwortung an umfassende Willens- und Handlungsfreiheit und das Kontrollprinzip gebunden ist, dann sind die Akteure in Fällen von Glück und Pech nicht frei und die Handlungen können ihnen nicht vollständig zugeschrieben werden, daher sind sie für diese auch nicht moralisch verantwortlich zu machen.

Zum Zweiten werden Beispiele für Zufälle genannt, die nicht während, sondern nach der Handlung eintreten, aber die vorab erfolgte moralische Rechtfertigung in Frage stellen (siehe das Anna-Karenina- und das Gauguin-Beispiel in Williams 1984). Denn erst wenn Handlungen langfristig gelingen – und hier spielen Glück und Pech eine unhintergehbare Rolle – können sie wirklich als gelungen und rückblickend gerechtfertigt gelten (*retrospective justification*). Die Vorstellung, dass wir unsere Handlungen und unser Leben von einem über- bzw. vorgeordneten moralischen Standpunkt aus betrachten und zufallssimmun planen könnten, werde damit *ad absurdum* geführt. Für den Handelnden sei es letztlich keine Sache der rationalen Rechtfertigung oder der moralischen Gesinnung, sondern eine Glückssache, ob das, was geschieht, in einem Zusammenhang mit seinen Intentionen und Überlegungen stehen und die Handlung rückblickend gerechtfertigt gewesen sein wird.

Zum Dritten weisen die Beispiele auf die existentielle Dimension von Glück und Pech, ihr zerstörerisches wie auch gestalterisches Potential hin. Keine reale Person ist vollständig informiert oder ideal rational, keine Person verfügt über eine vollständige Kontrolle von Handlungsverläufen, keine Person kann kontingente Ereignisse, konsequenzenreiche Zufälle oder ungünstige äußere Bedingungen ihres Handelns und ihres Lebens eliminieren. Der Wunsch nach einem Leben, das sich existentiellen Kontingenzerfahrungen vollständig entzieht, ist zwar verständlich, aber seine Erfüllung steht konträr zu den tatsächlichen Möglichkeiten menschlichen Lebens, Wissens und Handelns. Das ist die negative Seite existentieller Kontingenzerfahrungen: Sie machen das Risiko unseres Scheiterns offenkundig im Sinne der Fragilität des Guten. Man muss (Zufalls-)Glück haben, damit das Leben ein gelungenes und gutes und nicht ein von Unglück und Pech begleitetes Leben darstellt. Aber es gibt auch eine positive Seite von existentiellen Kontingenzerfahrungen, eine *goodness of fragility*, wenn Glück und Pech den Anlass geben für eine grundsätzliche Neugestaltung unserer Haltungen, persönlichen Beziehungen und Lebenspläne (Rescher 1995, 189 ff.; Özmen 2005, Kap. 7).

Die Theorie und Praxis der moralischen Rechtfertigung, der moralischen (und auch rechtlichen) Verantwortungszuschreibung, der rationalen Lebensplanung, insbesondere aber die Vorstellung, dass wenigstens die Moral zufallssimmun ist, werden durch Glück und Pech auf den Prüfstand gestellt, so dass sich die immer noch rege Debatte um die Möglichkeit und das Wesen moralischer Zufälle zu einer grundsätzlichen Reflexion auf die Bedingungen und Inhalte der Moral selbst entwickelt hat (Statman 1993; Mele 2006; Zimmerman 2006; Nelkin 2008).

Pech, Glück und Schicksal in der politischen und Angewandten Ethik

Paradoxerweise wird das egalitäre Moment von Pech und Glück im Rahmen von egalitaristischen politischen Theorien zum Ausgangspunkt für Neutralisierungsversuche der unverdienten glücklichen oder unglücklichen Konsequenzen genommen (*luck egalitarianism*). Die natürliche Lotterie verteilt bestimmte Güter (wie Talente, soziale Umstände, Unversehrtheit, Intelligenz) launenhaft und ungleich, zugleich verschaffen diese Güter unfaire Vor- und Nachteile. »Da nun Ungleichheiten der Geburt und der natürlichen Gaben unverdient sind, müssen sie

irgendwie ausgeglichen werden« (Rawls 1975, 121) – an diesen Gedanken schließen sich verschiedene Strategien der gesellschaftlichen Kompensation und Korrektur an, die das konstitutive Pech und Glück gewissermaßen als Gemeinschaftssache betrachten (Arneson 2001, kritisch Hurley 2003). Problematisch an dieser Sichtweise erscheint allerdings der Versuch, die bei Pech und Glück fehlende individuelle Verantwortung durch die gesellschaftliche Verantwortung in Sinne einer Redistributionsgerechtigkeit zu kompensieren. Können die unverdienten Resultate von Pech und Glück als öffentliche Güter behandelt und die fehlende individuelle Kontrolle durch gemeinschaftliche Kontrolle ersetzt werden, ohne dass individuelle Rechte (z. B. an den eigenen Talenten) verletzt oder ein unhaltbarer Verantwortungsbegriff etabliert werden? Sind konstitutive Zufälle wie das Glück und Pech bei der natürlichen Lotterie nicht viel mehr das Los, das wir individuell zu tragen haben?

Auch im Bereich der Angewandten Ethik gibt es gegenwärtig eine Tendenz, die alte, im Zuge des neuzeitlichen Szientismus aufgegeben Schicksalsvorstellung wieder zu etablieren. Gegen die liberale Moral der prinzipiellen Erlaubtheit des Machbaren, die es freistellt, die uns umgebende, aber auch unsere innere Natur zu modifizieren (etwa durch Reproduktionsmedizin, Stammzellenforschung, *Enhancement*), wird der »Charakter des Lebens als Gabe« betont und »Offenheit für das Unerbetene« abverlangt (Sandel 2008, 48, 67) bzw. die moralische Relevanz der Unterscheidung von Gewachsenem und Gemachtem, von dem »Sozialisationschicksal einer Person und dem Naturschicksal ihres Organismus« (Habermas 2002, 103) hervorgehoben. Die Überwindung der menschlichen Natur suggeriere eine fatale Überwindung des Unverfügbaren – und somit nicht nur das Ende des Schicksals, sondern auch der Moral der Fürsorge und des Mitleids. Noch nicht abschließend geklärt ist bei dieser neuen (für die Theologie allerdings althergebrachten) Argumentationsweise, ob ihre normative Ausgangslage, eine konservativ-essentialistische Anthropologie, genügend Überzeugungskraft zu entwickeln vermag für eine Rückkehr des Schicksalsgedankens in die Philosophie (Özmen 2011).

Literatur

- Anscombe, Gertrude E.M.: »Modern Moral Philosophy«. In: *Philosophy* 33 (1958), 1–19.
- Arneson, Richard: »Luck and Equality«. In: *Proceedings of the Aristotelian Society Suppl.* Vol. 75 (2001), 73–90.
- Fischer, Klaus P.: *Schicksal in Theologie und Philosophie*. Darmstadt 2008.
- Greene, William C.: *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*. New York 1963.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M. 2002.
- Hurley, Susan L.: *Justice, Luck, and Knowledge*. Cambridge, Mass. 2003.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [1781/87]. Hamburg 1998.
- Mele, Alfred R.: *Free Will and Luck*. Oxford 2006.
- Nagel, Thomas: *Letzte Fragen*. Bodenheim 1996.
- Nelkin, Dana K.: *Moral Luck* [2008]. In: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/> (1.08.2010).
- Nussbaum, Martha C.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge 1986.
- Özmen, Elif: *Moralität, Rationalität und gelungenes Leben*. Paderborn 2005.
- : »Ecce homo faber! Anthropologische Utopien und das Argument von der Natur des Menschen«. In: Julian Nida-Rümelin/Klaus Kufeld (Hg.): *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkwege*. Freiburg/München 2011, 101–124.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975.
- Rescher, Nicholas: *Glück. Die Chancen des Zufalls*. Berlin 1995.
- Sandel, Michael J.: *Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter genetischer Technik*. Berlin 2008.
- Statman, Daniel (Hg.): *Moral Luck*. New York 1993.
- Williams, Bernard: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980*. Königstein 1984.
- Zimmermann, Michael J.: »Moral Luck: A Partial Map«. In: *Canadian Journal of Philosophy* 36 (2006), 585–608.

Elif Özmen

10. Lebensqualität

Der Begriff der Lebensqualität wird für eine Bewertung von Lebensabschnitten oder des Lebens einer oder mehrerer Personen verwendet. Lebensqualität wird als Wohlergehen oder Glück verstanden; der Maßstab für die Ermittlung von Lebensqualität ist der Lebensstandard. Der Begriff der Lebensqualität wird zumeist mit Rücksicht entweder auf das subjektive Wohlbefinden von Personen oder auf die objektiven Umstände ihres Lebens gebildet. Aussagen über die Lebensqualität oder das Glück haben eine Bedeutung für unterschiedliche Bereiche. Wissenschaftlich wird der Begriff der Lebensqualität verwendet, wenn z. B. Zusammenhänge zwischen sozialen Veränderungen und dem Wohlergehen oder Faktoren für die Ausbildung einer gesunden Psyche erforscht werden. Politische Relevanz erhält der Begriff, wenn z. B. Effekte ökonomischer Veränderungen festgestellt werden.

Ansätze der Glücksforschung

Die Annahme, dass Glück mit den Mitteln politischer Steuerung vermehrt werden kann, wird durch die sich gegenwärtig als empirische Wissenschaft herausbildende Glücksforschung unterstützt. Die *Quality of Life*-Forschung erhebt hier den Anspruch, Instrumente einer auf das Wohlergehen der Bevölkerung ausgerichteten Politik zu bestimmen (vgl. z. B. Layard 2009, 164 ff.; Bok 2010). Grundlegend für die Glücksforschung ist dabei ihr methodisches Selbstverständnis. An der *Science of Well-Being* beteiligte Disziplinen wie Psychologie, Neurowissenschaft oder Soziologie teilen die Überzeugung, dass Lebensqualität von einem Gegenstand begrifflicher Untersuchung zu einem Gegenstand empirischer Forschung werden sollte (vgl. Bayertz 2010, 411 ff.; Huppert/Baylis/Keverne 2005). Beiträgen zu diesem neuen Forschungsfeld zufolge lassen sich Merkmale von Lebensqualität empirisch ermitteln, während die philosophische Reflexion zu keiner Entscheidung in der Kontroverse darüber gelangt, worin das Glück besteht: »In the realm of well-being, we are coming to that point where we no longer need to debate the nature of ›true happiness‹, but instead can define types of well-being by their measurement, courses, and outcomes« (Diener 2009, 4 f.). Die empirische Erforschung von Lebensqualität soll die Lebensqualität von Individuen oder Kollektiven bemessen und kausal verantwortliche Faktoren ausfin-

dig machen (vgl. u. a. Kesebir/Diener 2008). Messbar ist Lebensqualität gemäß der Annahme der Forschung zum *Subjective Well-Being*, weil Befragungen zum subjektiven Wohlbefinden von Personen geeignete Daten für die wissenschaftliche Untersuchung von Lebensqualität liefern. Unter ›Lebensqualität‹ werden in diesem Rahmen die positiven oder negativen psychischen und emotionalen Zustände von Subjekten verstanden.

Allerdings wird auch in Zweifel gezogen, dass die Untersuchung von Lebensqualität als Erforschung subjektiven Wohlbefindens durchgeführt werden kann. Alternative Ansätze bestreiten, dass die Bedingungen für Lebensqualität zwischen Individuen variieren und Wohlbefinden für die Bestimmung von Lebensqualität informativ ist. Stattdessen behaupten objektive Konzeptionen, dass es allgemein anwendbare Standards für Lebensqualität gibt. Subjektive und objektive Konzeptionen werden in verschiedenen Varianten vertreten, mit denen spezifische Probleme einhergehen. Sie lassen sich anhand der Kriterien unterscheiden, auf denen ihr Verständnis von Lebensqualität basiert. Während objektive Definitionen von normativen und zum Teil philosophischen Überzeugungen über das gute Leben ausgehen (zur philosophischen Debatte vgl. Steinfath 1998), beziehen sich subjektive Definitionen auf die persönliche Wertschätzung des eigenen Lebens. Entsprechend nehmen subjektive Konzeptionen eine individuelle oder auch interne und objektive Konzeptionen eine universale oder auch externe Perspektive auf Lebensqualität ein.

Subjektive Konzeptionen von Lebensqualität

Subjektive Konzeptionen von Lebensqualität werden von experimentell orientierten Wissenschaftlern bevorzugt, weil sie eine arbeitsfähige Grundlage bereitstellen (vgl. Veenhoven 1984, Kap. 2). Diese Konzeptionen stützen sich auf die Überzeugung, dass Lebensqualität in Lebenszufriedenheit besteht. Näher unterscheiden sie sich dadurch, dass sie Lebenszufriedenheit am Leitfaden entweder des Verfügens über Lustzustände, der Befriedigung von Wünschen, der Erfüllung ethischer Ideale oder des Erreichens von Lebenszielen explizieren. Mit dem Besitz von Lust wird Zufriedenheit im Rahmen hedonistischer Theorien gleichgesetzt. Dabei behauptet der ethische Hedonismus, dass nur lustvolle Bewusstseinszustände intrinsisch gut und nur unlustvolle in-

trinsisch schlecht sind (vgl. Brandt 1979, 132 ff.). Außerdem behauptet der psychologische Hedonismus, dass nur die Aussicht auf Lust zu Handlungen motiviert. Beide Formen des Hedonismus sind Einwänden ausgesetzt: Gegen den ethischen Hedonismus spricht der Einwand, dass unser Verständnis des Guten über das Vergnügen hinausgeht; gegen den psychologischen Hedonismus wiederum kann vorgebracht werden, dass wir auch idealistisch motiviert sein können. Das hedonistische Glücksverständnis wird zudem durch unsere Intuitionen zu einem auf Robert Nozick zurückgehenden Gedankenexperiment erschüttert: So würden wir es ablehnen, dauerhaft an eine Glücksmaschine angeschlossen zu werden, die uns glückliche Empfindungen verschafft. Daraus geht hervor, dass ein ausschließlich hedonistisches Leben nicht dem menschlichen Wohl entspricht.

Gegenüber hedonistischen Theorien sind präferentielle Theorien komplexer, nach denen Zufriedenheit in der Erfüllung von Wünschen besteht, die eine bewusste Überlegung einschließen. Nach diesem Modell trägt nicht die Erfüllung beliebiger, sondern lediglich die Erfüllung durch rationale Reflexion und durch die Verbindung zu übergeordneten Wünschen und Zielen aufgeklärter Wünsche zur Lebensqualität bei. Eine geordnete Präferenzstruktur lässt sich dabei als ein ethisches Ideal im Sinne einer Konzeption des eigenen guten Lebens verstehen. Nach diesem Verständnis ist die Qualität eines Lebens optimal erfüllt, wenn das geführte Leben dem eigenen idealen Selbstbild entspricht. Dieser Auffassung wird etwa im medizinischen Bereich dadurch Rechnung getragen, dass der Abstand zwischen den Hoffnungen und Erwartungen von Patienten und dem, was mit ihnen gesundheitlich geschieht, verringert wird. Ein verwandter und gleichfalls präferentieller Ansatz geht davon aus, dass das Erreichen bestimmter Lebensziele zur Zufriedenheit führt.

Gemeinsam ist präferentiellen Theorien, dass sie Lebensqualität als einen relationalen Wert begreifen, der sich aus dem Verhältnis von angestrebten und erreichten Zielen ergibt. Allerdings zieht das relationale Verständnis zum Teil kontraintuitive Konsequenzen nach sich: Ihm zufolge müssten Menschen mit geringeren Erwartungen chancenreicher für das Erlangen von Glück sein. Außerdem müsste auch der optimistische Glaube, seine Ziele zu erreichen, zur Lebensqualität beitragen. Diese Annahme wird dabei von Forschungsergebnissen bestätigt, nach denen Optimisten einen höheren Wert an Lebenszufriedenheit erreichen. Diskutieren lässt sich aber, ob

die höhere Lebenszufriedenheit von Optimisten darauf beruht, dass sie ihre Ziele tatsächlich besser erreichen oder nur besser zu erreichen glauben. Zu eng sind weiterhin einfache Auffassungen von Lebensqualität als Präferenz Erfüllung, weil nicht nur die Gesamtsumme des Glücks, sondern auch die Verteilung von Glücksmomenten innerhalb eines Lebens Auswirkungen auf das persönliche Wohlergehen hat. Bei gleicher Gesamtsumme des Glücks wird sich eine Person, bei der die Glücksmomente im Verlauf des Lebens abnehmen, ein geringeres Wohlergehen zuschreiben als eine Person, bei der die Glücksmomente im Verlaufe des Lebens zunehmen (vgl. Nozick 1991, 109 ff.).

Subjektive Konzeptionen von Lebensqualität zeichnen sich insgesamt dadurch aus, dass sie Lebensqualität durch Befragungen zum subjektiven Wohlergehen für ermittelbar halten. Solche Befragungen können auf episodische oder anhaltende affektive Zustände und die Zufriedenheit in Lebensbereichen oder im gesamten Leben eingehen oder den Zusammenhang von Wohlbefinden und Persönlichkeitseinstellungen ermitteln. Messungen des subjektiven Wohlergehens können Lebensqualität aber auch kognitiv statt affektiv verstehen und erfragen, ob das geführte Leben den eigenen Standards genügt. Die Wahl subjektiver Kriterien für die Bestimmung von Lebensqualität ist aber mit weitergehenden Schwierigkeiten verbunden. So können Selbsteinschätzungen des Wohlergehens von Verzerrung oder falscher Präferenzadaptation beeinflusst sein. Verzerrungen kommen zustande, wenn z. B. der gegenwärtige emotionale Zustand einer Person höher gewichtet wird als vergangene oder wahrscheinliche zukünftige Zustände und die Stimmung einer Person zum Zeitpunkt einer Befragung ihr Urteil einfärbt. Außerdem sind Beurteilungen des eigenen Wohlergehens nur begrenzt zuverlässig, weil die Vergleichsmaßstäbe von Faktoren wie dem sozialen Umfeld, dem Bewusstsein für Alternativen oder auch Gewöhnung abhängen.

Weiterhin ist die Vorstellung, dass Lebensqualität in Zufriedenheit durch Wunscherfüllung besteht, grundsätzlichen Einwänden ausgesetzt. Zum einen ist die Erfüllung von Wünschen nicht sicher mit Zufriedenheit verbunden; vorkommen kann sowohl eine Enttäuschung darüber, dass erfüllte Wünsche hinter eigenen Erwartungen zurückbleiben, als auch eine starke Freude darüber, dass erfüllte Wünsche über eigene Erwartungen hinausgehen. Zum anderen werden Ziele auch deshalb angestrebt, weil sie als wertvoll betrachtet werden, auch wenn von ihrem

Erreichen keine Zufriedenheit erhofft wird. Hier lautet eine grundsätzliche Kritik am Präferenzmodell von Lebensqualität, dass ein gutes Leben in der Realisierung der richtigen Werte und nicht in der Erfüllung von Präferenzen besteht.

Objektive Konzeptionen von Lebensqualität

Anders als subjektive, fokussieren objektive Konzeptionen von Lebensqualität auf allen Menschen gemeinsame Bedingungen für ein gutes Leben. Objektive Konzeptionen gehen davon aus, dass die Maßstäbe für die Beurteilung von Lebensqualität nicht zwischen Subjekten oder kulturellen Lebensformen variieren, sondern objektiv und nicht-relativistisch begründet werden können. Dabei bestehen die für das Wohlergehen verantwortlichen Bedingungen nach einer Version dieser Ansätze im Verfügen über Allzweckmittel und nach einer anderen Version in der Befriedigung spezifischer Bedürfnisse. Als Allzweckmittel für die Befriedigung von Bedürfnissen und Wünschen genießt das Geld die größte Aufmerksamkeit (vgl. z. B. Veenhoven 1991). Das Verfügen über Geld wirkt sich positiv auf die Lebensqualität aus, weil es angeborene menschliche Bedürfnisse wie Essen, Trinken, Schlafen oder Kleidung zu befriedigen erlaubt. Weil Einkommen vor allem in ärmeren Ländern eine Bedeutung zukommt, beabsichtigt die Entwicklungspolitik, durch eine Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens die Lebensqualität zu verbessern. Allerdings berücksichtigen ökonomische Indikatoren wie das Einkommen nicht, dass materielle Ressourcen von unterschiedlichen Personen unterschiedlich gut in Zufriedenheit umgesetzt werden. Unter dem Stichwort des *paradox of happiness* diskutiert die Literatur das Phänomen, dass Geld und Einkommen nur partielle Auswirkungen auf das persönliche Lebensglück haben (vgl. Bayertz 2010, 563 ff.).

Auf das Defizit materieller Kriterien reagieren komplexere Indikatoren für Lebensqualität wie der *Physical Quality-of-Life Index* (Morris 1979) oder der *Human Development Index HDI* der Vereinten Nationen (vgl. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen 2010). Sie gehen davon aus, dass zur Lebensqualität außer materiellen Ressourcen auch immaterielle oder soziale und natürliche Umweltbedingungen wie geeignete politische Strukturen, Bildung, Gesundheit oder ein funktionierendes Ökosystem gehören. Diese Erweiterung der Liste

von Wohlstandsindikatoren geht maßgeblich auf Arbeiten Amartya Sens zurück. Sen argumentiert dafür, dass nicht die Gleichverteilung von Geld oder Einkommen zu Wohlstand führt, sondern die Schaffung gleicher Chancen für Menschen, ihr Leben zu führen (vgl. Sen 1980). Das Wohlergehen richtet sich hier nach der Möglichkeit (*capability*) einer Person, die verschiedenen wertvollen Bedingungen und Funktionen zu erreichen, die für ihr Leben konstitutiv sind. Vertreten wird der *capability approach* zudem in einer aristotelisch-essentialistischen Variante, in deren Rahmen für ein gutes menschliches Leben universell notwendige Elemente ausgezeichnet werden (vgl. Nussbaum 1993). Kritisch gegenüber dem Verzicht auf eine substantielle Theorie des Guten bei John Rawls (vgl. Rawls 1992), zielen diese Ansätze auf eine reichhaltige Liste an befähigenden Voraussetzungen für ein erfülltes Leben.

Allerdings leiden objektive Kriterien darunter, dass sie anhand normativer Standards gewonnen werden. Aussagen über die Bedürfnisse von Personen im Unterschied zu ihren Wünschen und Präferenzen werden anhand von Wertungen gebildet, die sich auch in Zweifel ziehen lassen. Hier spielt eine Rolle, dass Theorien menschlicher Bedürfnisse auf anthropologischen Annahmen basieren. Stützen sie sich dabei auf gehaltvolle Annahmen über die menschliche Bedürfnisnatur, so sind sie auch umstritten; stützen sie sich auf weniger gehaltvolle Annahmen, so sind sie möglicherweise trivial. Außerdem lassen objektive Konzeptionen von Lebensqualität zu, dass Personen ohne subjektives Wohlbefinden Wohlergehen zugeschrieben wird. Wenn Lebensqualität objektiv und ohne Rücksicht auf Lebenszufriedenheit bestimmt wird, kommt es jedoch zur Gefahr des Paternalismus. In kritischer Betrachtung kann es zu einem Verlust an liberaler Freiheit führen, wenn die subjektive Wertschätzung keine Rolle für die Zuschreibung eines guten Lebens spielt.

Verbindungen subjektiver und objektiver Konzeptionen

Die Forschung zur Lebensqualität kennt auch Kombinationen subjektiver und objektiver Ansätze. So ist die *overall happiness* laut Veenhoven (1984) immer ein Produkt aus objektiven Umständen und subjektivem Erleben. Anders als durch gemischte Indikatorenlisten kann man die Probleme subjektiver und objektiver Konzeptionen aber auch durch ihre interne Verbindung aufzulösen versuchen. Zu einer al-

alternativen Konzeption gelangt man, wenn man subjektive und objektive Konzeptionen in einen gemeinsamen Ansatz überführt. Der Kritik an subjektiven Konzeptionen wird man durch die Annahme gerecht, dass Präferenzen und subjektive Einschätzungen auch falsch sein können; der Kritik an objektiven Konzeptionen wiederum wird man durch die Annahme gerecht, dass das Wohlergehen von Personen mit ihrem Wohlbefinden verbunden sein muss. Eine Alternative lässt sich anhand der Überzeugung gewinnen, dass nur die Erfüllung solcher Wünsche und Präferenzen, die auf die richtige Weise formiert werden, eine Bedeutung für das Wohlergehen von Personen hat. Ein solcher Ansatz steht nicht in Konflikt mit der Pluralität von individuellen Konzeptionen des guten Lebens, weil ihm zufolge Wünsche und Präferenzen nicht mit Blick auf ihren Gehalt, sondern auf die Weise ihrer Bildung kritisierbar sind.

Ausgehen kann man davon, dass Personen auch Wünsche zu haben glauben, die nicht ihre wirklichen Wünsche sind, weil sie von ihnen nach ausreichender Prüfung (*preference laundering*) verworfen werden würden. Dabei lassen sich verschiedene Arten von Wünschen angeben, die eine rationale Kritik nicht überstehen. Kritisierbar sind irrationale Wünsche im Sinne von Wünschen, die auf kognitiven Fehlern basieren, prinzipiell unerfüllbar sind oder nicht zu den anderen Wünschen einer Person passen. Darüber hinaus spricht es gegen die Wünsche einer Person, wenn ihre Erfüllung nicht zu Zufriedenheit führt. Nach der hier zugrundeliegenden Vorstellung zeigt die Satisfaktion an, dass ein Wunsch wirklich gewollt wird (vgl. Kusser 1989, 164 ff.). Schließlich gehören zu den authentischen Wünschen einer Person nur diejenigen, mit denen sie sich identifizieren, die sie im Lichte übergeordneter Wünsche bejahen und in ihr Selbstbild einfügen kann. Diesen Voraussetzungen gemäß führen nur solche erfüllte Wünsche zur Lebensqualität, die sich eine Person im Zuge selbstdistanzierter Überlegung, aber auch ohne Beeinträchtigung durch negative externe Faktoren wie Manipulation oder eine Einschränkung des Bewusstseins für Alternativen aneignet.

Anwendungen

Der Begriff der Lebensqualität besitzt Anwendungen in verschiedenen Bereichen. Er dient z. B. dazu, den Erfolg oder Misserfolg medizinischer, psychiatrischer

oder psychologischer Therapien zu ermitteln. Daneben ergibt sich eine Revision der Prioritäten politischen Handelns durch eine Bewertung kollektiver Lebensverhältnisse anhand der Lebensqualität (vgl. Bayertz 2010, 572). In diesem Rahmen bildet der Begriff einen Vergleichsstandard zur Überprüfung von Wirkungen entwicklungspolitischer oder sozialstaatlicher Interventionen. Eine Untersuchung von Lebensverhältnissen am Leitfaden der Lebensqualität geht hier über eine Analyse auf der Basis ökonomischer Indikatoren hinaus. Alternativ zur Annahme der Wirtschaftswissenschaften, dass materieller Wohlstand glücklicher macht, werden komplexere Indikatoren eingeführt. Bewertungen der Lebensqualität messen eine Veränderung der Lebensverhältnisse über die verfügbaren materiellen Ressourcen hinaus unter Einbezug von Faktoren wie Bildung, physischer und psychischer Gesundheit, Freizeitgestaltung, Wohnverhältnissen oder ökologischem Gleichgewicht. Gegenüber dem Bruttosozialprodukt als ökonomischem Indikator bieten Indikatoren für Lebensqualität ein realistischeres Bild der Verbesserung oder Verschlechterung des Wohlstands. Entsprechend gehen die auf dem *Human Development Index HDI* basierenden *Berichte über die menschliche Entwicklung* (vgl. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen 2010) nicht von einer direkten Verknüpfung von Wirtschaftswachstum und positiver menschlicher Entwicklung aus. So sind mit Blick auf Fortschritte bei der menschlichen Entwicklung oft Nationen ohne starkes Wirtschaftswachstum, aber mit gutem öffentlichen Gesundheits-, Sozial- und Gesundheitssystem bessergestellt.

Literatur

- Bayertz, Kurt: »Eine Wissenschaft vom Glück?«. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 64/3 (2010), 389–408, und 4 (2010), 560–78.
- Bok, Derek: *The Politics of Happiness: What Government Can Learn from the New Research on Well-Being*. Princeton 2010.
- Brandt, Richard B.: *A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Hg.): *Bericht über die menschliche Entwicklung. Der wahre Wohlstand der Nationen: Wege zur menschlichen Entwicklung*. Bonn 2010.
- Diener, Ed (Hg.): *Assessing Well-Being. The Collected Works of Ed Diener*. Dordrecht/Heidelberg 2009.
- Huppert, Felicia E./Baylis, Nick/Keverne, Barry (Hg.): *The Science of Well-Being*. Oxford/New York 2005.
- Kesebir, Pelin/Diener, Ed: »In Pursuit of Happiness: Empirical Answers to Philosophical Questions«. In: *Perspectives on Psychological Science* 3 (2008), 117–125.

- Kusser, Anna: Dimensionen der Kritik von Wünschen. Frankfurt a. M. 1989.
- Layard, Richard: Die glückliche Gesellschaft. Was wir aus der Glücksforschung lernen können. Frankfurt a. M./ New York 2009.
- Morris, Morris David: Measuring the Conditions of the World's Poor: The Physical Quality of Life Index. New York 1979.
- Nozick, Robert: Vom richtigen, guten und glücklichen Leben. München/Wien 1991.
- Nussbaum, Martha: »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus« [1997]. In: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1993, 323–361.
- Rawls, John: »Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten« [1988]. In: Ders.: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Frankfurt a. M. 1992, 364–397.
- Sen, Amartya: »Equality of what?«. In: Sterling M. McMurrin (Hg.): Tanner Lectures on Human Values I. Cambridge 1980.
- Steinfath, Holmer (Hg.): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen. Frankfurt a. M. 1998.
- Veenhoven, Ruut: Conditions of Happiness. Boston 1984.
- : »Is Happiness Relative?«. In: Social Indicator Research 24 (1991), 1–34.
- : »The four Qualities of Life. Ordering Concepts and Measures of the Good Life«. In: Journal of Happiness Studies 1 (2000), 1–39.

Achim Vesper, Stefan Gosepath und Rahel Jaeggi

VI. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Sozialleben und Fragen der Gerechtigkeit

1. Stolz, Scham, Ehre

Die eigene und die fremde Perspektive: Stolz, Scham und Ehre sind Begriffe, die auf die Integrität und Identität von Menschen verweisen. Stolz und Scham sind Gefühle, in denen eine Selbsteinschätzung im Verhältnis zu bzw. vor Anderen zum Ausdruck kommt. Zwar ist das eine Gefühl nicht das Gegenteil des anderen, dennoch sind sie gegenläufig: Im Stolz bewerten wir eine eigene Leistung oder Eigenschaft positiv und zeigen dies durch den für Andere verständlichen Ausdrucksgehalt des Stolzes an (in der Regel durch eine bestimmte Körperhaltung, geschwellte Brust, aufrechter Gang, selbstbewusster Blick etc.). Wir fühlen den Stolz: Stolz ist das Gefühl des eigenen Selbstwertes. Sind Andere der Meinung, dass einer zu Unrecht stolz ist, so sprechen sie von Hochmut (vgl. Kolnai 2007).

In der Scham reagieren wir auf ein Urteil Anderer über uns in der Weise, dass wir an dem Urteil leiden (häufig auch, obwohl das Urteil unserer Auffassung nach unberechtigt ist): Wir fühlen, dass Andere uns in einer Weise sehen, in der wir nicht gesehen werden wollen. Wir reagieren – noch stärker als beim Stolz – mit einem bestimmten Ausdrucksverhalten, das den Anderen verständlich ist, und das, sofern wir bemerken, dass die Anderen unsere Scham verstehen, die Scham noch verstärkt (Erröten, Senken des Blickes, zusammenkauende Haltung etc.). Aus der Perspektive der ersten Person sind die Gefühle Stolz und Scham von Bedeutung, weil ein gelungenes Selbstverhältnis auf diese Gefühle angewiesen ist. Stolz und Scham sind Selbstwertgefühle. Wir sind stolz, wenn wir glauben, dass eine Leistung oder eine Fähigkeit von Anderen anerkannt und geachtet wird. Wir schämen uns, wenn wir glauben, dass andere etwas über uns denken und wir nicht wollen, dass sie so über uns denken. Ein vollends schamloser Mensch, d. h. ein Mensch der nicht beschämbar ist, wäre quasi unmenschlich. An sich moralisch, d. h. an sich gut oder schlecht können die Gefühle Stolz und Scham nicht sein, denn wir können auf Dinge stolz sein, die schlecht sind, und uns schämen, obgleich kein moralisch relevanter Grund vorliegt.

Stolz, Scham und Ehre als Gefühle und als Haltungen: Stolz und Scham bezeichnen zum einen kon-

krete Gefühle bzw. Affekte, zum anderen auch Haltungen, Einstellungen in Bezug auf bestimmte Werte. Sagt man z. B. »das verletzte seinen Stolz« oder »er hat ein ausgeprägtes Schamgefühl«, dann ist nicht das konkrete Gefühl gemeint, sondern eine bestimmte Einstellung, ein bestimmtes Selbstverhältnis.

Hier wird der enge Zusammenhang mit Begriff und Phänomen der Ehre offenkundig: Auch wenn mitunter in der älteren Literatur von einem Ehrgefühl die Rede ist, so bedeutet Ehre in der Regel die Achtung bzw. Anerkennung, die uns Andere aufgrund bestimmter Leistungen, Fähigkeiten, Eigenschaften zuerkennen, wobei wir diese Achtung und Anerkennung affirmieren. Die Ehre besteht nicht in einer Anerkennung von etwas, das wir selbst nicht sein mögen. Max Scheler, einer der wenigen Philosophen, die den Zusammenhang von Stolz, Scham und Ehre betonen, beschreibt die Ehre so: »Der Mensch will gern seine moralische Person anerkannt sehen nach den Werten, die er selbst schätzt; auch wenn er diese Werte nicht realisiert, also sie nicht besitzt. Darum kann der moralisch schlechte Mensch seine Ehre besitzen – der Gute sie verloren haben« (Scheler 1957, 152).

Für unser moralisches Verhalten sind die Phänomene Stolz, Scham und Ehre relevant, weil wir Andere verletzen können, indem wir ihren Stolz brechen, weil wir sie demütigen können, indem wir sie beschämen oder ihre Ehre verletzen. Aus der wichtigen Rolle, die Stolz, Scham und Ehre im menschlichen Zusammenleben spielen, folgt die Bedeutung der genannten Phänomene für Fragen der Angewandten Ethik. Die Bedeutung wird v. a. deutlich, wenn man sich den Zusammenhang zwischen Stolz, Scham, Ehre auf der einen und Anerkennung auf der anderen Seite deutlich macht, auf den Scheler hinweist.

Historische Positionen

Ehre und Anerkennung: Eine der wichtigsten sozialphilosophischen Erkenntnisse lautet in steter Berufung auf Hegel: Das praktische Selbstverhältnis von Menschen ist auf die Anerkennung Anderer ange-

wiesen (explizit an Hegel schließen an: Appiah 2011; Honneth 1997; Pollmann 2005; 2010, Margalit 1999; Charles Taylor 1993). Zwar mag es problematisch sein, aus dieser Einsicht eine Pflicht zur Anerkennung des Anderen zu folgern – eine Forderung, die gelegentlich bei Axel Honneth (1997) anklingt. Aber das zeigt nur, dass eine zu starke Orientierung am kantischen Pflichtbegriff unser moralisches Selbstverständnis nicht trifft: Es ist unsinnig, die Anerkennung des Anderen bzw. bestimmter Leistungen oder Fähigkeiten zur Pflicht zu machen. Eine Anerkennung, die ihren Grund in der Befolgung einer Pflicht zur Anerkennung hätte, würde nämlich von dem, der nach Anerkennung strebt, nicht als Anerkennung verstanden werden (so Charles Taylor und Margalit). In Akten der Anerkennung sind moralisch relevante Handlungen zu sehen, die an sich gut sind, weil es an sich gut ist, die Integrität des bzw. der Anderen zu stärken. Ausgesprochen wichtig ist aber, wie und was anerkannt werden soll.

Ehre und Würde: Charles Taylor hat darauf aufmerksam gemacht, dass der universale Liberalismus der westlichen Demokratien die Würde vieler Menschen verletzt, weil diese nicht in ihrem Anderssein anerkannt werden. Es handle sich beim universalen Liberalismus der westlichen Demokratien letztlich um einen »Partikularismus unter der Maske des Universalen«. Taylor plädiert daher für eine »Politik der Differenz«, deren Grundforderung darin besteht, »die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen« (Charles Taylor 1993, 35).

Nun läge der Verdacht nahe, dass die gegenwärtig dominierende Präsenz des Würdebegriffs für die Differenzblindheit des Liberalismus verantwortlich sei: Die heutige Prominenz des Würdebegriffs, so Arnd Pollmann, ist »durch den historischen Niedergang eines verwandten und einst nicht weniger bedeutsamen normativen Leitbegriffs« vorbereitet worden: durch den »Begriff der Ehre, der seine Blüte in den traditionellen, d. h. hierarchisch und ständisch gegliederten Gesellschaften des 18. und frühen 19. Jahrhunderts gehabt haben dürfte«. Komme dem Menschen Würde unterschiedslos als einem *Gleichen unter Gleichen* zu, so »beansprucht er Ehre, insofern er unter diesen Gleichen immer auch eine *besondere* Person ist, die sich vor dem Hintergrund der Wertvorstellungen ihrer Gemeinschaft jeweils ganz spezielle Verdienste zu erwerben versucht« (Pollmann 2005, 296 f., vgl. auch Pollmann 2010).

Taylor selbst sieht das Verhältnis von Würde und Ehre ähnlich, will aber den Begriff der Ehre, obgleich

er die von ihm beklagte Differenzblindheit unterläuft, normativ nicht mehr gelten lassen, weil er nicht mit der Idee der Demokratie vereinbar sei: Der Begriff der Ehre stehe, so Taylor, in einem Gegensatz zum Begriff der Würde, »den wir in einem universalistischen Sinn gebrauchen, etwa indem wir von der unveräußerlichen ›Würde des Menschen‹ oder der Würde des Staatsbürgers sprechen. Dem liegt die Annahme zugrunde, daß jeder an dieser Würde teilhat. Es ist offensichtlich, daß nur dieses Konzept von Würde mit einer demokratischen Gesellschaft zu vereinbaren ist und daß es das ältere Konzept der Ehre notwendigerweise überlagern mußte« (Charles Taylor 1993, 16).

Konjunktur des Ehre-Begriffs: Soziologen wie Peter Berger glaubten schon in den 1970er Jahren feststellen zu können, dass Ehre einem eher vormodernen Weltbild entspreche und zunehmend im Niedergang begriffen sei: »Die Ehre hat im heutigen Wertgefüge ungefähr den gleichen Rang wie die Keuschheit. Wer sie mit Nachdruck verteidigt, findet kaum Bewunderung und wer behauptet, er habe sie verloren, wird eher belächelt als bemitleidet« (Berger 1975, 75).

Auch wenn die Diskussionen der Soziologen und Philosophen mitunter den Eindruck erwecken, als sei Ehre kein relevantes Phänomen mehr, ist Vorsicht angebracht. Schon Scheler machte darauf aufmerksam: »Nicht die Ehre ist veränderlich, sondern worin die Menschen ihre Ehre setzen« (Scheler 1957, 153). Es könnte sein, dass es einen Wandel vieler Wertvorstellungen, d. h. einen Wandel der Vorstellung gibt, was Ehre, was ehrenvoll und was unehrenhaft ist, dass dies aber keineswegs bedeutet, dass das Streben nach Ehre kein universales Grundbedürfnis des Menschen mehr ist.

Universalität des Ehre-Begriffs: In den letzten Jahren haben v. a. Avishai Margalit und Anthony Appiah darauf hingewiesen, dass Begriff und Phänomen der Ehre quasi universal sind, weil sie zum Wesen des Menschen gehören. Margalit sieht wie Taylor in der Würde des Menschen den höchsten ethischen Wert, an dem sich auch die Politik zu orientieren habe. Anders als Taylor wendet er sich aber nicht zentral dem Begriff und Phänomen der Anerkennung zu, sondern dem Phänomen der Demütigung. Eine anständige Gesellschaft, so Margalit, ist eine Gesellschaft, deren Institutionen die Menschen nicht demütigen. Margalit betrachtet den Gedanken der Ehre »nicht als bloßes Relikt vergangener Zeiten«, und will ihn – angesichts seiner schlechten Presse – für die politische Diskussion rehabilitieren. Wir kön-

nen, so Margalit, »den Begriff der Würde nur dann verstehen, wenn wir zugleich den Bedeutungsgehalt von sozialer Ehre erschließen« (Margalit 1999, 61, 63). Wenn wir fragen, wer sich wie demütigen lässt, dann müssen wir wissen, wer welchen Begriff von Ehre hat. Der formale Imperativ, die Würde des Anderen zu schützen, ist in vielen Fällen unverständlich, wenn wir nicht darauf achten, welche Verhaltensweisen wen demütigen. Die Würde des Fremden zu achten, verlangt von uns, dass wir uns auf seine Vorstellung von Ehre einlassen und versuchen, diese zu verstehen, um ihn nicht in seiner besonderen Ehre zu verletzen.

Scham und Macht: Auch die Scham bzw. das Schamgefühl wird mitunter als ein nicht mehr zeitgemäßes Gefühl angesehen. Zwar wird nicht bestritten, dass sich Menschen auch in modernen Gesellschaften schämen, aber immer wieder wird gefordert, dass Scham bzw. Schamgefühle eigentlich überwunden werden sollten, da sie Ausdruck einer die Selbstbestimmung untergrabenden Unterwerfung unter die Normen und Werte Anderer seien. Der Soziologe Sighard Neckel formuliert es so: »Scham ist Wahrnehmung von Ungleichheit, Beschämung eine Machtausübung, die Ungleichheit reproduziert« (Neckel 1991, 21).

Diese Ansichten stehen häufig in der Tradition von Norbert Elias und Jean-Paul Sartre. Von Freud herkommend hatte Norbert Elias die These vertreten, dass es einen Prozess der Zivilisation gibt, der darin besteht, dass mit der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft (Verlängerung der Handlungsketten etc.) die Affektkontrolle zunimmt, ja zunehmen müsse, damit auch Menschen, die sich nicht kennen, konfliktfrei miteinander umgehen können. Die Zunahme der Affektkontrolle sah Elias v. a. in einer Zunahme von Schamgefühlen. Wie Freud nahm er an, dass es im Verlauf der Geschichte zu einer Verlagerung von äußeren Zwängen (»ich tue etwas nicht, weil mich jemand beobachtet«) in innere Zwänge gekommen sei, wobei das Schamgefühl der Mechanismus sein soll, der die Verinnerlichung äußerer Zwänge ermöglicht. Man unterwirft sich den Normen der Anderen und verhält sich zivilisiert, um die Beschämung zu vermeiden. Auch bei Sartre findet sich der Gedanke, dass sich der Schämende unterwirft bzw. von dem, der ihn anblickt, unterworfen wird. Ist die Bewertung der Scham bei Elias noch positiv, so hat sich dies im Gefolge der Rezeption von Foucaults Machttheorie fundamental geändert. Für Neckel und Landweer sind Schamgefühle das Mittel derjenigen, die Macht ausüben wol-

len. Sie zielen daher tendenziell darauf, die Ursachen einer Beschämung zu erkennen und Schamgefühle abzubauen. Für Landweer werden durch das Schamgefühl Normen »im Individuum leiblich verankert, da es mit der Scham als Sanktion die Normen, an denen es sich orientiert, als legitim anerkennt« (Landweer 1999, 215).

Scham und Schutz des Privaten: Quer zu dieser Tradition stehen die Arbeiten Max Schelers und des Ethnologen Hans-Peter Duerr, die interessante Parallelen aufweisen. Scheler opponiert in seiner Untersuchung über das Schamgefühl der negativen Perspektive auf das Schamgefühl, der zufolge man sich in der Scham immer nur den Normen Anderer unterwirft. Für ihn hat das Schamgefühl eine eminent positive Bedeutung, weil es das Schutzgefühl eines Individuums ist, zu dessen Natur es gehört, zwischen einer Sphäre des Privaten und einer Sphäre des Öffentlichen zu unterscheiden. Scheler geht von zwei anthropologischen Grundannahmen aus. Zum einen hat der Mensch einen Leib, dessen Ausdrucksverhalten den Anderen unsere Gefühle verstehbar macht. Durch das wechselseitige Verstehen von leiblichem Ausdrucksverhalten entsteht und vollzieht sich menschliche Intersubjektivität. Gefühle lassen sich nicht beliebig steuern bzw. kontrollieren. Der Mensch ist durch die Sichtbarkeit seines Ausdrucksverhaltens auch verletzbar, weil er seine Gefühle nur bis zu einem gewissen Grad verbergen kann. Zum anderen lebt der Mensch nicht einfach mit anderen zusammen, sondern in unterschiedlich intimen Beziehungen zu Anderen. Er sucht Nähe, aber er geht auch auf Distanz.

Scheler gibt folgendes Beispiel, um zu erläutern, wann und warum wir uns schämen: Eine Frau steht einem Maler Modell. Zunächst schämt sie sich ihrer Nacktheit nicht, obwohl sie einem fremden Blick ausgesetzt ist. In der Situation liegt zunächst kein Grund vor, sich zu schämen. Sie weiß sich nicht als Individuum, sondern als das Allgemeine gegeben, das sie in dieser Situation repräsentiert: für den Maler ist sie *Schauplatz ästhetischer Phänomene*. Erst wenn sie spürt, dass sie der Maler als Individuum betrachtet, schämt sie sich ihrer Nacktheit.

Sich als Individuum betrachtet zu wissen, ist aber nicht unbedingt ein Grund, sich zu schämen. In der Sphäre des Allgemeinen erwartet man, unpersönlich behandelt zu werden und schämt sich, wenn eben dies nicht der Fall ist. Ebenso ist der umgekehrte Fall denkbar: Spürt man, so Scheler, dass einen der geliebte Partner nicht als individuelle, unverletzliche Person begehrt, sondern als beliebiges, austausch-

bares Objekt bloß sexueller Befriedigung, so kann dies beschämend sein: Scheler fasst den Gedanken so zusammen: »Jene ›Rückwendung‹ auf das Selbst, in deren Dynamik die Scham beginnt, stellt sich weder ein, wenn man sich als Allgemeines, noch wenn man sich als Individuum ›gegeben‹ weiß, sondern, wenn die fühlbare Intention des andern zwischen einem individualisierenden und generalisierenden Meinen *schwankt* und wenn die eigene Intention und die erlebte Gegenintention hinsichtlich dieses Unterschiedes nicht gleiche, sondern entgegengesetzte Richtung haben« (Scheler 1957, 79).

Kulturrelativität und Universalität der Scham: Die philosophische bzw. anthropologisch argumentierende Theorie Schelers erhält Unterstützung durch die mit historischen und aktuellen Beispielen empirisch gesättigten Untersuchungen Hans-Peter Duerrs. Sein Ziel war es zunächst, die von Elias behauptete Zunahme von Schamgefühlen empirisch zu widerlegen, indem er z. B. dafür sensibilisierte, dass bei vielen Stammeskulturen Nacktheit keineswegs Zeichen mangelnder Schamlosigkeit ist, sondern dass im Gegenteil ein striktes System von Regeln vorschreibt, wem man in welcher Situation wie ansehen und wohin man blicken darf. Wie für Scheler ist für ihn das Schamgefühl universal, weil es aus der menschlichen Situation heraus funktional notwendig wird: »Die Scham entzieht also die besonders ›reizenden‹ Körperteile dem öffentlichen Blick und *privatisiert* sie, wie es etwa das englische Wort für Genitalien, ›private parts‹ zum Ausdruck bringt« (Duerr 1990, 257; vgl. Schloßberger 2000).

Die Bedeutung von Stolz, Scham und Ehre für die Angewandte Ethik

Stolz, Scham und Ehre sind Phänomene, die im Mittelpunkt stehen, wenn es zu verstehen gilt, was eigentlich passiert, wenn Menschen gedemütigt werden. Um zu verstehen, was Demütigung – oder schwächer: Missachtung – ist, reicht es nicht darauf hinzuweisen, dass (1) einem Anderen die Anerkennung verweigert bzw. der Andere nicht als Zweck an sich selbst anerkannt wird oder (2) seine Selbstbestimmung als autonomes Wesen unterlaufen wird. Die Art und Weise, wie Menschen andere Menschen demütigen, wird verständlich nur vor dem Hintergrund einer philosophischen Anthropologie, die erklärt, warum es zur Natur des Menschen gehört, in bestimmten Situationen mit seinem Körper bzw. Leib zu reagieren. Ein autonomes Vernunftwesen

hätte seinen Körper immer unter Kontrolle und könnte gar nicht in die Lage geraten, beschämt zu werden. Menschen hingegen zeichnet diese Verletzbarkeit aus. Man schämt sich vor Anderen, indem der Körper für den Anderen sichtbar reagiert und die Verletzbarkeit anzeigt. Physische Folter ist nicht die einzige – und vielleicht auch nicht die schlimmste – Form von Demütigung. In vielen Kriegen werden die Verlierer von den Siegern nicht gefangengenommen oder umgebracht, sondern systematisch gedemütigt durch Vergewaltigung, Beschämung, Bloßstellung und dergleichen. Auch bei Vergewaltigung geht es häufig primär nicht darum, dass der Täter seine Lust befriedigt, sondern um die absichtliche Demütigung der Opfer wie z. B. der Fall Abu-Ghraib zeigt (vgl. auch Duerr 1993 unter Auswertung zahlreicher anderer Fälle). Das Bild, das zeigt, wie ein nackter irakischer Gefangener von der amerikanischen Soldatin Lynndie England wie ein Hund angeleint wurde, belegt: Es geht nicht nur um physische, sondern auch um psychische Gewalt. Auch ist das Ziel häufig nicht nur, die Opfer selbst zu demütigen, sondern deren Angehörige, Stammesgenossen, Landsleute etc. Wie ehrverletzend und beschämend etwa Vergewaltigungen auch für die Angehörigen sein können, zeigen Fälle, in denen eine Vergewaltigung Anlass für einen sogenannten »Ehrenmord« ist. Die Ehre der Familie scheint verloren und kann aus der Perspektive der Betroffenen nur durch Tötung des eigentlichen Opfers wiederhergestellt werden.

Oft werden Menschen beschämt und gedemütigt, indem ihre Intimsphäre der Öffentlichkeit preisgegeben wird: absichtlich – wie bei den perfiden Bloßstellungen iranischer Gefangener durch die amerikanische Soldatin Lynndie England; unabsichtlich – in vielen Situationen des alltäglichen Lebens. So ist z. B. insbesondere in den Pflegeberufen und im Verhältnis Arzt-Patient der Schutz der Intimsphäre des zu Pflegenden bzw. des Patienten nicht immer leicht zu wahren. Hier gilt es, teilnehmend den Anderen als individuellen Anderen wie auch in seiner besonderen sozialen, kulturellen, religiösen Herkunft zu verstehen. Insbesondere ist zu bedenken, wie problematisch eine zu intime, zu ›kumpelhafte‹ oder zu freundschaftliche Einstellung wirken kann. Das von oben-herab-Duzen ist nur eine mögliche Form der Respektlosigkeit, die entwürdigend und demütigend sein kann. Eine zu intime Beziehung zwischen Arzt und Patient kann dazu führen, dass der Patient sein Ausgeliefertsein bzw. seine Entblößung nun besonders unangenehm empfindet. Je näher einem eine Person steht, desto intensiver ist die Scham.

Literatur

- Appiah, Kwame Anthony: Eine Frage der Ehre oder wie es zu moralischen Revolutionen kommt. München 2011 (engl. 2010).
- Berger, Peter L.: »Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang«. In: Ders. u.a.: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt a. M. 1975 (engl. 1973), 75–85.
- Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: »Stolz«. In: Christoph Demmerling/Hilge Landweer: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn. Stuttgart 2007, 245–258.
- Duerr, Hans-Peter: Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd 1. Frankfurt a. M. 1988.
- : Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1990.
- : Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd 3. Frankfurt a. M. 1993.
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde [1939]. Bern 1969.
- Honneth, Axel: »Anerkennung und moralische Verpflichtung«. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997), 25–4.
- Kolnai, Aurel: »Der Hochmut« [1931]. In: Ders.: Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle. Frankfurt a. M. 2007, 66–99.
- Landweer, Hilge: Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls. Tübingen 1999.
- Margalit, Avishai: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Frankfurt a. M. 1999 (engl. 1996).
- Neckel, Sighard: Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt a. M. 1991.
- Pollmann, Arnd: Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie. Bielefeld 2005.
- : Unmoral. Ein philosophisches Handbuch. Von Ausbeutung bis Zwang. München 2010.
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg 1994 (franz. 1943).
- Scheler, Max: »Über Scham und Schamgefühl« [1911]. In: Ders.: Schriften aus dem Nachlass, Band 1. Bern 1957, 65–154.
- Schloßberger, Matthias: »Philosophie der Scham«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48/5 (2000), 807–829.
- Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a. M. 1993 (engl. 1992).
- Taylor, Gabriele: Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment. Oxford 1985.
- Vogt, Ludgera/Zingerle, Arnold: Ehre: Archaische Momente in der Moderne. Frankfurt a. M. 1994.

Matthias Schloßberger

2. Gemeinsinn und Engagement

Gemeinsinn und Engagement sind zwei Begriffe, die aufeinander verweisen (können), wobei diesem Zusammenhang eine besondere Funktion für die Demokratie zugewiesen wird (Münkler/Bluhm 2001, 9). Zunächst soll hier jeder Begriff für sich charakterisiert werden, bevor den Verbindungen zwischen ihnen und ihrer Bedeutung für die Demokratie nachgegangen wird.

Gemeinsinn

Der Begriff »Gemeinsinn« (vgl. auch Merle 1999; Maydell/Wiehl 1974; lat. *sensus communis*, engl. *common sense*, frz. *sens commun*, *bon sens*) hat eine lange Tradition in der Philosophie. In der aristotelischen Tradition bezeichnet der Gemeinsinn das allgemeine Wahrnehmungsvermögen, das die Tätigkeiten verschiedener Sinne vereinheitlicht, sowie das Bewusstsein, dass wir wahrnehmen (Aristoteles 1995, 425a ff.). In der humanistischen Tradition ist der Gemeinsinn mit Rhetorik und Ästhetik verbunden. Cicero weist darauf hin, dass der politische Redner auf die Einsichtskraft und Wünsche seiner Mitbürger bzw. Mitmenschen zu achten hat (Cicero 1988, 23, 95). Neuzeitlich wird der Gemeinsinn als *moral sense* interpretiert, als »civility which rises from a just sense of the common rights of mankind« (Shaftesbury 1999, 48) und Interesse am Gemeinwohl. Auch Paine sieht im *common sense* eine universale Vernunft und die Grundlage für die Menschenrechte (Paine 1982, 7 ff.). Die schottische Schule von Reid u.a. bezeichnet als *common sense* den gesunden Menschenverstand im Sinne eines »common judgement«, der immer im Einklang mit der Vernunft ist (Reid 1967, 423 ff.).

Bei Kant hat der Gemeinsinn (die gemeine Menschenvernunft) die Funktion eines Prüfsteins in Moral bzw. Wissenschaft. Eine besondere Rolle spielt er für das ästhetische Urteil, denn es erhält durch den Gemeinsinn als der »notwendigen Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis« (Kant 1992, 158) allgemeine Gültigkeit. Die Aufgabe des *sensus communis aestheticus* wird bei Kant analog zu den Maximen des gemeinen Menschenverstandes beschrieben: (1) Selbstdenken; (2) an der Stelle jedes anderen denken; (3) jederzeit mit sich selbst einstimmt denken. Kant betont auch, dass

der Gemeinsinn, wie andere Anlagen des Menschen, ausgebildet und ausgeübt werden muss (Guyer 1979, 304).

In der modernen Debatte bezieht sich der Gemeinsinn vor allem auf seine Rolle in der Politik. Während z. B. Jean-François Lyotard einen moralischen *sensus communis* bestreitet, berufen sich Neoaristotelismus und Hermeneutik auf einen *sensus communis*, der Gemeinsamkeit stiftet, überliefert wird und interpretiert werden muss, um das soziale und individuelle Handeln zu orientieren (Gadamer 1986, 26ff.). Mit dem Gemeinsinn kann ein kritischer Prozess in Gang kommen. Er werde dann zum moralischen Gemeinsinn (Wingert 1993, 46), der aber vom sittlichen Selbstverständnis einer Gemeinschaft zu unterscheiden sei. Dieses Gemeinbewusstsein, das Kommunitaristen betonen, beruht laut Rorty auf geteilten Erfahrungen und entsprechender Sensibilisierung (Rorty 1989, 281, 307ff.) und ist die Grundlage von Solidarität, die daher immer nur begrenzt innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft gegeben sei. Der Gemeinsinn ist demnach in allen angelegt, muss aber im *sensus communis* einer allgemeinen Solidarität aller Menschen verwirklicht werden. Bellah (Bellah et al. 1987) verortet den Gemeinsinn in der Zivilgesellschaft und zeigt auf, wie ein solcher Gemeinsinn soziale und kulturelle Gruppen verbindet und somit demokratische Gesellschaften zusammenhalten kann.

Insgesamt kann man festhalten, dass der Begriff ›Gemeinsinn‹ wechselnde Bedeutungen hat, nämlich: (1) allgemeines Wahrnehmungsvermögen, (2) allgemeiner (gesunder) Menschenverstand, (3) Selbstverständnis einer Gemeinschaft, (4) Fähigkeit, auf das Urteil anderer Menschen Rücksicht zu nehmen und (5) moralische Einstellung auf das Gemeinwohl. Dabei sind die jeweiligen Aspekte nicht voneinander unabhängig. Es lässt sich nämlich beobachten, dass die Entstehung der sozialintegrativen Bedeutungsnuancen des Begriffs sachlich mit einer vertieften Aneignung seiner kognitiv-anthropologischen Bedeutungen eng verknüpft ist. Für die Verknüpfung mit dem Begriff ›Engagement‹ ist aber vor allem Bedeutung (5) wichtig.

Engagement

Engagement wird hier als bürgerschaftliches oder ehrenamtliches Engagement in der Zivilgesellschaft verstanden (vgl. hierzu ausführlicher Hollstein 2011). Es spielt nach allgemeiner Meinung in der

und für die Zivilgesellschaft eine besondere Rolle und wird daher häufig als wichtiges Element für den Zusammenhalt einer Gesellschaft eingefordert.

Synonym werden auch die Begriffe ›Ehrenamt‹, ›Freiwilligenarbeit‹ oder ›Bürgerarbeit‹ verwendet. Der Begriffsteil ›Bürger‹ verweist auf zivilgesellschaftliche Konzeptionen, die sich mit Gemeinsinn verbinden lassen und im Anschluss an republikanische Vorstellungen Gemeinsinn als Bürgertugend verstehen. Man ist immer Bürger eines bestimmten Gemeinwesens, d. h. es wird von einer Gemeinschaft ausgegangen, in die das einzelne Individuum eingebettet ist. Hier wird der Gemeinsinn vermittelt, der sich in Engagement übersetzen kann. Als bürgerschaftliches Engagement gelten Tätigkeiten, die (1) freiwillig und nicht auf materiellen Gewinn gerichtet, (2) gemeinwohlorientiert sind, (3) öffentlich bzw. im öffentlichen Raum stattfinden und in der Regel (4) gemeinschaftlich oder kooperativ ausgeübt werden (vgl. Bundesministerium für Familie 2005, 26).

Die folgenden Zahlen zum bürgerschaftlichen Engagement basieren auf der umfangreichen und repräsentativen Umfrage, die 1999, 2004 und 2009 im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend durch das Meinungsforschungsinstitut TNS Infratest Sozialforschung durchgeführt wurde (Bundesministerium für Familie 2010). Im Rahmen dieser Repräsentativerhebung zu »Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und bürgerschaftlichem Engagement« wurden 15.000 bzw. 20.000 Männer und Frauen in Deutschland telefonisch zu ihrem freiwilligen Engagement befragt. Danach engagieren sich rund 23,4 Millionen, d. h. rund 36 % aller in Deutschland Lebenden im Alter über 14 Jahre in ihrer Freizeit ehrenamtlich in Verbänden, Initiativen oder Projekten. Das ist im Vergleich zum ersten Freiwilligensurvey von 1999 ein Anstieg der Zahl der freiwillig Engagierten um zwei Prozentpunkte. Vereine sind nach wie vor das wichtigste organisatorische Umfeld freiwilligen Engagements. 47 % der freiwilligen Tätigkeiten werden innerhalb von Vereinsstrukturen ausgeübt. Dieser Prozentsatz ist über die Zeit relativ stabil.

Die Motive Ehrenamtlicher wurden im Rahmen einer großen Anzahl empirischer Studien erfragt (vgl. ausführlich hierzu Schüll 2004). Die Motivorientierung ist zwischen egoistisch-selbstbezüglich und altruistisch-fremdbezüglich aufgespannt. Ehrenamtlichen wird oft eine selbstlose, gute oder gemeinwohlorientierte Gesinnung – also Gemeinsinn – unterstellt – persönliche Nutzenerwägungen wer-

den als anrühlich betrachtet. Diese Vorstellung hat sich in empirischen Untersuchungen als unzutreffend erwiesen. Vielmehr sind die Handlungsmotive für bürgerschaftliches Engagement durch einen Mix von nutzenorientierten, wertbasierten und kreativen Motiven (Joas 1992) zu charakterisieren.

Engagement und Gemeinsinn

Bürgerschaftliches Engagement ist somit weder als alleiniger Ausfluss von Gemeinsinn bzw. als reiner Altruismus noch als aus rein eigeninteressierten Motiven erwachsen zu charakterisieren, sondern enthält die Elemente des freiwilligen Gebens, des Nehmens und des Erwiderns. Diese »Gabebeziehungen« fördern soziale Bindungen (Hénaff 2009) sowie die Entstehung von Gemeinsinn und Sozialkapital, wie dies auf empirischer Basis von Robert Putnam aufgezeigt wurde (Putnam 2000). Es kann also ein Wechselverhältnis von Gemeinsinn und Engagement festgestellt werden, das im Anschluss an Tocqueville die Entstehung von Gemeinsinn im Sinne einer Bürgertugend in Assoziationen, in denen Engagement ausgeübt wird, postuliert und zugleich davon ausgeht, dass Gemeinsinn eines von mehreren unterschiedlichen Motiven für bürgerschaftliches Engagement darstellt.

Forderungen nach Gemeinsinn zur Erhaltung der Demokratie richten sich daher sowohl gegen die Individualisierung von Gesellschaften aufgrund der Verfolgung partikularer utilitaristischer Interessen als auch gegen Individualisierungstendenzen aufgrund eines übersteigerten expressiven Individualismus (Bellah et al. 1987). Hier geht es also um Inklusionsprozesse in Gesellschaften, die nicht mehr durch einheitliche Milieus geprägt sind, sondern vermehrt durch Pluralität gekennzeichnet sind. Allerdings lassen sich Gemeinsinn und die Geltungskraft von Pflichtmotiven nicht anordnen oder durch Beschwörungen hervorrufen. Solche Forderungen wären angesichts von Rahmenbedingungen, die Gemeinsinn unterminieren, sogar zynisch. Vielmehr entsteht Gemeinsinn in Institutionen, in denen Bürger verantwortlich und sozial handeln können, wofür entsprechende institutionelle Rahmenbedingungen für die gemeinsame Praxis geschaffen werden müssen (Böckenförde 1996, 98), orientiert an Prinzipien wie Subsidiarität und Dezentralisierung, die beispielsweise die Familien und Nachbarschaften als Wurzeln des Gemeinns fördern (Etzioni 1996, 42). Zugleich darf Gemeinsinn nicht auf die Bedeu-

tung des Selbstverständnisses einer speziellen Gemeinschaft reduziert werden, sondern muss einen universalistischen Impuls im Sinne der Förderung des Gemeinwohls enthalten, wenn die Orientierung auf Gemeinsinn nicht exkludierend wirken soll. Speziell in der kommunitaristischen Debatte ist gezeigt worden, dass sowohl der Individualismus in liberalen Gesellschaften einer Abstützung durch Institutionen bedarf, die durch Werte wie Gemeinsinn geprägt sind, also auch dass Orientierungen auf die Gemeinschaft universalistischer Werte bedürfen.

Literatur

- Aristoteles: Über die Seele: griechisch-deutsch, mit Einl., Übers (nach W. Theiler) und Kommentar Hg. von Horst Seidl, griech. Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Hamburg 1995.
- Bellah, Robert N./Madsen, Richard/Sullivan, William M./Swidler, Ann/Tipton, Steven M.: Gewohnheiten des Herzens: Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln 1987 (engl. 1985).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: »Fundamente der Freiheit«. In: Erwin Teufel (Hg.): Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Frankfurt a. M. 1996, 89–99.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend: Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009. Zivilgesellschaft, soziales Kapital und freiwilliges Engagement in Deutschland 1999 – 2004 – 2009. München 2010.
- Cicero, Marcus Tullius: Orator: lateinisch-deutsch. Hg. von Bernhard Kytzler. München/Zürich ³1988.
- Etzioni, Amitai: »Die verantwortungsbewusste Gesellschaft. Zur Rolle gemeinsamer Werte für das Gleichgewicht zwischen Individuum und Gesellschaft«. In: Warnfried Dettling (Hg.): Die Zukunft denken: neue Leitbilder für wirtschaftliches und gesellschaftliches Handeln. Frankfurt a. M./New York 1996, 42–49.
- Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen ⁵1986.
- Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste. Cambridge/London 1979.
- Hénaff, Marcel: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Frankfurt a. M. 2009.
- Hollstein, Bettina: »Ehrenamtliches Engagement«. In: Michael S. Aßländer (Hg.): Handbuch Wirtschaftsethik. Stuttgart/Weimar 2011, 401–403.
- Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a. M. 1992.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. ¹²1992.
- Maydell, Alexander von/Wiehl, Reiner: »Gemeinsinn«. In: Joachim Ritter et al. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3. Basel u. a. 1974, 243–247.
- Merle, Jean Christophe: »Gemeinsinn«. In: Hans Jörg Sandkühler/Detlev Pätzold (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Hamburg 1999, 455–459.
- Münkler, Herfried/Bluhm, Harald: »Einleitung: Gemein-

wohl und Gemeinwohl als politisch-soziale Leitbegriffe». In: Dies. (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinwohl: Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*. Berlin 2001, 9–30.

Paine, Thomas: *Common sense*. Übers. und hg. von Lothar Meinzer. Stuttgart 1982 (engl. 1776).

Putnam, Robert D.: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York 2000.

Reid, Thomas: *Philosophical Works. With Notes and Supplementary Dissertations by William Hamilton*. Bd 1. Hildesheim 1967 (engl. 1895).

Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M. 1989.

Schüll, Peter: *Motive Ehrenamtlicher. Eine soziologische Studie zum freiwilligen Engagement in ausgewählten Ehrenamtsbereichen*. Berlin 2004.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Earl of: »Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend«. In: Lawrence E. Klein (Hg.): *Characteristics of Men, Manners, Opinions*. Times. Cambridge u. a. 1999, 29–69.

Wingert, Lutz: *Gemeinwohl und Moral: Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*. Frankfurt a. M. 1993.

Bettina Hollstein

3. Nationalismus, Patriotismus und Staatsbürgerschaft

Fast die gesamte Welt ist in etwa 200 Staaten aufgeteilt. Nur für die hohe See und die Antarktis gilt dies nicht. Diese flächendeckende Staatlichkeit wird kaum grundsätzlich in Frage gestellt, wenn man von anarchistischen Positionen einmal absieht (Simmons 1993). Der Grund dafür liegt wohl darin, dass staatliche Institutionen für ein besonderes geeignetes Mittel zur fairen Ordnung gesellschaftlicher Strukturen gehalten werden. Insbesondere die moderne Herrschaft des Rechts, demokratische Selbstbestimmung und soziale Wohlfahrt sind ohne die Institutionen des Staates kaum vorstellbar (Rawls 1975). Als problematisch werden jedoch erstens der Zerfall von Staatlichkeit in bestimmten Regionen und zweitens die allgemein sinkende Handlungsfähigkeit von Staaten aufgrund der ökonomischen Globalisierung eingestuft (Zürn 1998). Beide Entwicklungen haben Konsequenzen für das Verständnis von Staatsbürgerschaft. Außerdem tragen sie zum Wiedererstarken eines politischen Nationalismus bei. Schließlich stellt sich die Frage, welche Rolle der Patriotismus angesichts zerfallender Staaten, institutioneller Regionalisierung und zunehmend globaler Wirtschaftsprozesse spielen kann und soll (Smith 1995).

In allen drei Fällen steht das spannungsvolle Verhältnis zwischen individuellen Personen und kollektiven oder korporativen Strukturen im Mittelpunkt der Überlegung. Auf der einen Seite gilt es, die politische Freiheit und personale Autonomie des Individuums zu schützen. Auf der anderen Seite sind Menschen auf sozioökonomische Kooperation angewiesen und zudem auf verschiedene Weise mit sozialen Gruppen persönlich verbunden. Politische Strukturen dienen daher einerseits dem Schutz der Freiheit und Autonomie, haben sich andererseits aber auch als deren größte Bedrohung erwiesen. Es ist nicht klar, dass sich diese beiden Perspektiven immer leicht oder überhaupt vereinbaren lassen. Staatsbürgerschaft, Nationalismus und Patriotismus stellen verschiedene, aber zum Teil stark überlappende Versuche dar, diese Vereinbarkeit herzustellen. Dabei liefert Staatsbürgerschaft fraglos die grundlegende Kategorie, Nationalismus und Patriotismus bestimmte und nicht unproblematische Ausgestaltungen dieser Idee.

Staatsbürgerschaft und Bürgerrechte

Der Begriff ›Bürgerschaft‹ kennzeichnet erstens eine spezifische Zugehörigkeit und zweitens bestimmte Rechte und Pflichten von Menschen. Bürger gehören einer mehr oder weniger verfassten Gruppe an, beispielsweise einem Staat, einer Stadt, einer Klasse oder einfach nur der Weltgemeinschaft. Zugleich ist diese Zugehörigkeit mit bestimmten Rechten, manchmal aber auch besonderen Pflichten verbunden, die andere Menschen nicht haben. Dieser doppelte Charakter des Status als Bürger lässt sich gut an den beiden auch gegenwärtig zentralen Differenzierungen von Bürgerschaft unterscheiden, nämlich *Citoyen* vs. *Bourgeois* und *Staatsbürger* vs. *Weltbürger*.

Citoyen vs. *Bourgeois*: Der *Bourgeois* gehört einer bestimmten Klasse an, nämlich dem ökonomisch mehr oder weniger selbständig aktiven und moderat wohlhabenden bis reichen Stadtbewohner. Andere Klassen sind davon ausgeschlossen, beispielsweise Arbeiter und Bauern, aber auch die heute politisch eher bedeutungslose Aristokratie. Historisch hat sich die Klasse der Bourgeoisie auf Grundlage ihres wirtschaftlichen Erfolgs und zunehmenden Bildungsstandes gegenüber der Aristokratie spezifische Rechte abgerungen, insbesondere grundlegende Freiheitsrechte, aber auch politische Teilnahmerechte. Damit gingen aber auch neue und insbesondere politische Pflichten einher, sich aktiv für politische Stabilität und Ordnung einzusetzen. Der Schwerpunkt in der historischen Entwicklung dieser Bürgerschaft und ihrer theoretischen Reflexion liegt allerdings klar auf den Rechten. Der *Citoyen* stellt das universalistische Gegenkonzept gegen die partikularistische Bourgeoisie dar: Nicht nur eine bestimmte Klasse, sondern allen Menschen sollen die Rechte der Bourgeoisie zukommen. Dafür war es praktisch jedoch nötig, noch eine dritte Kategorie, nämlich sozioökonomische Rechte hinzuzufügen. Denn nur auf Grundlage einer sozioökonomischen Grundversorgung ist es überhaupt möglich, von Freiheitsrechten und politischen Teilnahmerechten Gebrauch zu machen.

Aus diesem Grund unterscheidet T.H. Marshall in seiner historisch-soziologisch angelegten Theorie der Staatsbürgerschaft drei Generationen von Bürgerrechten: Im 17. und insbesondere 18. Jahrhundert wurden als erste Generation rudimentäre Freiheitsrechte erkämpft. Im 18. und 19. Jahrhundert kamen dann als zweite Generation politische Beteiligungsrechte hinzu und im 19. und 20. Jahrhundert haben sich schließlich als dritte Generation

die sozioökonomischen Rechte durchgesetzt (Marshall 1992). Dieser viel beachtete Ansatz von Marshall wird insbesondere dafür kritisiert, dass er sich zu sehr auf die Entwicklung in England konzentriert (Müller/Mackert 2007). So waren alle drei Generationen von Rechten in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der französischen Nationalversammlung im Jahre 1789 bereits vorgesehen. Im deutschen Reich wurden politische Beteiligungsrechte ziemlich spät und nur sehr bedingt, aber auf Betreiben von Bismarck dann relativ rasch sozioökonomische Rechte eingeführt. Außerdem lässt sich durchaus in Frage stellen, dass sozioökonomische Rechte heute tatsächlich durchgesetzt und gesichert sind. Der gegenwärtige Abbau der Sozialstaatlichkeit in vielen westlichen Ländern deutet zumindest an, dass dieser Kampf auch noch im 21. Jahrhundert stattfinden wird (Butterwege 2005).

Weltbürgertum: Abgesehen von solchen kleineren Korrekturen hat Marshall die groben Linien der Entwicklung des heutigen Verständnisses von Staatsbürgerschaft und der dazu gehörenden Rechte plausibel nachgezeichnet. Allerdings beschränkt sich sein Ansatz auf die Entwicklung in Europa und Nordamerika. Andere Länder sind zwar als Staaten organisiert, und ihre Bewohner besitzen den Status des Staatsbürgers, damit gehen aber nicht unbedingt Freiheitsrechte, politische Teilnahmerechte oder sozioökonomische Rechte einher. Diese zum Teil krasse Ungleichheit stellt aus kosmopolitischer Sicht das Konzept der Staatsbürgerschaft grundsätzlich in Frage. Stattdessen drängt sich ein politisch-rechtliches und nicht nur moralisches Verständnis von Weltbürgertum mit dem Ziel auf, Bürgerrechte auf globaler Ebene durchzusetzen. Aus Staatsbürgerrechten würden dann Weltbürgerrechte werden. Hier stellt sich jedoch die Frage, ob dies nicht einen Weltstaat voraussetzt, der jedoch wegen seiner notwendig totalitären Beschaffenheit grundsätzlich problematisch ist. Aus diesem Grund wird von Weltbürgern mehrheitlich auch nur im moralischen und nicht wie bei Staatsbürgern im rechtlichen Sinne gesprochen: Weltbürgertum bezeichnet dann eine nicht bloß tolerante und sonst indifferente, sondern aktiv interessierte und stark hilfsbereite Grundhaltung allen Menschen und ihren Lebensweisen gegenüber (Nussbaum 2010).

Allerdings sind auch überlappende und föderal organisierte Modelle eines rechtlichen Staats- und Weltbürgertums denkbar. Bestimmte Rechte oder grundsätzliche Aspekte dieser Rechte sind auf globaler oder regionaler Ebene zu realisieren, andere ver-

bleiben auf einzelstaatlicher Ebene (Höffe 1999). Beispielsweise könnten sozioökonomische Rechte folgendermaßen aufgeteilt werden: Auf globaler Ebene besteht ein Recht darauf, nicht in absoluter Armut und auf staatlicher Ebene ein Recht, nicht in relativer Armut leben zu müssen (Miller 2007). Bei solchen föderalen Vorstellungen von Bürgerschaft handelt es sich zumindest derzeit jedoch um ziemlich unrealistische Zukunftsbilder. Sie erscheinen daher aus Sicht einer praxisbezogenen Theorie eher zweitrangig. Demgegenüber sind gerade für die Angewandte Ethik drei Fragenkomplexe von besonderem Interesse: (1) Die praktische Umsetzung der Rechte und Pflichten von Staatsbürgern; (2) das Ausmaß und die Umsetzung der politischen Selbstbestimmung von Staatsbürgern; (3) der Umgang mit Staatsgrenzen, Freizügigkeit und Staatenlosigkeit.

Rechte und Pflichten: Bei Bürgerrechten steht häufig zur Debatte, wann sie als erfüllt zu gelten haben. Es reicht sicher nicht, wenn sie rein formaljuristisch gewährleistet sind, sondern es muss für Staatsbürger auch möglich sein, sie in der Praxis wahrzunehmen. Dazu gehören ein angemessenes Institutionengefüge und eine ausgebaute Infrastruktur zum Schutz und zur Durchsetzung der Rechte (Dworkin 1984). Darüber hinaus ist kontrovers, wie viel genau staatliche Institutionen beizutragen haben, damit Menschen aktiv als Staatsbürger handeln können. Wie gut muss der individuelle Rechtsschutz sein, damit die Freiheitsrechte erfüllt sind? Wie viel Bildung muss gewährt werden, damit Bürger von politischen Teilnahmerechten Gebrauch machen können? Wie viel Wohlfahrt ist nötig, damit sozioökonomische Rechte erfüllt sind? Letztlich müssen all diese Fragen von den Staatsbürgern selbst in einem minimal gerechten Staat auf Grundlage von begründeten Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen immer wieder neu verhandelt werden (Young 2002).

Bei den Pflichten der Staatsbürger ist erstens unklar, um welche Pflichten es sich eigentlich handelt und zweitens, wie die Bürger dazu bewegt werden können, diesen Pflichten nachzukommen. Es gibt gewiss eine Pflicht, die Rechte anderer Bürger zu achten. Aber gibt es auch eine individuelle Pflicht, diese Rechte aktiv zu schützen? Es gibt eine Pflicht, sich nicht gegen die politische Grundordnung aufzulehnen. Doch gibt es auch eine Pflicht dazu, sich aktiv am politischen Geschehen zu beteiligen? Es gibt fraglos eine Pflicht, seine Steuern ehrlich zu bezahlen. Aber gibt es überhaupt eine Pflicht, zum Wohlstand seines Staates beizutragen? Bestimmte dieser Pflichten sind Rechtspflichten, beispielsweise

die Achtung der Bürgerrechte und Steuerabgaben. Andere Pflichten sind hingegen wohl nur mehr oder weniger starke moralische Pflichten, etwa die Beteiligung am politischen Prozess und der Einsatz für den Wohlstand des Staates. Oft ist es dann ihrer bürgerlichen Verantwortungsbereitschaft und ihren bürgerlichen Tugenden überlassen, wie viel die einzelnen Menschen dazu beitragen (Barber 1994).

Selbstbestimmung: Ob eine Bürgerpflicht stark oder schwach ist und rechtlich oder nur moralisch gilt, hängt nicht zuletzt auch davon ab, wie stark die unterschiedlichen Typen von Rechten gewichtet werden. Grundsätzlich lässt sich dies so kategorisieren: Liberale Positionen betonen Freiheitsrechte, republikanische Positionen betonen Beteiligungsrechte und sozialistische Positionen betonen sozioökonomische Rechte (Kymlicka 2001). Dies bedeutet nicht unbedingt, dass sie die Relevanz der anderen Rechte leugnen. Sie halten sie nur für weniger grundlegend. Damit geht häufig eine unterschiedliche Gewichtung einher. Liberale etwa nehmen weniger starke sozioökonomische Rechte an als Sozialisten, die andererseits häufig nicht den absoluten Vorrang genauso vieler Freiheitsrechte sehen, wie Liberale es tun. Das führt dann beispielsweise zu einer unterschiedlichen Einschätzung von Eigentumsrechten. Interessanterweise identifizieren jedoch alle drei Positionen letztlich die Selbstbestimmung der Bürger als ihren normativen Ausgangspunkt.

Alle Bürgerrechte beruhen direkt oder indirekt auf der Selbstbestimmung der Bürger; und, wie manchmal noch hinzugefügt wird, der Würde der Menschen. Hier gilt allerdings wieder, dass unterschiedliche Vorstellungen von Selbstbestimmung vorliegen. Liberale verstehen unter Selbstbestimmung die Maximierung individueller und tendenziell privat verstandener Entscheidungsfreiheit. Republikaner verstehen unter Selbstbestimmung die Freiheit von politischer Dominanz und weitreichende politische Beteiligung. Sozialisten betonen vor allem die Freiheit von ökonomischer Dominanz und materielle Bedürfniserfüllung. Aus Sicht der Angewandten Ethik sind aber vor allem die Bürger selbst kompetente Ansprechpartner, wenn es um die Frage geht, welche Rechte in welchem Ausmaß für ihre Selbstbestimmung zentral sind.

Freizügigkeit und Staatenlosigkeit: Eine besondere Spannung entsteht dadurch, dass Bürgerrechte einerseits universell begründet und andererseits partikular realisiert sind. Es sind eben keine allgemeinen Menschenrechte, sondern die Rechte der Bürger ganz bestimmter Staaten. Damit hängen zwei gegen-

wärtig besonders zentrale Probleme zusammen: Das erste Problem ist die Staatenlosigkeit. Das zweite Problem besteht im dem richtigen Umgang mit einem Anspruch auf Freizügigkeit.

Gegenwärtig geht die UN von ca. 12 Millionen Menschen ohne Staatsbürgerschaft aus (www.unhcr.org). Der Rechtsstatus und die Lebenssituation dieser Staatenlosen sind äußerst fragil, weil sie nur sehr eingeschränkt über Rechte verfügen. Zwar kommen ihnen in vielen Staaten allein aufgrund ihres Menschseins basale Rechte zu, aber bereits ihre Freiheitsrechte sind oft stark eingeschränkt, politische Teilnahmerechte und sozioökonomische Rechte bestehen zumeist gar nicht. Außerdem gibt es keinen Staat, der sich im internationalen Raum für sie einsetzt. Gerade wegen der zentralen Bedeutung dieser fehlenden Rechte für die Selbstbestimmung erscheint es treffend, den Zustand der Staatenlosigkeit als entwürdigend zu bezeichnen. Hannah Arendt hat daher auch davon gesprochen, dass es nur ein Menschenrecht gäbe, nämlich das Recht, Rechte zu haben (Arendt 2005). Das kann leicht als Menschenrecht auf Staatsbürgerschaft interpretiert werden. Eine Möglichkeit, dies praktisch zu realisieren, wäre die vereinfachte Einbürgerung Staatenloser in andere Staaten. Eine mittelfristig vielleicht sogar effektivere Alternative besteht in einer direkten UN-Bürgerschaft. Dann würden die Vereinten Nationen diesen Menschen sozioökonomische Rechte gewährleisten und sich im internationalen Raum für den Schutz ihrer Freiheitsrechte einsetzen. Eine politische Teilnahme wäre dadurch jedoch kaum gegeben.

An dem richtigen Umgang mit Freizügigkeit wird die Spannung zwischen einer universellen Begründung der Bürgerrechte und ihrer partikularen Realisierung als Staatsbürgerrechte besonders deutlich. Wenn diese Rechte allen Menschen allein aufgrund ihres Menschseins zukommen, dann erscheint die Staatszugehörigkeit bloß zufällig. Dies lässt auch Staatsgrenzen zufällig erscheinen und impliziert ein grundlegendes Recht auf Freizügigkeit und gewissermaßen Wahlfreiheit bei der Staatsbürgerschaft. Die Wirklichkeit sieht jedoch ganz anders aus, denn Freizügigkeit ist äußerst stark eingeschränkt. Manche Staaten verwehren ihren Bürgern die Ausreise, wie Nordkorea oder China. Andere Staaten machen ihre Grenzen gegen ungewollte Einwanderung dicht, wie beispielsweise die USA gegenüber Mexiko und die Staaten der EU gegenüber Nordafrika. Solche Staaten stehen unter der Last, eine Begründung dafür liefern zu müssen, warum sie ihre Staatsbürger-

schaft nur sehr eingeschränkt gewähren. Der Verweis auf das *jus soli* oder *jus sanguinis* erscheint dabei kaum hinreichend, weil der Geburtsort oder die biologische Abstammung gegenüber dem Status als Mensch mit Rechten eben zufällig und daher zweitrangig erscheint (Carens 2000).

Allerdings sind indirekte Begründungen für die Partikularität von Staaten und Staatsbürgerschaft möglich. So lassen sich Staaten als Solidargemeinschaften oder Einheiten der politischen Selbstbestimmung und Zugehörigkeit konzeptionalisieren. Durch vollständig offene Grenzen und eine entsprechende Freizügigkeit wären Solidarität und kollektive Selbstbestimmung bzw. Zugehörigkeit jedoch gefährdet, so die skeptische Vermutung (Miller 1995). Jedenfalls machen die gegenwärtigen internationalen Migrationsbewegungen, die häufig kriegsbedingt sind oder auf ökonomische Krisen und Armut zurückgehen, sehr eindrücklich, wie wenig das Verhältnis von Staatsbürgerschaft und Menschenrechten theoretisch geklärt und institutionell geregelt ist. Die UN ging 2010 von ca. 214 Millionen internationalen Migranten aus, von denen sich viele in einem anderen Land einen besseren Schutz und eine bessere Gewährleistung ihrer Bürgerrechte erhoffen (www.un.org/esa/population/migration).

Nationalismus und politische Identität

Nationalismus stellt den historisch wohl bedeutsamsten Versuch dar, der Abstammung der Menschen normative Signifikanz zu verleihen und so die Partikularität von Bürgerrechten zu begründen. Der Begriff »natio« geht auf das lateinische *nasci* (geboren werden) zurück. Die Rede von »Nation« war im Verlauf der Geschichte großen Bedeutungsschwankungen unterworfen: Im Mittelalter bezeichnete »Nation« eine zunächst eher unpolitisch gedachte ethnische Gemeinschaft. Im 17. und 18. Jahrhundert bezog sich »Nation« insbesondere in England und Frankreich auf den politischen Status des ersten und zweiten Standes (Klerus und Adel). Erst im 19. Jahrhundert hat sich »Nation« als Bezeichnung für eine politische Gemeinschaft durchgesetzt, die auf eine gemeinsame Kultur und Abstammung zurückgeht (Hobsbawm 2005). Einflussreich war der Vorschlag von Herder, »Nation« als natürliche Sprachgemeinschaft aufzufassen, die der künstlichen Konstruktion von Staaten vorausgeht (Herder 1989). Dieser Gedanke wurde zu der These ausgebaut, dass »Nationen« natürliche Gebilde sind und daher das Natio-

nenprinzip normativen Vorrang vor allen zufälligen Staatsordnungen besitzt. Dieses Prinzip lässt sich als Grundgedanke des Nationalismus auffassen.

Dieser naturalistisch verstandene Nationalismus geht häufig mit der Forderung einher, dass jede Nation ihren eigenen Staat besitzen sollte. Das entspricht jedoch nicht der gegenwärtigen politischen Lage, denn in vielen Staaten sind mehrere Nationen versammelt und manche Nationen erstrecken sich über mehrere Staaten. Bewegungen, die eine nationale Unabhängigkeit anstreben, berufen sich häufig auf den naturalistischen Nationalismus, in der Annahme dadurch eine besonders stabile Begründung für ihre Bestrebungen zu erhalten. Allerdings spricht wenig für solch eine natürliche Grundlage von Nationalität, da es sich selbst bei der Sprache als Basis der nationalen Einheit um eine soziale Kulturleistung handelt. Außerdem trägt insbesondere der naturalistische Nationalismus die Gefahr in sich, in einen nationalistischen Chauvinismus abzugleiten. Dann wird die geistige, kulturelle und häufig auch physische Überlegenheit der eigenen Nation anderen gegenüber behauptet, um den eigenen Vorrang, aber auch die Unterordnung der eigenen Bevölkerung zu legitimieren. Das schrecklichste Beispiel für diese Ideologie ist fraglos der deutsche Nationalsozialismus mit seiner absurden Rassenlehre, die den Juden, aber auch den Sinti und Roma sogar das Lebensrecht abgesprochen hat (Arendt 2005).

Diese Tendenz zum nationalistischen Chauvinismus und Rassismus legt die Forderung nahe, auf den Begriff und die Idee der Nation und jeden Nationalismus ganz zu verzichten und sich, wenn überhaupt, auf eine als zufällig verstandene Staatsbürgerschaft zurückzuziehen. Allerdings gibt es auch eine schwächere Form von Nationalismus, die jede nationale Zugehörigkeit als kulturell imaginiert und/oder demokratisch konstruiert versteht (Anderson 2005; Tamir 1995; Miller 1995). Solch ein konstruktivistisches Verständnis von Nationalismus besitzt eine weniger ausgeprägte Tendenz zum Chauvinismus, weil es die zufällige Grundlage der nationalen Zugehörigkeit anerkennt und daher allen Nationen tendenziell denselben Status zuspricht. Für solch einen konstruktivistischen Nationalismus wird häufig aus kommunitaristischer Perspektive argumentiert (Honneth 1993; Margalit/Raz 1990). Demnach haben Menschen einen Anspruch auf politische Zugehörigkeit und politische Selbstbestimmung, insofern dies einen wesentlichen Teil ihrer persönlichen Identität ausmacht. Damit die nötigen sozialen Bindekräfte für politische Zugehörigkeit und eine belas-

tungsfähige kollektive Selbstbestimmung entstehen, so das Argument, bedarf es jedoch der Idee einer Nation.

Indes stellt die gegenwärtige Zunahme bzw. deutlichere Sichtbarkeit kultureller Vielfalt in vielen Staaten auch für den konstruktivistischen Nationalismus ein Problem dar. Multikulturelle Vielfalt und auf Identität begründete Zugehörigkeit scheinen sich zu widersprechen. Hier zeigt sich noch einmal die zentrale Bedeutung der universellen Begründung von Bürgerrechten. Wenn sich die Bürgerrechte letztlich allein auf das Menschsein gründen, sind alle kulturellen Gemeinschaften normativ gesehen bloß nachgeordnet. Ein Staat muss daher über sie hinweggehen und sie gewissermaßen in die Privatsphäre verdrängen. Dies spricht für ein Primat des Multikulturalismus gegenüber dem Kommunitarismus. Allerdings können Kommunitaristen demgegenüber auch ein universelles Recht auf eine politische Identifikation und enge Zugehörigkeit behaupten. Diese Spannung führt zu der Frage, ob so etwas wie ein kommunitaristischer Multikulturalismus möglich ist. Die Herausforderung besteht dann darin, eine politische Gemeinschaft auf Grundlage einer Vielfalt von politischen Identitäten zu konstruieren (Kymlicka 2007; Taylor 2009).

Patriotismus und Verfassungspatriotismus

Patriotismus wird heute zumeist mit Vaterlandsliebe gleichgesetzt. Dies schließt einerseits eine starke Solidarität zu den Landsleuten, einschließlich der Bereitschaft zur materiellen Umverteilung ein. Andererseits und vor allem bedeutet Patriotismus die Bereitschaft, sich für sein Vaterland zu engagieren und sich im Extremfall bei der Verteidigung gegen Feinde auch aufzuopfern. Der Begriff geht auf das lateinische *patrioticus* zurück, was ›Landsmann‹ oder ›Einheimischer‹ bedeutet und ironischerweise Menschen aus ländlichen Regionen bezeichnete, die gerade keiner *polis* angehörten. Heutige Befürworter des Patriotismus argumentieren, dass eine starke affektive Bindung an die politische Gemeinschaft nötig ist, damit die Menschen ihren zum Teil schwierigen Bürgerpflichten auch nachkommen. Nur Patrioten sind gute Bürger, ließe sich das Argument auf den Punkt bringen. Mit solch einer Haltung gehen jedoch auch zwei gravierende Probleme einher. Erstens bezieht sich Vaterlandsliebe nicht direkt auf die Landsleute, sondern eben auf das Land oder den

Staat. Zweitens blieben alle anderen Menschen, die nicht Landsleute sind, außen vor.

Der Patriotismus steht somit im Verdacht, kollektivistisch und egoistisch zu sein. Dem Vaterland oder Staat scheint ein intrinsischer und besonders hoher Wert zugesprochen zu werden. Mitunter muss sich der einzelne Bürger diesem Kollektiv und seinen Zielen als Untertan vollständig unterordnen. Außerdem geht der Einsatz für das geliebte Vaterland zu Lasten anderer Menschen und ihrer Rechte. Beides scheint mit der Idee, dass alle Menschen als Individuen, aber auch nur sie, die gleiche Würde oder zumindest die gleichen Rechte haben, nicht zusammenzugehen. Die universelle Begründung der Bürgerrechte beruht auf einem ethischen Individualismus, der Wert des Vaterlandes hingegen auf einem ethischen Kollektivismus. Patriotismus als exklusive Vaterlandsliebe und universelle Bürgerrechte erscheinen also kaum vereinbar. Das verbindet diesen Patriotismus mit einem naturalistisch verstandenen Nationalismus, weswegen häufig zusammenfassend von einem nationalistischen Patriotismus gesprochen wird (Nussbaum 1996).

Freilich ist ähnlich wie beim Nationalismus auch hier ein anderes und deutlich schwächeres Verständnis von Patriotismus möglich. Er wird dann nicht als affektive Bindung an das Land, sondern an die politische Gemeinschaft verstanden. Das richtet sich unmittelbar auf einzelne Menschen, nämlich die anderen Mitglieder dieser Gemeinschaft, und ist daher im ethischen Sinne nicht kollektivistisch. Auch für solch einen republikanisch orientierten Patriotismus wird das Argument angeführt, dass eine emotionale Haltung der Gemeinschaft gegenüber wichtig ist, um die nötige Bindung solidarischer Strukturen aufrecht erhalten zu können. Nur so kann sich eine Demokratie gegenüber radikalen Strömungen als wehrhaft erweisen und nur so kann sich der Sozialstaat gegen einen globalen Kapitalismus behaupten, argumentieren die Befürworter (Taylor 2001). Ein in Deutschland sehr verbreitetes Beispiel für eine derartige Haltung ist der von Dolf Sternberger als Begriff geprägte und u. a. von Jürgen Habermas aufgegriffene Verfassungspatriotismus (Sternberger 1990; Habermas 1998).

Allerdings stellt sich hier weiterhin die Frage, ob dieser Verfassungspatriotismus nicht zu Lasten all jener Menschen geht, die nicht der patriotischen Gemeinschaft der Staatsbürger angehören. Befürworter argumentieren gegen diese Befürchtung, dass solch ein Patriotismus durchaus mit einem Kosmopolitismus vereinbar sei. Es existieren dann zwei Stufen der bürgerlichen Solidarität, nämlich eine weitere kos-

mopolitische Solidarität mit allen Menschen und eine engere verfassungspatriotische Solidarität mit den Mitbürgern. Zwar kann es zu Spannungen zwischen diesen Solidargemeinschaften bzw. den Pflichten ihnen gegenüber kommen. Aber die sind nicht unüberwindlich und stellen das Modell der Zweistufigkeit daher nicht grundsätzlich in Frage. Ob das Modell auch praktisch funktioniert, wird sich allerdings erst noch erweisen. Das Verhältnis des Verfassungspatriotismus zum Multikulturalismus und seine Übertragbarkeit auf die Europäische Union sind zwei besonders deutliche Testfälle, an denen sich das Konzept erst noch bewähren muss.

Literatur

- Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Frankfurt a. M. 2005.
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 2005.
- Barber, Benjamin: Starke Demokratie. Hamburg 1994.
- Butterwege, Christoph: Krise und Zukunft des Sozialstaates. Wiesbaden 2005.
- Carens, Joseph: Culture, Citizenship, and Community. Oxford 2000.
- Dworkin, Ronald: Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt a. M. 1984.
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Frankfurt a. M. 1998.
- Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Frankfurt a. M. 1989.
- Hobsbawm, Eric: Nationen und Nationalismus. Frankfurt a. M. 2005.
- Höffe, Otfried: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München 1999.
- Honneth, Axel: Kommunitarismus. Frankfurt a. M. 1993.
- Kymlicka, Will: Contemporary Political Philosophy. Oxford 2001.
- : Multicultural Odysseys. Oxford 2007.
- Margalit, Avishai/Raz, Joseph: »National Self-Determination«. In: Journal of Philosophy 87 (1990), 439–461.
- Marshall, Thomas H.: Bürgerrechte und soziale Klassen. Frankfurt a. M. 1992.
- Miller, David: On Nationality. Oxford 1995.
- : National Responsibility and Global Justice. Oxford 2007.
- Müller, Hans-Peter/Mackert, Jürgen (Hg.): Moderne (Staats)Bürgerschaft. Nationale Staatsbürgerschaft und die Debatten der Citizenship Studies. Wiesbaden 2007.
- Nussbaum, Martha (Hg.): For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism. Boston 1996.
- : Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit. Berlin 2010.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1975.
- Simmons, A. John: On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society. Princeton 1993.
- Smith, Anthony D.: Nations and Nationalism in a Global Era. Cambridge 1995.

Sternberger, Dolf: Verfassungspatriotismus. Frankfurt a. M. 1990.

Tamir, Yael: Liberal Nationalism. Princeton 1995.

Taylor, Charles: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Frankfurt a. M. 2001.

–: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a. M. 2009.

Young, Iris M.: Inclusion and Democracy. Oxford 2002.

Zürn, Michael: Regieren jenseits des Nationalstaates. Frankfurt a. M. 1998.

Christian Neuhäuser

4. Gesinnungsethik, Verantwortungsethik und das Problem der ›schmutzigen Hände‹

Das Problem der ›schmutzigen Hände‹

Ist es manchmal richtig, das moralisch Falsche zu tun? Kann es unter bestimmten Umständen erlaubt oder gar gefordert sein, moralische Normen zu verletzen – etwa zu lügen und zu foltern –, um ein bestimmtes Gut – etwa das Leben Unschuldiger – zu sichern oder katastrophale Konsequenzen – etwa einen Terroranschlag – abzuwenden? Gibt es Situationen, in denen die Akteure nicht anders können, als sich moralisch ›unerfreulicher‹, bedenklicher oder sogar verbotener Mittel zu bedienen? Heiligt der Zweck also zumindest manchmal die Mittel? Diese Fragen werfen das sogenannte Problem der schmutzigen Hände auf. Von »schmutzigen Händen« wird dabei im Anschluss an das gleichnamige Theaterstück Jean-Paul Sartres aus dem Jahr 1948 gesprochen, in dem der Pragmatiker Hoederer den Gesinnungsethiker Hugo mit der rhetorischen Frage »Glaubst du, man kann unschuldig herrschen?« konfrontiert, um deutlich zu machen, dass man in der Politik nichts erreicht, wenn man nicht bereit ist, sich die Hände schmutzig zu machen.

In der philosophischen Diskussion ist dieser spätestens seit Niccolò Machiavelli (1532) geläufige und von Max Weber aktualisierte Topos in einem einflussreichen Artikel Michael Walzers (1973) aufgegriffen worden, von dem die gegenwärtige Debatte ihren Ausgang nimmt. Walzer vertritt dort die These, dass ein politischer Verantwortungsträger moralisch falsch und gleichwohl richtig handeln kann, wenn viel auf dem Spiel steht und er selbst weiß, dass er ›eigentlich‹ – d. h. aus der Perspektive der unter ›normalen‹ Umständen geltenden Moral – falsch handelt, dass er sich also die Hände ›schmutzig‹ macht. ›Gute‹ Politiker halten sich an die Moral, sind jedoch bereit, in bestimmten Situationen nach einer gewissenhaften Abwägung auch gegen grundlegende Regeln zu verstoßen. Walzer kommt daher zu dem von ihm selbst als paradox bezeichneten Schluss, dass wir moralische Politiker gerade an ihren ›schmutzigen Händen‹ erkennen. Dabei gehört es ihm zufolge zur Aufgabe von Politikern – zu den moralischen Anforderungen der entsprechenden Rolle –, in bestimmten Situationen zum Wohl der Gemeinschaft unmoralisch zu handeln und nicht allein auf die

Wahrung der eigenen Integrität zu achten. Die Bürger erwarten von ihren Repräsentanten sogar, dass sie sich die Hände schmutzig machen, damit ihre eigenen ›sauber‹ bleiben können – wäre es dann nicht unfair, den Politikern genau dies zum Vorwurf zu machen? Auch aus diesem Grund ist das Problem der schmutzigen Hände von der verbreiteten zynischen Einschätzung zu unterscheiden, dass die Politik ein ›schmutziges Geschäft‹ sei und man Politikern nicht über den Weg trauen könne. Allerdings kann man mit Bernard Williams (1984) ein Problem darin sehen, dass die existierenden politischen Systeme nicht primär nach den erforderlichen Eigenschaften moralische Urteilskraft und Anständigkeit selektieren und dass sie zudem problematische Anreizstrukturen schaffen, vor allem durch die Fokussierung auf Machterhalt in den nächsten Wahlen.

Zu den Minimalbedingungen für das Vorliegen ›schmutziger Hände‹ kann mithin gezählt werden, (1) dass die betroffenen Akteure sich durch nicht selbst verschuldete ›extreme‹ Umstände dazu genötigt sehen, von ihnen unter ›normalen‹ Umständen als gültig akzeptierte Werte oder Prinzipien außer Kraft zu setzen bzw. zu verraten; sowie (2) dass dieses Übel in Kauf genommen oder herbeigeführt wird, um ein größeres öffentliches Übel zu vermeiden oder zu verhindern (und nicht, um sich selbst einen persönlichen Vorteil zu verschaffen), so dass die Normverletzung selbst als – mit Blick auf die Konsequenzen – moralisch rechtfertigbar oder zumindest entschuldbar erscheint, auch wenn von den Akteuren durchaus reaktive moralische Einstellungen wie Skrupel, Bedauern, Schuldgefühle und Gewissensbisse erwartet werden können. Dabei wird offengelassen, ob nur oder vor allem politische Akteure in derartige Situationen geraten oder ob dies auch im außerpolitischen Alltag geschehen kann, ob es hier also einen relevanten Unterschied zwischen öffentlicher und privater Moral gibt. Unter anderem folgende Situationen können Akteure dazu bringen, sich die Hände schmutzig zu machen (vgl. Coady 2009): Kompromisse (die zumindest partielle Aufgabe eigener Prinzipien und Überzeugungen aus pragmatischen Erwägungen), der Ausstieg aus unmoralischen Situationen mit dem Ziel der Schadensbegrenzung, moralische Isolation (angesichts verbreiteten unmoralischen Verhaltens Dritter), *noble cause corruption* und moralische Dilemmata (die Wahl zwischen moralisch gleichermaßen bedenklichen Optionen, etwa in einem Konflikt negativer Pflichten). Die Diskussion über das Problem der schmutzigen Hände tangiert damit auch weitere zentrale Fragen der (politischen)

Ethik, wie die Notwendigkeit von Abwägungen und Kompromissen sowie die Existenz und praktische wie theoretische Signifikanz moralischer Dilemmata (vgl. Kis 2008; Margalit 2009).

Existiert das Problem überhaupt?

Dass das Problem der schmutzigen Hände überhaupt existiert, kann allerdings auf der Basis zweier prominenter moralphilosophischer Ansätze bestritten werden (vgl. auch Baumann 2001). Aus konsequentialistischer Perspektive wird eingewendet, jemandem, der tut, was er tun soll – nämlich das kleinere Übel wählen –, könne man kaum vorwerfen, sich die Hände schmutzig gemacht zu haben. Wie kann es Handlungen geben, die zugleich richtig und moralisch falsch sind? Handlungen sind aus dieser Perspektive genau dann moralisch richtig, wenn sie ›insgesamt‹ (›all things considered‹) richtig sind. In bestimmten Situationen, in denen man nur die Wahl zwischen zwei Übeln hat, *soll* man sich für das geringere Übel entscheiden – dann handelt man moralisch richtig und macht sich auch die Hände *nicht* schmutzig (Nielsen 2007). Dementsprechend kann und sollte einem niemand einen Vorwurf machen (von Bestrafung ganz zu schweigen), vielleicht nicht einmal man selbst. Dieser konsequentialistische Einwand scheint jedoch im Widerspruch zu grundlegenden alltagsmoralischen Überzeugungen zu stehen: Der Regelbruch bleibt moralisch problematisch, auch wenn er gerechtfertigt oder entschuldbar sein mag. Dass eine Handlung alles in allem richtig ist, neutralisiert nicht ihren moralisch problematischen Aspekt, auch wenn dieser nicht handlungsleitend wird (Stocker 2000). Auf dieser Grundlage wird verständlich, warum die Akteure Schuldgefühle haben, die nicht einfach als irrational betrachtet werden können und deren Ausbleiben für moralisch kritikwürdig gehalten wird.

Auch absolutistische bzw. deontologische Ansätze müssen das Phänomen ›schmutziger Hände‹ für eine alltagsmoralische Illusion halten, denn ihnen zufolge sind die betreffenden Handlungen, ganz unabhängig von ihren jeweiligen Folgen, intrinsisch falsch und daher strikt verboten. Sich die Hände schmutzig zu machen, indem man foltert oder die Öffentlichkeit systematisch belügt, ist demnach auch in extremen Ausnahmesituationen keine moralisch rechtfertigbare oder entschuldbare Option. Man würde dann nicht richtig und falsch zugleich, sondern schlichtweg falsch handeln. In diesem Sinne vertritt etwa

Kant die Auffassung, dass es keinen Konflikt zwischen Moral und Politik geben könne, da die unbedingt geltenden Gesetze der Moral auch im Bereich der Politik ausnahmslos zu befolgen seien, »die physischen Folgen daraus mögen auch seyn, welche sie wollen« (Kant 1795/1968, 379). Einer solchen absolutistischen Position wird unter anderem vorgeworfen, dass sie die Phänomenologie moralischer Erfahrung unberücksichtigt lässt, eine Auseinandersetzung mit praktisch unvermeidlichen Problemen verweigert und somit ihre handlungsleitende Funktion einbüßt.

Gesinnungs- und Verantwortungsethik

Die idealtypische Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik geht auf Max Weber (1919) zurück. Während aus Sicht der vom moralphilosophischen Absolutismus inspirierten Gesinnungsethik bestimmte Handlungen an sich, ganz unabhängig von den Folgen, verboten sind, lässt sich aus Sicht der konsequentialistisch orientierten Verantwortungsethik die Frage, ob eine Handlung geboten oder verboten ist, nicht unabhängig von ihren (voraussehbaren) Folgen in einer konkreten Situation beantworten. Weber selbst betont die Gefahren einer rein gesinnungsethischen Handlungsorientierung im Bereich der wesentlich auf das Mittel der Gewaltsamkeit bezogenen Politik und erklärt sie für letztlich verantwortungslos und naiv. Verantwortliche Politiker können nicht einfach auf ihre sauberen Hände bedacht sein, sondern müssen situativ abwägen, denn »wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge ›heiligt‹, kann uns Weber zufolge »keine Ethik der Welt« sagen (Weber 1919/1988, 552). Allerdings scheinen die beiden idealtypisch unterschiedenen ethischen Orientierungen nicht als Alternativen, sondern als komplementär und sich wechselseitig korrigierend verstanden werden zu müssen. So betont auch Weber die Notwendigkeit einer gesinnungsethischen Komponente gegen eine rein konsequentialistische Orientierung, da ansonsten das politische Handeln gänzlich von moralischen Anforderungen etwa an die Zielformulierung und einem Bewusstsein der moralischen Kosten entlastet werden würde. Diese Wertdimension wird bei Weber allerdings tendenziell dezisionistisch gedacht, da sich das Individuum einfach für einen Wert aus einer irreduziblen Pluralität von Werten entscheiden müsse, ohne dafür wiederum normative Überlegun-

gen anführen zu können. Damit allerdings droht ein Problem der öffentlichen Moral letztlich privatisiert und der Diskussion entzogen zu werden.

Für die Diskussion und Entscheidung derartiger Fragen in der demokratischen Öffentlichkeit plädiert John Dewey, der aus pragmatistischer Perspektive betont, dass die Bewertung von Zielen und Mitteln in einem wechselseitigen Bestimmungsverhältnis steht und sich letztlich nicht objektivieren lässt. Damit wendet er sich gegen jede Art der Verabsolutierung bestimmter Ziele, die dann alle Mittel zu rechtfertigen scheinen, im konkreten Fall vor allem gegen Leo Trotzki's dogmatische Ableitung des Klassenkampfes aus der historischen Mission des Proletariats (vgl. Dewey/Kautsky/Trotzki 2001). Trotzki und Dewey sind sich jedoch einig, dass revolutionäre politische Umwälzungen (etwa die Französische und die Russische Revolution) ein Grundproblem der politischen Ethik aufwerfen: Wenn der Appell an abstrakte moralische Normen und den »gesunden Menschenverstand« immer auch in den Dienst bestimmter sozialer Interessen an der Aufrechterhaltung des Status quo gestellt werden kann (»Klassencharakter der Moral«) und wenn der Zweck (etwa die Erämpfung der Demokratie) unter bestimmten Bedingungen (etwa im Kampf gegen eine Tyrannei oder Diktatur) im Prinzip auch ansonsten verbotene Mittel zu legitimieren vermag (»schmutzige Hände«), dann erscheint eine rein gesinnungsethische oder absolutistische Position tatsächlich als politisch naiv und potentiell reaktionär. Allerdings warnt Dewey zu Recht vor einer kontextunabhängigen Apologie revolutionärer Gewalt (nach dem Motto »Wo gehobelt wird, da fallen Späne«), die genauso problematisch sei wie deren apriorische Verurteilung. Letztlich kann das von ihm konstatierte Spannungsverhältnis zwischen Moral und Politik, das sich in revolutionären Umbrüchen besonders dramatisch entfaltet, nicht abstrakt in eine Richtung aufgelöst werden.

Realismus und Moralismus

Dass Moral und Politik in einem nicht auflösbaren, sondern nur in der demokratischen politischen Auseinandersetzung konkret zu vermittelnden Spannungsverhältnis stehen, wird auch von Vertretern des politischen Realismus geleugnet. Da diese Etikettierung allerdings nicht besonders präzise ist, müssen hier zwei unterschiedliche theoretische Positionen unterschieden werden, die man als generel-

len *Amoralismus* und als selektiven *Immoralismus* bezeichnen kann. Erstere wird häufig als Implikation einer realistischen Politikkonzeption verstanden, wie sie etwa Machiavelli, Weber und Trotzki zugeschrieben wird, die Politik als moralfreien Raum zu begreifen scheinen, in dem politische Akteure nach Maßgabe politischer Klugheit und Taktik ihre nicht-moralischen Ziele im Kampf um das Erlangen, den Erhalt und den Ausbau von Machtpositionen durchzusetzen versuchen. Politisches Handeln entzieht sich damit jeder moralischen Beurteilung. Dieses Verständnis des Realismus setzt sich freilich der Kritik aus, nicht mehr als eine bloße Rationalisierung unmoralischen Verhaltens zu liefern – dass die politischen Akteure sich faktisch oft unmoralisch verhalten, sollte man nicht einfach zur Theorie erheben. Es stellt sich jedoch auch die Frage, wie realistisch diese Spielart des Realismus eigentlich ist, droht sie doch, die faktische Wirksamkeit moralischer Argumente und der Selbstbindung an Normen, aber auch die Effektivität sozialer Sanktionsmechanismen etwa des ›naming and shaming‹ zu unterschätzen.

Die Notwendigkeit eines selektiven Immoralismus wird hingegen von jenen Autoren eingeräumt, die, wie etwa Walzer und Williams (und in einer Lesart auch Weber), der Moral zwar eine gewisse Rolle auch im Bereich der Politik zusprechen, aber von der situativ bedingten Unvermeidbarkeit unmoralischen Handelns und damit ›schmutziger Hände‹ ausgehen. Hier setzt die Rede von ›schmutzigen Händen‹ gerade voraus, dass die Moral, anders als der generelle Amoralismus suggeriert, auch im Bereich der Politik einen Maßstab zur Bewertung des Handelns darstellt – nur wird gegen als gesinnungsethisch oder moralistisch kritisierte Positionen eingeräumt, dass die Akteure manchmal gezwungen sind, gegen diesen Maßstab zu verstoßen. Entsprechend sind sich als realistisch verstehende Positionen daraufhin zu befragen, ob sie generell die Ansprüche der Moral oder nur die als übersteigert empfundenen Forderungen des Moralismus zurückweisen.

Damit erweist sich die Alternative von Realismus und Moralismus als zu einfach, auch wenn der realistische Einspruch gegen einen überzogenen Moralismus seine Berechtigung behält. Mit Coady (2008, Kap. 1–2) lassen sich sechs Spielarten des Moralismus unterscheiden, die aus unterschiedlichen Gründen als problematisch erscheinen. (1) Der Moralismus der Reichweite führt zu einer übermäßigen Moralisierung eigentlich nicht (primär) moralischer Fragen. (2) Der Moralismus der einseitigen Fokussierung besteht in einer übermäßigen Konzentration

auf einen Aspekt zu Lasten anderer für die Entscheidung relevanter Aspekte. (3) Der Moralismus des Eingreifens motiviert die moralisierende Instanz zu einem paternalistischen Interventionismus. (4) Der Moralismus der Abstraktion vernachlässigt die irreduzible Konkretheit und Differenz von Handlungssituationen. (5) Der Moralismus des Absolutismus leugnet, dass es immer Ausnahmen gibt. Und (6) der Moralismus der Selbstüberschätzung ignoriert die Wirkungslosigkeit rein moralischer Vorwürfe in politischen Kontexten (›cheap talk‹).

Eine so verstandene Kritik des Moralismus trifft nun jedoch keineswegs die Moral selbst, denn sie verweist auf Folgen des Moralismus (etwa Absolutismus, Fanatismus, Gesinnungsethik, Selbstgerechtigkeit), die auch aus einer moralischen Perspektive problematisch sind. Zudem kann die Berücksichtigung der realen Gegebenheiten, etwa der Machtverhältnisse, und der davon abhängenden nicht-intendierten Nebenfolgen moralischen Handelns, auch zu den Forderungen der Moral gerechnet werden.

›Schmutzige Hände‹ als Problem der Moral und der Politik

Auch wenn man die Realität des Phänomens der ›schmutzigen Hände‹ zugesteht, sprechen doch verschiedene Gründe für einen vorsichtigen Umgang mit dieser Kategorie (vgl. Coady 2008, Kap. 4). Erstens besteht die Gefahr des Missbrauchs und der Rationalisierung, so dass stets kritisch hinterfragt werden muss, ob tatsächlich eine Situation der ›schmutzigen Hände‹ vorliegt oder ob die Akteure die Gefahr (absichtlich oder unabsichtlich) dramatisieren, um sich größere Handlungsspielräume zu eröffnen. Zweitens besteht die Gefahr der statischen Fokussierung auf Einzelfälle und der Akzeptanz von unhinterfragten Hintergrundbedingungen, so dass eventuell ignoriert wird, dass sich auch die Bedingungen selbst ändern lassen, unter denen gehandelt wird. So ist der weitverbreitete Eindruck, dass politische Akteure zu unmoralischem Handeln gezwungen sind, auch auf die Bedingungen heutiger politischer Systeme zurückzuführen, die jedoch nicht einfach als gegeben akzeptiert werden sollten. Drittens besteht die Gefahr der individuellen und kulturellen ›Korruption‹, da sich Akteure, die sich die Hände schmutzig machen, ebenso verändern wie die politische Kultur, die sie prägen, und sich zum Verstoß gegen moralische Normen eventuell schneller berechtigt oder gedrängt fühlen.

Diese aus epistemologischer und normativer Perspektive äußerst problematischen Gefahren lassen sich anhand des in der theoretischen Diskussion ebenso wie im politischen Diskurs besonders prominenten Szenarios der ›tickenden Bombe‹ illustrieren, das schon Walzer (1973) anführt, um die situative Unvermeidbarkeit ›schmutziger Hände‹ zu belegen: Was könnte gegen das Foltern eines gefangenen Terroristen eingewendet werden, wenn dies die einzige Möglichkeit darstellt, um an Informationen über die versteckte ›tickende Bombe‹ zu gelangen und damit zahlreichen Unschuldigen das Leben zu retten? Die extreme Stilisierung des Szenarios verdeckt einige für die Bewertung zentrale Aspekte: Erstens werden die häufig implizit unterstellten Bedingungen – es gibt tatsächlich eine in Kürze explodierende Bombe, über deren Platzierung der wirkliche Terrorist zutreffende Informationen hat, die er unter Folter auch rechtzeitig preisgeben wird – in der Realität selten alle zusammen erfüllt sein, so dass der Verdacht naheliegt, der Verweis auf die Notwendigkeit, sich hier die Hände schmutzig zu machen, diene der Legitimation und Rationalisierung eines in Demokratien bisher meist verdeckt eingesetzten Mittels. Zweitens lenkt die Fixierung auf einen isolierten Einzelfall von institutionellen Implikationen (etwa der staatlichen Ausbildung, Prüfung und Überwachung der Folterer) ebenso ab wie von der Existenz alternativer Handlungsoptionen (etwa der Evakuierung). Drittens besteht auch hier die Gefahr der ›schiefen Ebene‹: und der individuellen wie kollektiven Korruption, denn die angeführten Argumente sind tendenziell expansiv: Warum sollte nicht auch die unschuldige Mutter des Terroristen gefoltert werden, wenn es keinen anderen Weg gibt? Diese hier nur exemplarisch dargestellten Komplikationen eines scheinbar einfachen Szenarios legen im Umgang mit ›schmutzigen Händen‹ nicht nur aus absolutistischer, sondern auch aus konsequentialistischer Perspektive Zurückhaltung und Vorsicht nahe und scheinen im konkreten Fall jedenfalls eher für ein absolutes Folterverbot als für dessen Lockerung zu sprechen (vgl. Brecher 2007).

Angesichts dieser Problemlage gehört es zu den Aufgaben politischen Handelns, die institutionellen Bedingungen so zu verändern, dass Situationen, in denen sich politische Akteure die Hände schmutzig machen (müssen oder zu müssen meinen), weniger häufig entstehen. Selbst wenn man die situativ bedingte Unvermeidbarkeit ›schmutziger Hände‹ (nicht nur in der Politik) prinzipiell zugesteht, sollte man demnach an hohen moralischen Ansprüchen

gerade im Bereich der Politik festhalten – auch aus politischen Gründen. Die moralisch komplexen Fragen, mit denen sich politische Akteure konfrontiert sehen, sind nicht *in foro interno* alleine mit dem eigenen Gewissen auszumachen. Es sind Fragen, die in die Öffentlichkeit gehören und an deren Beantwortung nach dem Prinzip *quod omnes tangit* die politische Gemeinschaft als ganze beteiligt sein muss. Da es uns daran erinnert, dass moralisches Handeln immer unter sozialen und politischen Bedingungen stattfindet, ist das Problem der ›schmutzigen Hände‹ damit letztlich nicht nur ein moralisches, sondern auch ein soziales und politisches Problem.

Literatur

- Baumann, Peter: »Schmutzige Hände?«. In: Logos 7 (2001), 187–215.
- Brecher, Bob: *Torture and the Ticking Bomb*. Oxford 2007.
- Coady, C.A.J.: *Messy Morality*. Oxford 2008.
- : »The Problem of Dirty Hands«. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009). In: <http://plato.stanford.edu/entries/dirty-hands> (31.12.2010).
- Dewey, John/Kautsky, Karl/Trotsky, Leo: *Politik und Moral*. Springe 2001 (dt./russ./engl. 1919/1920/1938).
- Gowans, Christopher: *Innocence Lost. An Examination of Inescapable Wrongdoing*. New York 1994.
- Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 8. Berlin 1968, 341–386.
- Kis, János: *Politics as a Moral Problem*. Budapest 2008.
- Machiavelli, Niccolò: *Il Principe / Der Fürst*. Stuttgart 1986 (ital. 1532).
- Margalit, Avishai: *On Compromise and Rotten Compromise*. Princeton 2009.
- Nielsen, Kai: »There is No Dilemma of Dirty Hands«. In: Igor Primoratz (Hg.): *Politics and Morality*. New York 2007, 20–37.
- Stocker, Michael: »Dirty Hands and Ordinary Life«. In: Paul Rynard/David Shugarman (Hg.): *Cruelty and Deception. The Controversy over Dirty Hands in Politics*. Peterborough 2000, 27–42.
- Walzer, Michael: »Political Action. The Problem of Dirty Hands«. In: *Philosophy & Public Affairs* 2/2 (1973), 160–180.
- Weber, Max: »Politik als Beruf« [1919]. In: ders.: *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen 1988, 505–560.
- Williams, Bernard: »Politik und moralischer Charakter«. In: Ders.: *Moralischer Zufall*. Königstein, Ts. 1984, 65–81 (engl. 1978).

Robin Celikates

5. Strafe

Strafe ist Übelzufügung im Hinblick auf die vorausgegangene Begehung einer strafbaren Tat. Dabei sind unterschiedliche Arten der Übelzufügung vorstellbar und in der Geschichte des Strafrechts auch schon praktiziert worden, insbesondere: Todesstrafe, Leibesstrafen (Prügelstrafe, Abtrennung von Gliedmaßen), Freiheitsstrafe, Geld- und Vermögensstrafe, Entziehung anderer Rechte (Wahlrecht, Berufsausübungsrecht, Fahrerlaubnis etc.), öffentlicher Tadel (ggf. mit Zurschaustellung: Prangerstrafe); sogar Strafen nach dem Tode hat es gegeben (Verteilung der Hingerichteten, Nichtbestattung in christlicher Erde, öffentliche Verfluchung etc.). In den zivilisierten Staaten finden heute im Wesentlichen nur noch Freiheitsentzug, Geldstrafe und sog. Nebenstrafen (Entziehung von bürgerlichen Ehrenrechten, Fahrverbot etc.) Verwendung. Weit verbreitet sind allerdings auch noch die Todesstrafe (insbesondere in den USA und China) sowie die Prügelstrafe und andere Leibesstrafen (insbesondere in Staaten, in denen die islamische Scharia Anwendung findet).

Rechtfertigung von Strafe

Zumindest seit den Zeiten der Aufklärung wird intensiv diskutiert, ob und gegebenenfalls wie sich die Zufügung von Strafe und damit das Strafrecht insgesamt rechtfertigen lassen. Aus der Sicht der Pädagogik scheint dabei klar zu sein, dass Strafe letztlich ein ungeeignetes Erziehungsmittel darstellt. Bezeichnend ist etwa folgende Stellungnahme dazu aus einem pädagogischen Wörterbuch: »Die Strafe ist erzieherisch bedenklich und ein ungeeignetes Erziehungsmittel, weil sie das unerwünschte Verhalten nur unterdrückt, aber nicht auf Dauer auslöscht, weil durch sie kein erwünschtes Verhalten gelernt wird und weil viele unerwünschte Nebenwirkungen zu befürchten sind« (vgl. Keller/Novak 1993, 334). Dabei wird leicht übersehen, dass auch eine an Vorbild und Belohnung orientierte Erziehung letztlich nicht ohne (negative) Kritik und damit Tadel auskommt. Dies aber ist bereits Strazufügung, ebenso wie auch die Versagung von Belohnung als Strafe gedeutet werden muss.

Für das Recht dagegen gilt Strafe – von Plädoyers für eine Abschaffung des Strafrechts abgesehen (sog. *Abolitionismus*; vgl. etwa Plack 1974) – demgegenüber als unverzichtbar: »Strafe muss sein« (vgl. Has-

semer 2009). Strafe wird hier verstanden als mit einer Sanktion verbundener Tadel durch den Staat bzw. die Gesellschaft. Dabei ist allerdings strittig, welche Zielrichtung Strafe verfolgen sollte bzw. überhaupt verfolgen darf. Diese Diskussion wird herkömmlich als Debatte über die Strafzwecke verstanden, wobei zwei Theorienlager sich gegenüberstehen, zum einen die sog. *absoluten Straftheorien* und zum anderen die *relativen Straftheorien* (vgl. etwa Jakobs 1991, 9 ff., 15 ff.; vgl. auch Frisch 2009 zu aktuellen Entwicklungen dieser Positionen in Europa).

Die absoluten Straftheorien begründen die Strafe damit, dass die Straftat begangen wurde und einer staatlichen Reaktion bedarf. Bestraft wird demnach, *weil* (in der Vergangenheit) gesündigt wurde (*quia peccatum est*). Hiervon unterscheiden sich die relativen Straftheorien, die Strafe damit begründen, *damit* durch ihre Verhängung in Zukunft nicht wieder gesündigt werde (*ne peccetur*). Dabei geht es diesen Theorien zum einen um die Abschreckung des betreffenden Straftäters von der künftigen Begehung von Straftaten (sog. *Spezialprävention*) und zum anderen um die Abschreckung anderer potentieller Straftäter in der Gesellschaft von der Begehung von Straftaten (sog. *Generalprävention*). Sowohl absolute als auch relative Straftheorien gliedern sich zudem in weitere Subtheorien, je nachdem, welchen Gesichtspunkt sie bei der Strafbegründung in den Vordergrund stellen.

»Absolut« heißt die zuerst genannte Theoriengruppe, weil sie keine in der Zukunft liegenden Zwecke mit der Strazufügung verfolgt, sondern nur auf die Straftat selbst mit Strafe reagiert. »Relativ« sind dagegen die anderen Theorien, weil sie in der Zukunft liegende andere Zwecke mit der Strafe verfolgen. Die heutige Strafrechtspraxis legt beide Theorienansätze zugrunde und verwendet Gedanken aus beiden, eigentlich einander diametral entgegengesetzten Konzeptionen der Strafbegründung (sog. Vereinigungstheorie der Strafe), obwohl schon früh kritisiert wurde, dass eine solche Vereinigungstheorie schon deshalb problematisch ist, weil sie die Fehler, die die »reinen« Theorien aufweisen, ebenfalls »vereinigt« (vgl. Bauer 1825, §§ 233, 237; siehe dazu auch Heinrich Heines scharfe Kritik an den Straftheorien, wiedergegeben in Küper 1989).

Als die wichtigsten Vertreter einer *absoluten Straftheorie* gelten Kant und Hegel. Sie betonen, dass Strafe auf den Rechtsbruch des Straftäters reagiert und auf ihn reagieren muss, um das Recht wieder in seine ursprüngliche Geltung zu versetzen. Dabei kritisiert Kant zugleich jeden Ansatz, der die Strafe mit der Bewirkung anderer Ziele im Hinblick

auf Täter oder Gesellschaft zu begründen sucht: »Richterliche Strafe (*poena forensis*) [...] kann niemals bloß als Mittel ein anderes Gute zu befördern für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden [...]« (Kant 1797/1968, 331). Aus dem Grund des Ausgleichs der begangenen Straftat folgt für Kant auch deren Maß: »[...] schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tödtest du ihn, so tödtest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht (*ius talionis*) aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben [...]« (Kant 1797/1968, 332; näher zu Kants Straftheorie etwa Zaczyk 2005). Ähnlich wie Kant sieht es Hegel, wenn er die Strafe als »Verletzung der Verletzung« (des Rechts) ansieht: »Das Aufheben des Verbrechens ist insofern *Wiedervergeltung*, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Dasein nach das Verbrechen einen bestimmten, qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Negation als Dasein einen ebensolchen hat. Diese auf dem Begriffe beruhende Identität ist aber nicht die *Gleichheit* in der spezifischen, sondern in der *an sich* seienden Beschaffenheit der Verletzung, – nach dem *Werte* derselben« (Hegel 1821/1999, § 101).

In den weiteren Kreis der absoluten Theorien gehören auch die *An Sühne* und *Versöhnung* ausgerichteten Ansätze:

»Und wie das Verbrechen ein Mißbrauch der Freiheit war und zugleich eine Verletzung der Gemeinschaft, so wird die positive Aufgabe eines sittlichen Strafvollzuges darum immer die doppelte sein: sie wird ihn [den Täter] wieder zur Selbstbesinnung hinführen, zum richtigen Gebrauch seiner Freiheit, daß er sich wieder selbst achten kann und verantwortlich fühlt – das ist ihr Charakter als *Sühne* –, sie wird ihn aber auch wieder zur Gemeinschaft hinführen, eben durch die Trennung, die die Sehnsucht weckt, und alle die Erschwerungen seiner Beziehung zu andern Menschen, daß man ihm keine Besuche erlaubt und sein Briefschreiben beschränkt, bekommen von hier aus ihren höheren Sinn. Das Ziel muß hier die *Versöhnung* sein, in der das Leben ihn wieder aufnimmt und sich mit ihm eint. [...] Strafe muß sein, aber auch Versöhnung will sein« (Nohl 1947, 118).

Als einer der prononciertesten Kritiker der absoluten Straftheorie und Vertreter einer *relativen Straftheorie* kann Schopenhauer gelten:

»Das Gesetz also und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Dies unterscheidet Strafe von Rache, welche letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches, motiviert ist. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache, und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das selbst erlittene zu trösten. [...] Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs, ihm Unrecht zuzufügen. [...] Daher ist Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundlose und verkehrte Ansicht. Und doch spukt sie noch immer in den Schriften vieler Rechtslehrer, unter allerlei vornehmen Phrasen, die auf leeren Wortkram hinauslaufen, wie: durch die Strafe werde das Verbrechen gesühnt, oder neutralisiert und aufgehoben, u. dgl. m.« (Schopenhauer 1818/1977, 433).

Hier wird wiederum deutlich, dass Vertreter einer relativen Straftheorie dem Ausgleich des Rechtsbruchs durch Strafe, wie ihn die Vertreter absoluter Theorien im Auge haben, schon deshalb nichts abgewinnen können, weil für sie eine Übelzufügung (Strafe) niemals Wirkung auf die Vergangenheit haben kann (vgl. etwa Hoerster 1970). Dabei wird allerdings leicht übersehen, dass es – ähnlich wie beim Schadensersatz – für eine absolute Theorie um die Wiederherstellung und Bekräftigung des Rechtszustands geht, der gewissermaßen durch die Straftat »beschädigt« wurde.

Die Ansatzpunkte der relativen Theorien sind dabei durchaus unterschiedlich. Soweit es um die *Prävention des Täters* von weiteren Taten geht – sog. *Spezialprävention* – wird die »Besserung« und die Resozialisierung in den Vordergrund gerückt, soweit diese möglich erscheint, aber auch die Abschreckung und die »Unschädlichmachung« des Verbrechers kommen in den Blick, so etwa, wenn Franz von Liszt zwischen verschiedenen Verbrechertypen differenziert: »Wenn aber Besserung, Abschreckung, Unschädlichmachung wirklich die möglichen wesentlichen Wirkungen der Strafe und damit zugleich die möglichen Formen des Rechtsgüterschutzes durch Strafe sind, so *müssen* diesen drei Strafformen auch *drei Kategorien von Verbrechen* entsprechen. Denn gegen diese, nicht aber gegen die *Verbrechensbegriffe*, richtet sich die Strafe; der *Verbrecher* ist der Träger der Rechtsgüter, deren Verletzung oder Vernichtung das Wesen der Strafe ausmacht. [...] Im Allgemeinen aber dürfte folgende Einteilung zum Ausgangspunkte weiterer Betrachtungen genommen werden können: (1) Besserung der besserungsfähigen und besserungsbedürftigen Verbrecher; (2) Abschreckung der nicht besserungsbedürftigen Verbrecher;

(3) Unschädlichmachung der nicht besserungsfähigen Verbrecher« (von Liszt 1882/1905, 165 f.).

Geht es dagegen um die *Prävention künftiger Taten anderer Personen* in der Gesellschaft, werden zwei »Spielarten« der Theorie vertreten, zum einen die These vom Abschreckungszweck der Strafe, auch: *negative Generalprävention*, und zum anderen die These von der *positiven Generalprävention*. Nach der ersten These ist es notwendig und berechtigt, andere Personen von der Begehung von Straftaten abzuschrecken, indem man ihnen vor Augen führt, dass bei der Begehung von Straftaten mit negativen Sanktionen zu rechnen ist (näher Schmidhäuser 1971). Die zweite These rückt dagegen die Notwendigkeit der Normstabilisierung in den Vordergrund: Da durch den mit der Straftat verbundenen Normbruch gewissermaßen die Glaubwürdigkeit des Normbefehls gelitten habe, gehe es mit der Bestrafung des Täters darum, dem Normbefehl wieder Glaubwürdigkeit zu verschaffen und auf diese Weise die Normgeltung zu stabilisieren (näher Jakobs 1991, 6 ff.).

Eine näher ausgearbeitete und nicht nur beiläufige Theorie der Strafbegründung findet sich wohl zuerst bei P.J.A. Feuerbach (1801). Dieser unterscheidet zwischen *Strafandrohung* einerseits und *Strafzufügung* andererseits und zeigt, dass es zu deren Rechtfertigung jeweils unterschiedlicher Begründungen bedarf. Die Rechtfertigung der Strafandrohung sieht er in dem Zweck der Abschreckung vor möglichen Rechtsgutsverletzungen. Die Rechtfertigung der Strafzufügung dagegen verortet Feuerbach in dem Gedanken, dass die Androhung eine »leere (wirkunglose) Drohung« sein würde, wenn man sie nicht wahr machte. Die »Execution aber [soll] dem Gesetz Wirkung geben, so ist der mittelbare Zweck (Endzweck) der Zufügung ebenfalls bloße Abschreckung der Bürger durch das Gesetz« (Feuerbach 1801, § 20; näher zur Straftheorie Feuerbachs vgl. Naucke 1962; Hruschka 1987). Und Feuerbach fährt fort: »Der Rechtsgrund I. der Androhung der Strafe, ist die Nothwendigkeit die Rechte Aller zu sichern. II. Der Rechtsgrund der Zufügung ist die vorhergegangene Drohung des Gesetzes« (Feuerbach 1801, § 21). Hieraus folgert Feuerbach einige auch für das heutige rechtsstaatliche Strafrecht zentrale »Grundsätze«: »I. Jede Zufügung einer Strafe setzt ein Strafgesetz voraus. (Nulla poena sine lege). II. Die Zufügung einer Strafe ist bedingt durch die Existenz der bedrohten Handlung. (Nulla poena sine crimine). III. Das gesetzlich bedrohte Factum (die gesetzliche Voraussetzung) ist bedingt durch die

gesetzliche Strafe. (Nullum crimen sine poena legali)« (Feuerbach 1801, § 24).

Diese drei Grundsätze I. bis III. bilden heute den Hintergrund für die Regelungen des Art. 103 Abs. 2 GG und § 1 StGB (»Keine Strafe ohne Gesetz«), wobei man daraus ableitet (näher Krey 1983), dass jede Bestrafung eine vorangehende, gesetzlich (schriftlich) fixierte Strafnorm voraussetzt, in der das betreffende Verhalten unter Strafe gestellt wurde (*nullum crimen sine lege scripta*), die tatbestandlichen Voraussetzungen dieser Strafnorm hinreichend bestimmt sind (*nullum crimen sine lege certa*). Daraus folgt weiter, dass die Begründung von Bestrafung nur aus dem Gewohnheitsrecht (oder auch nur aus dem Naturrecht) ebenso wie eine rückwirkende Anwendung von Strafgesetzen (zu Lasten des Angeklagten) unzulässig ist (*nullum crimen sine lege praevia*); schließlich verbietet der Satz auch die analoge Anwendung von Strafbarkeitsnormen zu Lasten des Angeklagten (*nullum crimen sine lege stricta*).

Eng mit dem Prinzip des *nullum crimen sine lege* hängt die inzwischen in Rechtsstaaten allgemein anerkannte Vorstellung zusammen, dass das Strafrecht als schärfste Form staatlicher Intervention gegen das Verhalten der Bürger nur möglichst restriktiv verwendet werden sollte. Man bezeichnet diesen Gedanken auch als *ultima ratio*-Prinzip, um deutlich zu machen, dass strafrechtliche Ge- und Verbote nur als letztes Mittel der Verhaltenssteuerung in Betracht gezogen werden sollten und nur dann, wenn andere Mittel staatlicher Intervention und Steuerung (Verwaltungsrecht, Zivilrecht etc.) dazu nicht ausreichen. Ein Spannungsverhältnis zwischen Recht und Politik entsteht nun in diesem Kontext immer wieder dadurch, dass die Politik dazu neigt, auf gesellschaftliche Probleme mit neuen Strafrechtsnormen oder der Verschärfung alter Strafrechtsnormen zu reagieren, ohne andere Möglichkeiten der Lösung dieser Konfliktlagen in Erwägung zu ziehen, nicht zuletzt deshalb, weil Strafrechtsnormen kostengünstig zu generieren sind (allgemein dazu etwa Silva Sánchez 2003). Häufig ist dabei schon von vornherein klar, dass diese Strafrechtsnormen gar keine Abhilfe bringen werden, weil sie sich entweder gar nicht durchsetzen lassen oder auf die Situation, die es zu regeln gilt, nicht adäquat abgestimmt sind. Normen dieser Art werden dann zu Recht als bloß »Symbolische Gesetzgebung« kritisiert (näher z. B. Hassemer 1989).

Rückwirkende Strafrechtsanwendung?

Insbesondere hinsichtlich des im Grundsatz *nullum crimen sine lege (praevia)* enthaltenen Verbots rückwirkender Strafrechtsanwendung (zu Lasten des Angeklagten) gibt es immer wieder dann Probleme, wenn es um die strafrechtliche Aufarbeitung von Systemunrecht untergegangener Regime geht (vgl. etwa Naucke 1996; Marxen/Werle 1999). Da während der Machtausübung solcher Unrechtsregime oftmals gerade gravierende Delikte nicht unter Strafe gestellt sind, durch Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsgründe von Strafe explizit ausgenommen oder zumindest von der betreffenden (Un-)Rechtsordnung geduldet, wenn nicht sogar gefordert oder gefördert wurden, fragt sich, ob man nach dem Untergang des Regimes gleichsam rückwirkend diese Taten strafrechtlich verfolgen darf. Nach dem zweiten Weltkrieg sahen die Alliierten darin kein durchgreifendes rechtliches Problem, als es in Nürnberg um die Aburteilung der Verbrechen des NS-Regimes ging. Auch die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) sieht in Art. 7 Abs. 2 eine Ausnahmeklausel im Kontext des Rückwirkungsverbots vor, wenn es dort nach der Bekräftigung des *nullum crimen sine lege*-Satzes heißt: »Dieser Artikel schließt nicht aus, daß jemand wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt oder bestraft wird, die zur Zeit ihrer Begehung nach den von den zivilisierten Völkern anerkannten allgemeinen Rechtsgrundsätzen strafbar war.« Die Bundesrepublik Deutschland hat allerdings im seinerzeitigen Ratifizierungsverfahren im Hinblick auf Art. 103 Abs. 2 GG, der eine derartige Ausnahmeklausel nicht kennt, einen Vorbehalt zu Protokoll gegeben (vgl. Marxen/Werle 1999, 250 f., 260).

Nach der politischen Wende im Jahre 1989 und dem Untergang der DDR haben die deutschen Gerichte gleichwohl (trotz Kritik aus der Rechtswissenschaft; vgl. etwa Jakobs 1994; zustimmend aber z. B. Naucke 1996; Marxen/Werle 1999) insbesondere die sog. Mauerschützen zu Strafen verurteilt, die mit (oftmals tödlicher) Waffengewalt die Flucht von DDR-Bürgern über die damalige Grenze im Einklang mit § 27 DDR-Grenzgesetz, der einen entsprechenden Rechtfertigungsgrund für die Grenzsoldaten vorsah, verhindert hatten. Begründet wurden die Entscheidungen im Wesentlichen mit der sog. *Radbruchschen Formel*, die der Strafrechtler und Rechtsphilosoph (und Justizminister in der Weimarer Republik) Gustav Radbruch nach dem Zweiten Weltkrieg angesichts der Taten der NS-Diktatur entwi-

celt hatte (vgl. Radbruch 1946/1973). Danach müsse ein Richter grundsätzlich auch ungerechtes (gesetztes) Recht dulden und anwenden, da er Gesetzesanwender und nicht Gesetzgeber ist. Diese Pflicht finde indes dann ihre Grenze, wenn das gesetzte Recht so eklatant von den allgemeinen Grundsätzen der Gerechtigkeit abweicht, dass es schlechterdings unerträglich ist.

Es liegt auf der Hand, dass dieser Formel die durchaus plausible Überlegung zugrunde liegt, dass Recht an Gerechtigkeit zurückgebunden bleibt; zugleich aber erscheint die Formel als sehr unpräzise und kaum handhabbar. Dementsprechend gibt es auch immer wieder Diskussionen darüber, ob etwa die einschlägigen Regeln des Grenzregimes der DDR so ungerecht waren, dass sie mit Hilfe der Radbruchschen Formel – so wie der Bundesgerichtshof und das Bundesverfassungsgericht dies gemacht haben – gleichsam rückwirkend als extrem ungerechte Regelung außer Kraft gesetzt werden konnten und dann die Mauerschützen u. a. auf der Grundlage der DDR-Strafvorschrift über Totschlag verurteilt werden durften. Insbesondere der oft bemühte Vergleich mit dem Umgang mit NS-Unrecht erschien problematisch, da zumindest die deutsche Gerichtsbarkeit in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg mit dieser Form des Unrechts vergleichsweise milde umgegangen war. Gegen die Vorgehensweise der Rechtsprechung wurde zum Teil auch eingewandt, dass es dafür einer durch eine entsprechende Verfassungsänderung abgesicherten speziellen gesetzlichen Grundlage bedurft hätte (näher dazu Joerden 1997, 211).

Strafe, Freiheit, Zurechnung

Setzt man einmal voraus, staatliches Strafen lasse sich grundsätzlich rechtfertigen, bleibt immer noch problematisch, unter welchen allgemeinen Voraussetzungen dies möglich ist. Insbesondere muss geklärt werden, ob es nicht mehr voraussetzt, den Täter für seine Tat strafrechtlich verantwortlich zu machen, als sich tatsächlich zeigen lässt. So wird – und dies nicht erst seit der modernen Hirnforschung – von einigen Autoren die These aufgestellt, dass sich die für einen (strafrechtlichen) Tadel notwendig vorauszusetzende *Freiheit* des Täters (naturwissenschaftlich) nicht nachweisen lasse (näher dazu etwa Roth 2006, Singer 2004; zum Zusammenhang dieser These mit dem älteren strafrechtspolitischen Konzept der sog. *défense sociale* vgl. etwa Ruske 2010).

Daher sei ein die Freiheit des Täters voraussetzendes Strafrecht – zumindest im herkömmlichen Sinne des damit verbundenen Schuldvorwurfs – nicht gerechtfertigt; vielmehr müsse man ein rein präventives Strafrecht etablieren, das allein auf Gefahrenabwehr ausgerichtet sei (weiterführend Detlefsen 2006; Pauen/Roth 2008).

Dabei wird jedoch übersehen, dass eine *vorschreibende* (präskriptive, normative) Sprache, in der auch die wichtigsten Begriffe des Strafrechts wie Pflicht, Verantwortung und Schuld formuliert werden, bereits voraussetzt, dass derjenige, dem eine Pflicht auferlegt wird, physisch und psychisch *frei* ist, diese Pflicht zu befolgen oder es zu lassen (*ultra posse nemo obligatur*); nur normativ (rechtlich) ist er (durch die Pflicht) überhaupt zu einer bestimmten Verhaltensweise verbunden. In einer *beschreibenden* Sprache dagegen, wie sie die Naturwissenschaften verwenden, kommt so etwas wie (Entscheidungs-) Freiheit, aber auch wie Pflicht oder Verantwortung, sinnvollerweise gar nicht vor und kann daher auch nicht festgestellt werden.

Nun mag man zwar die These aufstellen, dass wir wissenschaftlich nicht mehr leisten können, als die Welt und damit auch das Verhalten des Menschen zu *beschreiben*. Dann ließe sich allerdings weder Verantwortung einer Person für einen Sachverhalt (z. B. die Tötung eines Menschen) feststellen noch ein strafrechtlicher Schuldvorwurf begründen. Der Preis, der dafür gezahlt werden müsste, wäre allerdings, dass man nur noch (beschreibend) darüber sprechen könnte, wie die Welt sich weiter entwickeln *wird*, nicht aber mehr (vorschreibend/normativ) darüber, wie sie sich entwickeln *soll*. Denn gerade die letztere Redeweise setzt voraus, dass die Welt, sofern sie durch menschliches Handeln verändert wird, sich auch anders entwickeln könnte, wenn die für das Handeln auferlegten Pflichten befolgt bzw. nicht befolgt werden. Jede normative These muss deshalb notwendig davon ausgehen, dass menschliches Handeln auch die Möglichkeit zum Andershandeln (d. h. Unterlassen der betreffenden Handlung) und damit Handlungsfreiheit umfasst – ganz unabhängig davon, was im Rahmen einer beschreibenden Wissenschaft auch immer dazu festgestellt werden mag.

Diese grundsätzliche Annahme von Freiheit menschlichen Handelns im Kontext normativen Sprechens und Denkens führt auch dazu, dass Verantwortung jedenfalls dann zugerechnet werden kann (worauf sich folglich ein Schuldvorwurf und ein ggf. mit Strafe bekräftigter Tadel beziehen kann), wenn nicht ausnahmsweise *Handlungsunfreiheit*

festgestellt wird (wie in diesem Beispiel: A fällt, von einer Windbö erfasst, in die Fensterscheibe des B und zerbricht diese). Entsprechendes gilt, wenn ausnahmsweise *Bewertungsunfreiheit* und daraus folgende fehlende Freiheit, sich zwischen Recht und Unrecht entscheiden zu können, festzustellen ist (z. B.: A kennt die strafrechtliche Norm gar nicht, gegen die er verstößt; vgl. §§ 17, 20 StGB). Diese Ausnahmen ändern nichts an dem Grundsatz, dass strafrechtliche Zurechnung die Annahme von Freiheit voraussetzt. Was in normativer Hinsicht notwendige Voraussetzung ist, bleibt jedoch in deskriptiver Hinsicht bloße Fiktion (zu Einzelheiten der strafrechtlichen Zurechnungslehre und deren Differenzierung zwischen Arten der Freiheit vgl. näher Joerden 1988, 30 ff.).

Strafe als Sanktion, Strafzumessung; Strafe und Bußgeld

Geht es um die Bestrafung als solche, ist zunächst die Art der Strafe zu klären, sodann die Begründung ihrer Höhe. Die in Betracht kommenden *Strafarten* sind oben bereits genannt worden; ihre materielle Grenze finden die Möglichkeiten einer strafenden Sanktion vor allem in dem Grundsatz des Menschenwürdeschutzes (vgl. Art. 1 GG). Dieser schließt entehrende, demütigende Strafen – wie etwa die Prügelstrafe oder sonstige Strafen körperlicher Züchtigung – aus. Es verbleiben Geldstrafe und Freiheitsstrafe (sowie Nebenstrafen wie ein Fahrverbot etc.). Ob auch die Todesstrafe gegen den Grundsatz des Menschenwürdeschutzes verstößt, wird unterschiedlich beurteilt. Zumindest lässt sich aber gegen die Verhängung von Todesstrafe einwenden (zu weiteren Argumenten pro und contra vgl. Wittwer 2010), dass diese bei einem Fehlurteil nicht wieder gut zu machen ist; und eine Fehlverurteilung kann schon deswegen in keinem Fall prinzipiell ausgeschlossen werden, weil stets die Möglichkeit verbleibt, dass eine die Schuld des Täters ausschließende Geistesstörung nicht erkannt wurde, weil ihr Wirkungsmechanismus bei Fällung des Urteils noch gar nicht bekannt war. Sollte dieser Mechanismus später erkannt werden, wäre die Verurteilung an sich aufzuheben (und der Täter ggf. psychiatrisch zu betreuen), was aber nach Vollstreckung der Todesstrafe – anders als bei der Vollstreckung einer Freiheitsstrafe – gerade nicht mehr möglich wäre.

Was die Festsetzung der *Strafhöhe* bei den im rechtsstaatlichen Strafsystem verbleibenden Geld-

und Freiheitsstrafen betrifft, so legt der Gesetzgeber regelmäßig einen an der Schwere der Tat orientierten Strafraum fest, der weder über- noch unterschritten werden darf. (Ausnahme bei Mord: Hier gibt es in Deutschland keinen gesetzlich vorgesehenen Strafraum; ist diese Tat festgestellt, muss der Richter lebenslange Freiheitsstrafe verhängen; vgl. § 211 StGB. Zu den gleichwohl von der Rechtsprechung in Sonderfällen zugelassenen Einschränkungen unter dem Aspekt des Verhältnismäßigkeitsprinzips vgl. die sog. Rechtsfolgenlösung des Bundesgerichtshofs, BGHSt 30, 105). Im Übrigen ist umstritten, wie sich eine der individuellen Tat und der Schuld ihres Täters angemessene Strafe innerhalb eines Strafraums festlegen lässt. Insbesondere wird diskutiert, ob es für eine konkrete Tat nur genau eine angemessene Strafhöhe gibt (etwa genau 1 Jahr und 2 Monate Freiheitsstrafe bzw. genau 1200 Euro Geldstrafe), wie die sog. Punktstrafentheorie postuliert, oder ob es – was plausibler erscheint – einen gewissen Spielraum für die Feststellung der Strafhöhe durch den Richter gibt, innerhalb dessen alle Strafhöhen für die betreffende Tat angemessen sind – sog. Spielraumtheorie (weiterführend Lampe 1999).

Das Recht kennt neben dem Strafrecht auch das sog. Ordnungswidrigkeitenrecht. Während das Strafrecht ggf. zur Bestrafung führt, ist die Sanktion des Ordnungswidrigkeitenrechts die *Geldbuße*. Früher wurden die meisten Verhaltensweisen, die heute als ordnungswidrig bezeichnet werden, im Strafgesetzbuch als sog. Übertretungen geregelt. Der Gesetzgeber hat sie aber aus dem Strafgesetzbuch herausgenommen, um zu zeigen, dass hier nicht der gravierende staatliche Tadel einer Strafe, sondern die weniger massiv auftretende Sanktion einer Bußgeldzahlung angebracht sei. Dass dies nicht wirklich überzeugend gelungen ist, liegt daran, dass eine Geldbuße für den Bürger, der sie zahlen muss, letztlich regelmäßig ebenso schmerzlich ist wie eine auf den gleichen Betrag lautende Geldstrafe. Immerhin aber bleibt ihm der mit der Strafe immer noch weit mehr als sehr negativ empfundene soziale Tadel erspart. Ein anderes Problem liegt zudem darin, dass auf dem Weg über gewisse Erleichterungen bei der Verfolgung und dem Nachweis von Ordnungswidrigkeiten dieses Rechtsinstitut gelegentlich auch als Umgehung der relativ strengen Sicherungen eines rechtsstaatlichen Strafprozessrechts verstanden werden kann.

StrafAussetzung zur Bewährung; Amnestie, Begnadigung

Dem oben bereits genannten *ultima ratio*-Prinzip des Strafrechts entspricht es, dass man nach Möglichkeit selbst bei bereits erfolgter Verurteilung eines Straftäters noch an die Aussetzung der Strafvollstreckung denken muss. Dies kann insbesondere durch Aussetzung der Strafe zur *Bewährung* oder durch probeweise Entlassung nach Verbüßung einer Teilstrafe geschehen. Darüber hinaus kann eine vorzeitige Straferlassung auch im Rahmen einer *Amnestie* oder einer *Begnadigung* erfolgen. Dabei läuft die Amnestie auf eine Befreiung von Strafverfolgung (ggf. sogar schon vor einer Verurteilung) für eine größere Gruppe von Personen (z. B. für die Teilnehmer an einer gewalttätigen Demonstration oder für »Steuersünder« in einem bestimmten Zeitabschnitt) hinaus. Begründen lässt sich eine Amnestie etwa mit politischen Notwendigkeiten der Befriedung in einer Gesellschaft oder einem gewandelten Rechtsbewusstsein in der Bevölkerung. Es liegt auf der Hand, dass Amnestien in einem Spannungsverhältnis zum Strafrecht, aber auch zu den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Gleichheit stehen (der nicht amnestierte Straftäter wird mit einigem Recht fragen, weshalb ein anderer für dieselbe Straftat nicht haftet, für die er büßen muss). Anders als die Amnestie bezieht sich die Begnadigung regelmäßig nur auf Einzelpersonen, die von Strafe (meist nach einer bereits zum Teil verbüßten Strafe) freigestellt werden. Wie die Amnestie ist die Begnadigung ein »Vorrecht« der Exekutive, weil sie materiell eine Durchbrechung der anwendbaren Straf- und Strafvollstreckungsgesetze darstellt. Obwohl das Institut der Begnadigung gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass »Gnade vor Recht ergeht«, kann man etwa unter dem Aspekt der Forderung nach Rechtsförmigkeit staatlichen Vorgehens doch fragen, ob und, wenn ja, in welchen Fällen es ein Recht auf Begnadigung, zumindest aber einen Anspruch auf Prüfung, ob begnadigt wird, geben muss (näher dazu Campagna 2003).

Strafe und Belohnung; Schuldfähigkeit und Strafmündigkeit

Strafe und *Belohnung* stehen sich konträr gegenüber, weil ein Verhalten, das bestraft wird, sinnvollerweise nicht (von derselben Person) zugleich belohnt werden kann (und umgekehrt). Gleichwohl haben die Voraussetzungen einer Zurechnung von Tadel und

Lob, die zu Bestrafung bzw. Belohnung führt, strukturelle Gemeinsamkeiten. Dies erkennt man schon an der Parallelität der Begriffsreihen, die zu Strafe oder Belohnung führen: Zurechnung einer Handlung – Kritik der Handlung als (straf-)rechtswidrig bzw. überpflichtmäßig (supererogatorisch) – Feststellung von Schuld bzw. von Verdienst des Handelnden – Tadel bzw. Lob – Bestrafung bzw. Belohnung. Zudem setzen sowohl Bestrafung als auch Belohnung *Freiheit* des handelnden Individuums voraus. Aber etwa auch dann, wenn eine Person bei ihrem Handeln einmal ausnahmsweise nicht frei ist, sie für diese Unfreiheit aber *selbst verantwortlich* ist, kann sowohl im Kontext von Bestrafung als auch von Belohnung ausnahmsweise doch von freiem Handeln der Person ausgegangen werden; sog. *actio libera in causa* (Einzelheiten und Beispiele dazu vgl. bei Hruschka/Joerden 1987).

Fehlt einer Person bei ihrem Handeln die erforderliche Freiheit (ohne dass wie vorstehend erläutert eine Ausnahme begründet werden könnte) etwa wegen Jugendlichkeit oder Geisteskrankheit, so verneint man im Strafrecht deren *Schuldfähigkeit*, wodurch sie von Bestrafung ausgenommen ist. Bei Jugendlichen beginnt die *Strafmündigkeit*, bei der Schuldfähigkeit grundsätzlich angenommen wird, mit der Vollendung des 14. Lebensjahres (vgl. § 19 StGB). Da Delikte auch schon von Kindern mit geringerem Alter begangen werden, gibt es eine permanente rechtspolitische Diskussion über die angemessene Grenze der Strafmündigkeit. In Großbritannien etwa liegt diese bei zehn Jahren, in Schottland sogar nur bei acht Jahren (zur Diskussion hierüber vgl. etwa Crofts 2002).

Aber auch nach dem Eintritt der Strafmündigkeit werden Jugendliche (und ggf. Heranwachsende) nicht nach dem sog. Erwachsenenstrafrecht bestraft, sondern sind durch das Jugendgerichtsgesetz dem *Jugendstrafrecht* unterstellt, das neben der Anordnung besonderer Vorschriften für das Strafverfahren gegen Jugendliche vor allem Erziehungsmaßnahmen als Sanktionen in den Vordergrund stellt und nur in schweren Fällen zum Mittel der Strafe greift. Dieses primär auf Erziehung setzende Jugendstrafrecht kann bei verzögerter Reife des Delinquenten u.U. sogar noch nach Eintritt der Volljährigkeit bis zur Vollendung seines 21. Lebensjahres angewendet werden.

Literatur

Bauer, Anton: Lehrbuch des Naturrechts. Göttingen 1825.
Campagna, Norbert: »Gibt es ein Recht auf Begnadigung? Benjamin Constants Paradigmenwechsel in der Proble-

- matik des Gnadenrechts«. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 11 (2003), 373–403.
Crofts, Thomas: The Criminal Responsibility of Children and Young Persons. A Comparison of English and German Law. Aldershot 2002.
Detlefsen, Grisca: Grenzen der Freiheit – Bedingungen des Handelns – Perspektiven des Schuldprinzips. Berlin 2006.
Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Strafsachen (BGHSt), Köln (zitiert nach Band und Seite).
Feuerbach, Paul Johann Anselm: Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden Peinlichen Rechts. Gießen 1801.
Frisch, Wolfgang: »Konzepte der Strafe und Entwicklungen des Strafrechts in Europa«. In: Goldammer's Archiv für Strafrecht 2009, 385–405.
Hassemer, Winfried: »Symbolisches Strafrecht und Rechtsgüterschutz«. In: Neue Zeitschrift für Strafrecht 9/12 (1989), 553–559.
– : Warum Strafe sein muss – Ein Plädoyer. Berlin 2009.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1821; hier zitiert nach der Ausgabe: Hauptwerke in sechs Bänden. Hamburg 1999.
Hoerster, Norbert: »Zur Generalprävention als dem Zweck staatlichen Handelns«. In: Goldammer's Archiv für Strafrecht 1970, 272–281.
Hruschka, Joachim: »Strafe und Strafrecht bei Achenwall. Zu einer Wurzel von Feuerbachs psychologischer Zwangstheorie«. In: Juristenzeitung Bd. 42/4 (1987), 161–169.
– /Joerden, Jan C.: »Supererogation: Vom deontologischen Sechseck zum deontologischen Zehneck. Zugleich ein Beitrag zur strafrechtlichen Grundlagenforschung«. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 73 (1987) 104–120.
Jakobs, Günther: Strafrecht Allgemeiner Teil. Berlin ²1991.
– : »Untaten des Staates – Unrecht im Staat. Strafe für die Tötungen an der Grenze der ehemaligen DDR?«. In: Goldammer's Archiv für Strafrecht 1994, 1–19.
Joerden, Jan C.: Strukturen des strafrechtlichen Verantwortlichkeitsbegriffs: Relationen und ihre Verkettungen. Berlin 1988.
– : »Wird politische Machtausübung durch das heutige Strafrecht strukturell bevorzugt?«. In: Goldammer's Archiv für Strafrecht 1997, 201–213.
Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten [1797]; hier zitiert nach der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin 1968.
Keller, Josef A./Novak, Felix: Kleines pädagogisches Wörterbuch. Freiburg i. Br./Basel/Wien ³1993.
Krey, Volker: Keine Strafe ohne Gesetz. Einführung in die Dogmengeschichte des Satzes »nullum crimen, nulla poena sine lege«. Berlin 1983.
Küper, Wilfried: »Heinrich Heine über Straftheorien«. In: Juristenzeitung 44/4 (1989), 182–184.
Lampe, Ernst-Joachim: Straffphilosophie, Studien zur Strafgerechtigkeit. Köln 1999.
Liszt, Franz von: »Der Zweckgedanke im Strafrecht« [1882]. In: Ders.: Strafrechtliche Vorträge und Aufsätze. Berlin 1905, 126–179.
Marxen, Klaus/Werle, Gerhard: Die strafrechtliche Aufarbeitung von DDR-Unrecht. Eine Bilanz. Berlin 1999.

- Naucke, Wolfgang: Kant und die psychologische Zwangstheorie Feuerbachs. Hamburg 1962.
- : Die strafjuristische Privilegierung staatsverstärkter Kriminalität. Frankfurt a. M. 1996.
- Nohl, Herman: Die sittlichen Grunderfahrungen. Eine Einführung in die Ethik. Frankfurt a. M. 1947.
- Pauen, Michael/Roth, Gerhard: Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit. Frankfurt a. M. 2008.
- Plack, Arno: Plädoyer für die Abschaffung des Strafrechts. München 1974.
- Radbruch, Gustav: »Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht« [1946.]. In: Ders.: Rechtsphilosophie. Stuttgart 1973, 339–350.
- Roth, Gerhard: »Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung«. In: Gerhard Roth/Klaus-Jürgen Grün (Hg.): Das Gehirn und seine Freiheit. Göttingen 2006.
- Ruske, Alexander: Ohne Schuld und Sühne. Versuch einer Synthese der Lehren der *défense sociale* und der kriminalpolitischen Vorschläge der modernen deutschen Hirnforschung. Berlin 2011.
- Schmidhäuser, Eberhard: Vom Sinn der Strafe. Göttingen 1971. Neu hg. von Eric Hilgendorf. Berlin 2004.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, I/2. Werke in zehn Bänden, Bd. II. Zürich 1977.
- Silva Sánchez, Jesús-Maria: Die Expansion des Strafrechts. Frankfurt a. M. 2003.
- Singer, Wolf: »Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören von Freiheit zu sprechen«. In: Christian Geyer (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Frankfurt a. M. 2004, 30 ff.
- Wittwer, Héctor: »Todesstrafe – philosophisch«. In: Ders./Daniel Schäfer/Andreas Frewer (Hg.): Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar 2010, 341–345.
- Zaczyk, Rainer: »Zur Begründung der Gerechtigkeit menschlichen Strafans«. In: Jörg Arnold et al. (Hg.): Menschengerechtes Strafrecht, Festschrift für Albin Eser zum 70. Geburtstag. München 2005, 207–220.

Jan C. Joerden

6. Diskriminierung

»Diskriminierung« ist meistens synonym mit »negativer Diskriminierung«, einem sozialen Prozess der Ablehnung und Ausgrenzung von Angehörigen bestimmter Gruppen aus attraktiven sozialen Positionen. Die am Prozess Beteiligten sehen dabei implizit oder explizit Menschen mit einem bestimmten Merkmal als sozial unter anderen stehend an. Dies sind Merkmale wie Religion, Herkunft, sexuelle Orientierung, Geschlecht, die Menschen in ihrer Identität charakterisieren. Diese Identitätsmerkmale können unveränderlich sein, aber auch vorübergehend wie etwa Alter, Arbeitslosigkeit, körperliche oder geistige Abweichung von einem als normal akzeptierten Standard. (Negative) Diskriminierung ist Unrecht und hat negative Folgen, insbesondere ungleiche Ungleichverteilungen. Unter »positiver Diskriminierung« versteht man die Bevorzugung von Angehörigen von Gruppen bei der Vergabe sozialer Güter, wie z. B. der Besetzung von Stellen, der Vergabe von Posten in Politik und Wirtschaft, von Studienplätzen. Beispiele für eine Politik positiver Diskriminierung sind Quotierungsregelungen.

Normative und begriffliche Grundlagen

Merkmale, die Anlass zur Diskriminierung geben, sind relativ stabile und reale Identitätsmerkmale, wenn auch deren soziale Realität, wie z. B. bei rassistischer Zugehörigkeit, zum Teil von falschen Überzeugungen abhängt. Normativ gesehen, sollten Identitätsmerkmale für die soziale Situation der Merkmals-träger irrelevant sein. Diejenigen Merkmale, die für die Verteilung sozialer Güter als relevant akzeptiert sind, wie z. B. Intelligenz, Leistung, Qualifikation oder Fähigkeit, haben Angehörige diskriminierter Gruppen im gleichen Maße. Aber Menschen (und Institutionen) reagieren, empirisch nachweisbar, ausgrenzend und ablehnend auf Träger bestimmter Merkmale unterschiedlicher Gruppen (Heitmeyer). Mit dieser Ablehnung und Ausgrenzung geht eine Schlechterstellung im Hinblick auf soziale Güter einher und ein gegenüber Nicht-Merkmalsträgern niedrigerer sozialer Status. Diskriminierung wird hier als eine Verteilungsungerechtigkeit von materiellen wie immateriellen Gütern verstanden. Individuelle Beschädigungen an Leib und Seele fallen diesem Verständnis nach unter Gerechtigkeitsnormen, soweit sie Effekte einer sozialen Verteilung von Gütern sind.

So erfahren sich viele Angehörige diskriminierter Gruppen als von allen oder vielen Angehörigen anderer Gruppen herablassend bis feindselig und gewalttätig behandelt (in einer Erhebung der Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung 2010 gaben z. B. 25 % der befragten Türk/innen aber nur 15 % der Deutschen an, von der Polizei bei Kontrollen respektlos behandelt worden zu sein (FRA)). Vieldiskutierte soziologische Anzeichen für eine negative Diskriminierung sind z. B. unterschiedliche Lohnniveaus (ein *gender pay gap* wird für die EU mit 17,5 % angegeben, für Deutschland mit 20 %) und Unterrepräsentation in Führungspositionen (21 % Frauen mit umfassender Führungsverantwortung in 2004 bei einem Frauenanteil unter den Erwerbstätigen von 47 % der Beschäftigten in Deutschland insgesamt (European Commission)).

Bestimmte politische Maßnahmen zur Abschaffung von Diskriminierung werden international seit den 1970er Jahren mit dem Begriff *affirmative action* bezeichnet, im Deutschen wird selten von »Anti-Diskriminierungsmaßnahmen« gesprochen, meist wird der etwas anders gelagerte Begriff »positive Diskriminierung« benutzt. Bevorzugung leuchtet intuitiv unmittelbar ein, wenn eine Gruppe diskriminiert wird: Benachteiligung wird durch Bevorzugung ausgeglichen. Positive Diskriminierung ist dabei ein Oberbegriff für eine ganze Palette von Strategien, die wiederum ein Teil des Gesamtpaketes *affirmative action* von möglichen politischen Maßnahmen zur Beseitigung von Diskriminierung ist.

Normative Diskussion

Es ist notorisch schwer zu begründen, dass positive Diskriminierung gerechtfertigt ist. Der Haupteinwand ist leicht zu sehen: Auch die positive Diskriminierung kann häufig ungerecht sein. Damit ein Vorteil als Ausgleich für ein Unrecht klar verteilungsgerecht ist, muss man auch tatsächlich einen ungerechten Nachteil erlitten haben. Nicht alle Menschen, die ein Diskriminierungsmerkmal haben, werden aber tatsächlich ausgegrenzt. Es gibt (gerade an der Spitze unserer Gesellschaft.) beispielsweise Frauen und Behinderte, die nicht diskriminiert worden sind. Wenn man alle Merkmalsträger bevorzugt behandelt, so auch nicht Benachteiligte. Eine Ungerechtigkeit, so der Einwand, wird mit einer anderen Ungerechtigkeit bekämpft. Ungerecht ist positive Diskriminierung ebenfalls als Verstoß gegen das Prinzip der Verteilung nach Verdienst: Fähigkeit soll

die alleinige Grundlage für die Vergabe von begehrten sozialen Positionen sein. Dieses Prinzip wird systematisch verletzt, wenn Personen auf der Basis von Gruppenzugehörigkeit vorgezogen werden.

Bei diesen Einwänden setzt die normative Diskussion an. Positive Diskriminierung wird zum einen als in der Abwägung trotzdem gerechtfertigt verteidigt (1). Zum anderen sind in der Folge neue politische Strategien entstanden (2), die nicht direkt positiv diskriminierend sind: »Mainstreaming« und »Diversity Management«.

(1) Die Rechtfertigung für positive Diskriminierung kann man auf die bestehenden Nachteile einer Gruppe als Ganzes beziehen. Lehrer/innen mit Migrationshintergrund z. B. sollen bevorzugt eingestellt werden, unter anderem weil die Gruppe der Menschen mit Migrationshintergrund im Bildungsbereich benachteiligt ist. Zur Herstellung von Chancengleichheit für diese Gruppe ist es angemessen, Menschen aus dieser Gruppe zu bevorzugen. Darüber hinaus rechtfertigt das eine gewisse Benachteiligung bisher privilegierter Gruppen. Wenn eine Gruppe in der Vergangenheit Vorteile hatte, sind ihr für eine gewisse Zeit Nachteile zumutbar. Die Plausibilität dieser Argumentation setzt voraus, dass man Gruppenbilanzen gegeneinander aufrechnen kann (für die weitere Diskussion vgl. Boshammer 2003).

Eine zweite Argumentation soll zeigen, dass das Unrecht durch positive Diskriminierung als kleineres Übel in Kauf genommen werden sollte. Solange negativ diskriminierende soziale Praktiken in einer Gesellschaft wirken, widerfährt Angehörigen bestimmter Gruppen systematisch Unrecht. Diese Praktiken hören nicht von selbst auf. Positive Diskriminierung ist ein politisches Mittel zu ihrer Beseitigung. Moralisch spricht es für positive Diskriminierungsmaßnahmen, wenn sie wirksam und mittelfristig mehr und größeres Unrecht beseitigen als sie anrichten. Dabei sollte das Ausmaß, in dem einzelne Individuen negativ betroffen sind, für jede/n zumutbar sein.

Die Überzeugungskraft dieser Argumentation hängt zentral davon ab, ob die Bevorzugung ein gegenüber den entstehenden individuellen Ungerechtigkeiten übergeordnetes und abwägbares Gut verwirklicht. Das Gut ist, negativ ausgedrückt, die Beseitigung bestehender Diskriminierung, positiv ausgedrückt die Gleichstellung aller gesellschaftlichen Gruppen und die gleiche Anerkennung aller Individuen (Taylor 2009). Dieses Gut ist durch rechtliche Mittel kaum zu erreichen und auch auf anderen politischen Wegen nur schwer voranzubringen.

Umso wertvoller werden die wenigen Instrumente, die zur Verfügung stehen.

(2) Die Einwände gegen positive Diskriminierung machen einen Blick auf andere Strategien der *affirmative action* attraktiv: *mainstreaming* und *diversity management*.

Anscheinend neutrale soziale, politische wie wirtschaftliche Maßnahmen, wie der Bau eines Radweges oder einer Oper, können faktisch bestimmten Gruppen stärker zugutekommen als anderen, und so indirekt bevorzugend und diskriminierend wirken. Es ist eine politische Querschnittsaufgabe, alle Entscheidungen auf allen Ebenen daraufhin zu überprüfen. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist das sogenannte *mainstreaming*: Ziel ist die Rückführung von Randgruppen in den Mainstream politischer Entscheidungen, indem man auf die *Integration* ihrer Interessen in den Entscheidungsprozess explizit achtet und den Prozess entsprechend kontrolliert, mit dem Ziel einer umfassenden *Gleichstellung* aller Gruppen der Gesellschaft. Eine institutionelle Verankerung hat das *gender mainstreaming*. Es wird von allen EU-Mitgliedsländern gefordert (Amsterdamer Vertrag 1997/1999).

Negativ diskriminierte Gruppen haben weniger Chancen als andere, an politischen Entscheidungen und in wirtschaftlichen Prozessen mitzuwirken. Hier wird das politische Prinzip gleicher Chance auf *Partizipation* verletzt. Partizipation und Integration sind die normativen Prinzipien des *diversity management*. Unter Diversity Management werden Maßnahmen zusammengefasst, die unterschiedliche Gruppenzugehörigkeiten als Stärken berücksichtigen. »Vielfalt als Chance« setzt allerdings tendenziell Partizipation mit dem Einbringen von Ressourcen in den Wertschöpfungsprozess gleich. »Wir können wirtschaftlich nur erfolgreich sein, wenn wir die vorhandene Vielfalt erkennen und nutzen« (Beauftragte der Bundesregierung für Migration).

Moreau, Sophie: »What is Discrimination?«. In: *Philosophy and Public Affairs* 38/2 (2010), 143–179.

Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a. M. 2009.

Antidiskriminierungsstelle des Bundes: http://www.antidiskriminierungsstelle.de/DE/Home/home_node.html (21.3.2011)

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend:

<http://www.gender-mainstreaming.net/> (10.9.2010)

<http://www.bmfsfj.de/Publikationen/genderreport/root.html> (21.3.2011)

Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration: <http://www.vielfalt-als-chance.de/index.php?id=14> (10.9.2010)

European Commission: Employment, Social Affairs and Inclusion. Gender: <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?catId=681&langId=en> (21.3.2011)

FRA (The European Union Agency for Fundamental Rights): European Union Minorities and Discrimination Survey: http://www.fra.europa.eu/fraWebsite/eu-midis/index_en.htm (21.3.2011)

Martina Herrmann

Literatur

Boshammer, Susanne: *Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten*. Berlin 2003.

Goffman, Erving: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N.J. 1963.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände. Folgen 1–9*. Frankfurt a. M. 2002–2010.

Hormel, Ulrike/Albert Scherr (Hg.): *Diskriminierung: Grundlagen und Forschungsergebnisse*. Wiesbaden 2010.

Joerden, Jan C. (Hg.): *Diskriminierung, Antidiskriminierung*. Berlin 1996.

7. Rassismus und Sexismus

Rassismus und Sexismus sind komplexe, wenn nicht sogar diffuse soziale Phänomene. Als rassistisch oder sexistisch werden bestimmte natürliche und rechtliche Personen, deren Überzeugungen, Werteinstellungen, einzelne Handlungen oder Handlungsmuster, verbreitete soziale Praktiken und gesellschaftliche Institutionen gekennzeichnet, aber auch Gegenstände wie Bilder und sprachliche Gebilde – Ausdrücke, Sätze, Texte. Mit beiden Begriffen wird immer etwas moralisch Verwerfliches bezeichnet. Ein Unrecht wird den Angehörigen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen zugefügt. Beim Rassismus sind es die Angehörigen einer ›Rasse‹, die als durch irgendwelche definiten Merkmale gekennzeichnet gedacht werden, beim Sexismus dagegen die Angehörigen eines Geschlechtes, in der Regel des weiblichen. Der moralische Schaden entsteht individuellen Personen, aber er entsteht ihnen als Mitgliedern einer Gruppe, ohne dass sie sich dieser ›Mitgliedschaft‹ entziehen könnten. Worin das Unrecht genau besteht, bzw. auf was sich der Vorwurf richtet, ist Gegenstand weiterer Diskussion.

Rassismus und Sexismus durchziehen unsere Lebenswelt, das macht sie komplex und schwer zu fassen. Es wird quer durch alle Wissenschaften dazu geforscht, in anti-rassistischer und feministischer Haltung. Für einen Überblick in aller Breite kann man sich in z.B. in Rattansi (2007), Becker/Kortendiek (2004), für einen Überblick in einem Teil der Philosophie in García (1997), Fricker (2000) orientieren. Dieser Beitrag liefert einen Überblick nur bezüglich bestimmter für die Angewandte Ethik grundlegender Fragen. Die Perspektive ist allgemein normativ, spezifisch rechtliche Fragen werden nicht erörtert. Beide Phänomene werden zunächst ihrer Geschichte entsprechend getrennt voneinander beschrieben. Danach werden ausschließlich ethisch bedeutsame Gemeinsamkeiten herausgearbeitet, Unterschiede vernachlässigt.

Rassismus

Je nachdem, welches Bündel von Kennzeichen man als Kernbestand eines Rassismus betrachtet, gibt es Rassismus ›schon immer‹ und er umfasst sehr viele sozialen Phänomene, oder man knüpft seine Entstehung eng an die Entstehung des Begriffs ›Rasse‹, dann ist er ein modernes soziales Phänomen. Als modernes

Phänomen entsteht Rassismus mit dem Begriff der ›Rasse‹ als biologischem Klassifikationssystem für Lebewesen, besonders Haustiere, und zwar bei dessen Anwendung auf Menschen. ›Rasse‹ als zeitgenössisch akzeptierte *naturwissenschaftliche* Kategorie entstand im späten 18. Jahrhundert und verbreitete sich im 19. Jahrhundert (Geulen 2007). In wieweit Menschen verschieden aussehen und physiologisch verschieden funktionieren, dabei aber anderen Menschen in bestimmten Hinsichten ähnlich sind, lässt sich umfänglich klassifikatorisch darstellen. Dabei kann man Ähnlichkeiten ausnutzen, um Typen zu konstruieren. Wenn ein bestimmter Typ Lebewesen als ›Rasse‹ bezeichnet wird, dann wird damit behauptet, dass Lebewesen dieses Typs gemeinsame Vorfahren mit denselben Eigenschaften hatten und diese von ihnen geerbt haben. Soweit eine Eigenschaft innerhalb der Gattung ›Mensch‹ als typische Eigenschaft einer Rasse gilt, wird angenommen, dass für jemanden mit dieser Eigenschaft in seiner Abstammungslinie eine Elternschaft aus dieser Rasse zu finden ist.

Zur Geschichte des Rassebegriffs gehört die immer weitere Verbreitung der Überzeugung, dass sehr viele Eigenschaften von Menschen natürliche unveränderliche Merkmale ihrer jeweiligen Rasse sind. Jeder Unterschied zwischen zwei Menschen könnte ein Rassenunterschied sein. Wer eine gemeinsame Abstammung hat ist wesensmäßig in allen Hinsichten gleich, und zwar stabil gleich: Er oder sie kann sich in ›rassischen‹ Eigenschaften nicht verändern. Rassen können sich nur insgesamt ändern durch klimatische und geologische Einflüsse und durch Durchmischung von Bevölkerungen. Es ist erstaunlicherweise anscheinend immer noch umstritten, ob eine Einteilung von Menschen nach Rassen naturwissenschaftlich haltbar ist, genetische Grundlagen konnte man bisher nicht nachweisen (Geulen 2007). Die meisten Autoren gehen davon aus, dass ein biologischer Rassebegriff angewandt auf Menschen eine Fiktion ist (Fredrickson 2004; Rattansi 2007).

Wie auch immer die Einteilung nach Rassen im Einzelnen aussieht: Rassen bilden angeblich als Gesamtsystem eine Hierarchie. In der Ideologie des europäischen Kolonialismus standen Weiße an der Spitze, ihnen wurden ganz überwiegend positiv bewertete Eigenschaften zugeschrieben, und Schwarze am unteren Ende, ihnen wurden sehr viele negativ bewertete Eigenschaften zugeschrieben. Dazwischen finden sich andere Farbige. Es ergibt sich im Rahmen der Klassifikation auf scheinbar zementierter wissenschaftlicher Basis eine vorgebliche Überlegenheit der ›weißen Rasse‹. In anderen rassistischen Re-

gimen im 19. Jahrhundert waren die Hierarchien anders aufgebaut, etwa mit Türken an der Spitze und Armeniern am unteren Ende. Im radikalen Antisemitismus des Nationalsozialismus war der Rassebegriff noch um religiöse und weitere kulturelle Dimensionen aufgeladen.

Ein vermeintlich oder vorgeblich naturwissenschaftliches ›Wissen‹ ist die Basis für die Rechtfertigung und Aufrechterhaltung einer Reihe sehr unterschiedlicher sozialer Praktiken. Fälle von offenem Rassismus in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sind: Sklaverei in den USA, Apartheid in Südafrika und als tödlichstes Beispiel: die Rassegesetzgebung und der Antisemitismus des deutschen Nationalsozialismus. Rechtlich institutionalisierte rassistische Praktiken waren z.B. Ghettoisierung, Verweigerung des Wahlrechtes und anderer Rechte, Verweigerung des Zugangs zu qualifizierten Berufsausbildungen, Einschränkung oder Verweigerung der Geschäftsfähigkeit, Verbot von Landbesitz, Einschränkung oder Vermeidung direkten Kontaktes oder Eheverbote (Fredrickson 2004).

Offener Rassismus ist international geächtet. Die Vereinten Nationen bekennen sich in der »UN-Menschenrechtscharta« (»Allgemeine Erklärung der Menschenrechte«, Resolution 217 A (III) der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948) zu gleichen Rechten für alle Menschen. Im deutschen Grundgesetz wurde die Untantastbarkeit der Menschenwürde im Artikel 1 festgeschrieben. Im Artikel 3 wird die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz festgelegt und eine Benachteiligung aufgrund von Rasse verboten. Diese rechtlichen Kodifizierungen sind unter dem Eindruck des nationalsozialistischen Unrechts entstanden, als Versuch, Faschismus und Totalitarismus durch ein entsprechendes Recht etwas entgegenzusetzen (Jaber 2003, 138 ff.).

Das bedeutete nicht das Ende des Rassismus. Er besteht in meist verdeckter Form weiter. Hinter der insgesamt deutlich schlechteren sozialen Situation von Ausländern und Menschen mit Migrationshintergrund (etwa einem Fünftel der Gesamtbevölkerung Deutschlands) werden rassistische Ursachen vermutet. Diese Situation wird u.a. im 3. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (2008) deutlich; z.B. erwerben 37,4% der Männer und 48,7% der Frauen mit Migrationshintergrund keinen beruflichen Bildungsabschluss, mit entsprechend schlechten Chancen am Arbeitsmarkt, während nur 12% der Männer und 26,6% der Frauen ohne Migrationshintergrund ohne einen Abschluss

bleiben. Andere Indikatoren für einen weiterbestehenden latenten Rassismus sind beispielsweise eine Benachteiligung bei der Wohnungssuche, geringere Chancen bei politischer Partizipation, geringerer Verdienst bei gleicher Qualifikation, asymmetrische Interaktion, Zurückweisung durch Türsteher in Lokalen, Gewalt speziell gegen Ausländer usw.

Sexismus

›Sexism‹ ist eine Wortschöpfung der englischsprachigen Diskussion der 1960er Jahre. ›Sexismus‹ wird in Ahnlehnung an das Wort ›Rassismus‹ gebildet und als Schlüsselbegriff einer sozialen Kritik verwendet. Implizit drückt der Begriff aus, dass Einstellungen und Praktiken zwischen Männern und Frauen strukturell wie rassistische Einstellungen und Praktiken beschaffen sind (García 1997). Auch im Zusammenhang mit Sexismus kann man ein legitimierendes Pseudowissen über die Geschlechter ausmachen, das ebenfalls modern ist, sich aber etwas früher herausgebildet hat als die Rasetheorien (für Deutschland vgl. Hausen 1976) und am Anfang des 19. Jahrhunderts bereits voll entfaltet ist. Ihm zufolge haben Frauen und Männer nicht einfach nur je nach Geschlecht und sozialem Stand differenzierte Aufgaben, sondern aufeinander (und auf einen Teil ihrer sozialen Funktionen) abgestimmte Geschlechtscharaktere – die sie ›von Natur aus‹ für bestimmte Aufgaben geeigneter machen als für andere. So wird behauptet, Männer seien vernünftig und handelten gemäß ihren Überlegungen, Frauen seien eher passiv und ließen sich von ihren Gefühlen leiten. Männer setzten sich durch, Frauen passten sich an. Männer seien selbständig und autonom, Frauen seien abhängig und fürsorglich usw. Diese bipolare Aufteilung von Charaktermerkmalen auf die Geschlechter spiegelt sich breit in Wörterbüchern, Enzyklopädien und Konversationslexika wieder (Hausen 1976, 365 ff.).

Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern gelten ab dem 19. Jahrhundert als biologisch bedingt. Sie hängen auf angeblich wissenschaftlich erklärbarer Weise mit der Gebärfähigkeit zusammen. Der Unterschied, der zwischen den Geschlechtern gedacht und gemacht wird, durchzieht die Ordnung des gesamten sozialen Miteinanders, mit dem Effekt einer sozialen Hierarchie zwischen den Geschlechtern. Nach Hausen beginnt die Hierarchie erst nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland langsam aufzuweichen (Hausen 1976).

Über diese strukturellen Ähnlichkeiten von Rassismus und Sexismus hinaus gibt es weitere, auch inhaltliche Übereinstimmungen. In der Hierarchie der Rassen werden die Nicht-Weißen als ähnlich den weißen Frauen und Kindern beschrieben. Farbige seien naiver, schwächer, mehr der Natur verbunden, unschuldiger, weniger intelligent, mit begrenztem Horizont, in ihren Gefühlen weniger kontrolliert, usw. Weiße dagegen seien stark, dominant, weitsichtig, zum Führen geeignet, kontrolliert, pflichtorientiert usw. Unter den Männern und Frauen betreffenden Überzeugungen finden sich viele Entsprechungen, einschließlich der bewertenden Einstellungen. Solche Parallelen werden in der Diskussion seit ca. 1990 herausgearbeitet (Klinger et al. 2007; Kerner 2009).

Mit dem Grundgesetz, Artikel 3, ist in Deutschland die rechtliche Gleichstellung von Frauen und Männern grundsätzlich erreicht. Das bedeutet nicht, dass Sexismus per Gesetz abgeschafft werden konnte. Einige Anzeichen für eine anhaltende Diskriminierung des weiblichen Geschlechts finden sich im Armuts- und Reichtumsbericht (s. auch Kap. VI.6 zu ›Diskriminierung‹).

Kann es Rassen und Geschlechter ohne ein biologisches ›Wissen‹ darum geben? ›Rasse‹ wie ›Geschlecht‹ sind keine biologisch trennscharfen Begriffe (Rattansi 2007; Becker/Kortendiek 2004). Die Alternative besteht darin, Rassen und Geschlechter nicht als natürliche sondern als soziale Entitäten aufzufassen. Es gibt Rassen, solange Menschen sich und andere als zugehörig zu einer Rasse identifizieren, es gibt zwei Geschlechter, solange Menschen sich und andere in Frauen und Männer aufteilen (Appiah 2007; Haslanger 2000) – und damit unterschiedliche Eigenschaften verbinden.

Genauere Begriffsbestimmung und verwandte Begriffe

Die genaueren Bestimmungen von Rassismus wie von Sexismus sind ein bislang nicht ausdiskutiertes philosophisches Problem. Die Darstellung bis hierher legt nahe, dass es sich um soziale Phänomene handelt, in denen eine hierarchische Ordnung des Wertes von Personen nach Rassen/Geschlechtern auf der Basis eines für objektiv gehaltenen und unüberbrückbaren Unterschiedes zwischen den Rassen/Geschlechtern hergestellt wird. Personen mit hohem sozialen Status werden wertgeschätzt, Personen mit niedrigem Status werden mit weniger Aufmerksamkeit bedacht oder sogar missachtet.

Damit ist die Begriffsbestimmung von Rassismus wie Sexismus an soziale Achtung und Missachtung gebunden. In der philosophischen Diskussion wie in der Alltagsverwendung gibt es grob betrachtet zwei Achtungsbegriffe, einen eher humanischen und einen eher kantischen (Demmerling/Landweer 2007). Nach Hume hat Achtung (*respect*) etwas damit zu tun, dass alle Menschen sich ständig mit anderen vergleichen: wer der Schönste, die Reichste, der Langweiligste, die Witzigste, Unfähigste usw. sei. Wo eine Person sich selber besser findet als andere, sieht sie auf ihre Mitmenschen herab, wo jemand andere als besser beurteilt als sich selbst, bringt er ihnen ein Gefühl der Hochachtung entgegen. In dieser Auffassung von Achtung kann ein Anspruch auf Gleichachtung nur da geltend gemacht werden, wo auch die gleichen schätzenswerten Eigenschaften vorliegen.

Für Kant dagegen ist Achtung ein Gefühl, das allen Menschen aufgrund ihres Potentials zur Vernünftigkeit gleichermaßen zusteht. In dieser Lesart von Achtung werden Menschen aufgrund einer nur eingeschränkt empirischen Basis geachtet, nämlich aufgrund des Potentials für dieses eine Merkmal, verbunden mit der Annahme, dass sie als Gattungswesen dieses Potential teilen. Alle anderen Eigenschaften sind für Achtung irrelevant. Alle Menschen müssten gleichermaßen geachtet werden. Achtung wird entweder ganz gewährt oder gar nicht. Wem diese Achtung nicht gewährt wird, der wird aus dem Kreis derer, die als moralisch gleich berücksichtigungswert gelten, ausgeschlossen und erfährt dadurch eine Demütigung.

Humanische Achtung und kantische Achtung sind nicht leicht zusammenzubringen. Beide spielen in Rassismus- und Sexismusvorwürfe hinein. Mit dem humanischen Achtungsbegriff lässt sich der Vorwurf als moralischer Fehler in der Wertschätzung aber auch als empirischer Fehler diagnostizieren: Die empirische Grundlage für die fehlende Wertschätzung oder Geringschätzung liegt gar nicht vor. Es ist z. B. falsch, dass der Intelligenzquotient in statistischem Zusammenhang mit Geschlecht oder Rasse steht. Oder die empirische Basis ist irrelevant: Blaue Augen machen Menschen nicht schätzenswerter. Unterschiede in der Achtung durch Mitmenschen sind aber nicht per se verdächtig.

Mit dem kantischen Achtungsbegriff dagegen ist jede Ungleichbehandlung, soweit sie einen Unterschied in der Wertschätzung ausdrückt, problematisch. Jedem/r gebührt das gleiche Maß an Achtung, denn das einzige relevante Merkmal ist die Vernunft-

fähigkeit qua Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung. Es ist nach Kant eine schwere moralische Verfehlung, die gebührende Achtung nicht zu zeigen, man schließt andere dadurch symbolisch aus der Gattung aus.

Aus der Perspektive eines kantischen Achtungsbegriffes lässt sich das Demütigende an der Geringschätzung besser verstehen. Aus der Perspektive eines humeianischen Achtungsbegriffes lässt sich besser verstehen, warum es in der Diskussion immer wieder um die empirische Basis rassistischer und sexistischer Überzeugungen geht. Ohne sich für einen Achtungsbegriff entscheiden zu müssen, lässt sich der mit Rassismus und Sexismus erhobene Vorwurf in allgemeiner Weise bestimmen: Rassismus/Sexismus ist ungerechtfertigtes Geringschätzen, d. h. es ist ein soziales Phänomen, bei dem bestimmte Menschen zu Unrecht aufgrund ihrer Rasse/ihres Geschlechtes geringer geschätzt werden als andere.

Diese Bestimmung des impliziten Vorwurfs ist sehr weit. Bei vielen sozialen Phänomenen spielt Geringschätzung eine Rolle: Ausländerfeindlichkeit, Frauenfeindlichkeit, Xenophobie, Diskriminierung, Inklusion/Exklusion, Antisemitismus, Nationalismus, Stigmatisierung, Islamfeindlichkeit, Verweigerung von Anerkennung oder ›Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit‹. Die mit diesen Begriffen bezeichneten Phänomene bilden echte Teilmengen von oder Schnittmengen mit rassistischen und/oder sexistischen Phänomenen.

Verweigerung von moralisch geforderter *Anerkennung* ist eine echte Begriffsalternative zu der etwas steifen Rede von Geringschätzung, die hier gewählt wurde. Diese Alternative hat zudem den Vorteil, dass sie theoretisch ausgearbeitet ist (Honneth 2004). Mit der Verwendung des Begriffs ›Anerkennung‹, so wie Axel Honneth ihn entfaltet hat, gerät man allerdings in das Fahrwasser einer Theorie der Verteilungsgerechtigkeit, die Anerkennung als ein Gut auffasst, das zwar wie kantische Achtung unteilbar, aber austeilbar und eben auch zurückhaltbar ist. Wenn man jemandem die Anerkennung als Person nicht gewährt, dann wird einer Person etwas, das ihr zusteht, nicht gegeben. Rassismus oder Sexismus aufgefasst als eine Form der Verweigerung von Anerkennung, weil jemand einer bestimmten ethnischen Gruppe oder einem bestimmten Geschlecht angehört, ist in dieser Theorie wesentlich eine Ungerechtigkeit.

Damit träfe man eine Vorentscheidung zum einen gegen diejenigen, die das Unrecht eher als etwas aktiv Zugefügtes ansehen, z. B. als Demütigung (Mar-

galit 1996) oder als Unterdrückung (Haslanger 2000). Als rassistisch und sexistisch werden nämlich nicht nur Verletzungen der Gerechtigkeit, sondern auch anderer normativer Prinzipien bezeichnet (siehe unten). Zum anderen entscheidet man sich, wenn man das Kernübel als Vorenthalten von Anerkennung versteht, in der andauernden Auseinandersetzung Honneths mit Nancy Fraser (2003), ob Anerkennung und Verteilungsgerechtigkeit ein oder zwei normative Sphären sind, gegen Fraser. Aus diesen beiden Gründen scheint es besser, den mit ›Rassismus‹ und ›Sexismus‹ erhobenen Vorwurf mit dem hier untheoretisch verwandten ›ungerechtfertigten Geringschätzen‹ zu erläutern.

Worin besteht das Unrecht?

Es liegt nahe zu denken, dass Rassismus und Sexismus zwei spezifische Arten moralischen Unrechts mit einem genauer beschreibbaren Inhalt sind, so wie beispielsweise das Betrügen. Das Unrecht, das Menschen als Angehörige einer Rasse und/oder eines Geschlechts in ihrem Leben erfahren, kann aber sehr viele Formen annehmen: Mord, Verfolgung, Ausbeutung, Beherrschung, Unterdrückung, Verweigerung von Grundrechten, Verletzung des Gleichheitsgebotes, Verletzung der Menschenwürde, Verteilungsungerechtigkeit, Diskriminierung, minder sozialer Status, Armut, Verweigerung von Anerkennung, Ausgrenzung, Unsichtbarkeit, Demütigung, Verachtung, Freiheitseinschränkung bei der Entwicklung einer psychosozialen Identität, Ehrverletzung, Ridikülisierung, Verdinglichung, Stigmatisierung, Erschwerung oder Verweigerung politischer Partizipation, Entfremdung, soziale Ohnmacht usw. Die Liste ist lang und leicht verlängerbar. Es ist schwer zu sehen, worin das Gemeinsame bestehen könnte, wodurch das jeweilige Unrecht nicht nur ein Unrecht seiner Art, sondern wesentlich außerdem ein Fall von Rassismus oder Sexismus wäre.

Viele Autoren versuchen, das Unrecht im Rassismus oder Sexismus durch Verallgemeinerung genauer herauszuarbeiten. Es wird z. B. mit Begriffen wie ›Machtdifferenzen‹ oder ›Differenzkonstruktionen‹ operiert (Kerner 2009; Klinger u. a. 2007). Oder man setzt auf allgemeine Gemeinsamkeiten in den Effekten auf die Betroffenen, nämlich unfaire Freiheitseinschränkungen, Diskriminierungs-, Unterwerfungs- und Ausgrenzungsphänomene (Fredrickson 2004; Haslanger 2000; Moreau 2010). Problematisch dabei ist die willkürliche Auswahl bestimmter

Eigenschaften des Unrechtes als wesentlich. Ein weiteres Problem bei solchen Versuchen, gemeinsame inhaltlich gehaltvolle moralische Merkmale zu finden, besteht darin, dass es all diese Übel auch gibt, ohne dass Rassismus oder Sexismus dabei eine Rolle spielten. Es fällt schwer zu glauben, dass die Art des Unrechts sich ändert, wenn eine Person als Frau oder Farbige statt als Individuum unterdrückt wird. Nur ein Teil aller Übel in der Welt ist rassistisch und/oder sexistisch, während auf der anderen Seite jede Art von Unrecht rassistisch und/oder sexistisch motiviert sein kann.

Versuche, das Kernübel inhaltlich noch weiter zu spezifizieren, scheinen bisher nicht erfolgreich zu sein. Das Unrecht besteht in der nicht gerechtfertigten Geringschätzung von Menschen in einer Gesellschaft auf der Basis der Zuschreibung einer Rasse oder eines Geschlechtes als Identitätsmerkmal. Die Basis des Geringschätzens ist die *differentia specifica*. Die Geringschätzung kann in Überzeugungen, in Absichten und/oder im Verhalten vorliegen. Wenn alle Mitglieder von Gruppen, die als einer bestimmten Rasse angehörig oder weiblich gelten, gegenüber einer oder mehreren anderen Gruppen als geringerwertig angesehen und behandelt werden, liegt Rassismus oder Sexismus vor (Haslanger 2000). Und wenn das Kernübel genau darin besteht, dann ist Geringschätzung aufgrund anderer Identitätsmerkmale, z. B. Religion, sexuelle Orientierung, Behinderung, Klasse, die gleiche Art von Unrecht.

Warum gibt es Rassismus und Sexismus? Kann es eine Welt ohne sie geben? Um diese Fragen seriös anzugehen, bedarf es anderer als begrifflicher und analytischer Werkzeuge, nämlich solider soziologischer, psychologischer, politischer und sonstiger Erklärungen für Rassismus und Sexismus. Dieser Beitrag kann das nicht leisten. Alltagstheoretische Kandidaten für solche Erklärungen sind schnell zur Hand: Machtstreben, wirtschaftliche Vorteile, Kompensation von Defiziten, allgemeine Prozesse der Herstellung von Gruppenidentität, Sicherung von Herrschaft, Ichstärkung, Herstellung von Selbstbewusstsein und Überlegenheit, Angst und Feindseligkeit als Schutzmechanismen, Aufwertung der eigenen Gruppe durch Abwertung anderer Gruppen etc. Ob es eine Welt ohne Diskriminierungen geben kann, hängt davon ab, ob es Umstände geben kann, unter denen eine große Gruppe von Menschen zwar soziale Differenzierungen vornimmt, aber auf Gefühle und Einstellungen des Geringschätzens wie Missachtung und Verachtung oder zumindest auf

deren Ausdruck verzichten kann. Begrifflich spricht meines Erachtens nichts dagegen.

Literatur

- Appiah, Kwame Anthony: »Does Truth Matter to Identity?«. In: Jorge J.E. Gracia (Hg.): Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity. Ithaca 2007, 19–44.
- Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden 2004.
- Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn. Stuttgart 2007.
- Dritter Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (Juli 2008). In: http://www.bmas.de/portal/26896/lebenslagen_in_deutschland_der_3_armuts_und_reichtumsbericht_der_bundesregierung.html (22.3.2011).
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt a. M. 2003.
- Fredrickson, George Marsh: Rassismus: Ein Historischer Abriss. Hamburg 2004 (engl. 2002).
- Fricker, Miranda/Hornsby, Jennifer (Hg.): The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy. Cambridge, UK 2000.
- García, Jorge L.A.: »Current Conceptions of Racism: A Critical Examination of Some Recent Social Philosophy«. In: Journal of Social Philosophy 28 (1997), 5–42.
- Geulen, Christian: Geschichte des Rassismus. München 2007.
- Goffman, Erving: Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs, NJ 1963.
- Glasgow, Joshua: »Racism as Disrespect«. In: Ethics 120 (2009), 64–93.
- Haslanger, Sally: »Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?«. In: Nous 34/1 (2000), 31–55.
- Hausen, Karin: »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«. In: Werner Conze (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart (1976), 363–393.
- Honneth, Axel: »Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice«. In: Acta Sociologica 47/4 (2004), 351–364.
- Jaber, Dunja: Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien. Frankfurt a. M. 2003.
- Kerner, Ina: Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus. Frankfurt a. M. 2009.
- Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli/Sauer, Birgit (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Frankfurt a. M. 2007.
- Margalit, Avishai: The Decent Society. Cambridge, Mass. 1996.
- Moreau, Sophie: »What is Discrimination?«. In: Philosophy and Public Affairs 38/2 (2010), 143–179.
- Rattansi, Ali: Racism. A Very Short Introduction. Oxford 2007.

Martina Herrmann

8. Interkulturelles Zusammenleben

Begriff und thematischer Zusammenhang

In *deskriptiver* Bedeutung kann von interkulturellem Zusammenleben allgemein in Bezug auf kontinuierliche zwischenmenschliche Interaktionen von Personen mit unterschiedlicher kultureller Identität gesprochen werden. Zunächst und zumeist wird der Begriff jedoch auf den engeren Kontext einer institutionellen Verbundenheit von Personen mit verschiedener kultureller Identität innerhalb eines politischen Gemeinwesens, zumeist innerhalb eines pluralistischen Staates bezogen. Der vorherrschenden Auffassung zufolge ist die für multikulturelle Gesellschaften relevante Pluralität kultureller Identitäten durch die Existenz solcher kultureller Gemeinschaften innerhalb des politischen Gemeinwesens konstituiert, die über eine längere Zeit hinweg bestehen und die über eine gemeinsame Sprache, Geschichte und meist auch Religion verfügen. Auf dieser Basis können heute der Großteil der Industrieländer sowie eine Vielzahl von Schwellen- und Entwicklungsländern als multikulturell gelten.

Unter interkulturellem Zusammenleben kann aber auch die den nationalstaatlichen Kontext überschreitende kontinuierliche Interaktion von Individuen und Gruppen mit verschiedener kultureller Identität verstanden werden: in unserer globalisierten Welt beispielsweise in Form von Tourismus und insbesondere in Gestalt von ökonomischer, politischer und zivilgesellschaftlicher Kooperation über Ländergrenzen hinweg. Hierbei kommt eine bekannte Mehrdeutigkeit des Kulturbegriffs zum Tragen, da nicht nur an die grenzüberschreitende Interaktion von Individuen mit verschiedener kultureller Identität gedacht werden kann, sondern zugleich auch an das Verhältnis von als übergreifende Kulturräume begriffenen Kollektiven wie Nationalstaaten, Staatenföderationen, Religions- und Wertegemeinschaften. Solchen zueinander in einer bestimmten Beziehung stehenden Kollektiven kann dabei selbst eine besondere gesamt-kulturelle Prägung zugeschrieben werden, obwohl diese intern fast immer kulturell pluralistisch und meist auch multikulturell sind.

Über diese deskriptive Bedeutungsdimension hinaus wird der Begriff des interkulturellen Zusammenlebens häufig schon mit bestimmten *normativ*

gewichteten Vorstellungen in Verbindung gebracht. Erhält die Rede von interkulturellem Zusammenleben eine zusätzliche normative Komponente, so hat sie oft zum Thema, wie aus einem bloßen ›Nebeneinander‹ – das zumeist, aber nicht immer als normativ defizient angesehen wird – oder gar aus einem ›Gegeneinander‹ von Menschen mit verschiedener kultureller Identität ein sinnvoll konzipiertes ›Miteinander‹ werden kann, d. h. wie sich deren bloße Koexistenz – z. B. in pejorativ sog. ›Parallelsellschaften‹ – oder gar antagonistische Existenz in einen normativ zufriedenstellenden Zustand überführen lässt. Normative Theorien des Multikulturalismus beschäftigen sich im weitesten Sinn mit der Begründung und Anwendung von Normen für den gesellschaftlichen Umgang mit kultureller Pluralität. Im Rahmen der engeren Bedeutung von interkulturellem Zusammenleben ist die Frage zentral, ob den Mitgliedern von Minderheitengruppen über die Beachtung des in liberalen Rechtsstaaten den Mindeststandard darstellenden Diskriminierungsverbotes hinaus auch bestimmte gruppenspezifische kulturelle Sonderrechte gewährt werden sollen, und ob bzw. wie sich solche Sonderrechte mit dem liberalen Werthorizont in Einklang bringen lassen. Multikulturalistische Forderungen der Anerkennung und Beheimatung von kultureller Differenz im öffentlichen Leben pluralistischer Staaten sind dabei auch von theoretischer Seite nicht ohne Kritik geblieben. Im Rahmen der weiten Bedeutung des Begriffs stellt sich insbesondere die Frage nach der Begründung, Interpretation und Anwendung universal gültiger Normen für den internationalen Raum.

Das Plädoyer für die Beheimatung von kultureller Differenz im liberalen Rechtsstaat

Die Auseinandersetzung mit kultureller Diversität innerhalb liberaler Rechtsstaaten hat sich erst in den 1990er Jahren zu einem eigenständigen Diskurs in der praktischen Philosophie formiert (vgl. Laden/Owen 2007). Diese im Vergleich zu den faktischen Gegebenheiten eher nachzüglerische Theoretisierung kultureller Pluralität erklärt sich auch dadurch, dass die das Selbstverständnis pluralistischer Demokratien prägende Theorieströmung des politischen Liberalismus auf *egalitaristischen* und *individualistischen Grundsätzen* aufbaut, die auf grundlegender Ebene eine Gleichbehandlung und Nichtdiskriminierung von Individuen vorschreiben und damit im-

plizit beanspruchen, das Faktum kultureller Diversität schon angemessen mit zu berücksichtigen. Es gehört zu den leitenden Maximen des politischen Liberalismus (vgl. paradigmatisch Rawls 1975; Dworkin 1984), dass Menschen nicht aufgrund von moralisch arbiträren Unterschieden willkürlich diskriminiert werden dürfen: Man denke hier v.a. an identitätsstiftende Merkmale wie Geschlecht, Muttersprache, weltanschauliche und ggf. religiöse Überzeugungen, soziale Herkunft, physische Erscheinung, sexuelle Orientierung. Der liberale Egalitarismus und Individualismus verlangen, dass allen Gesellschaftsmitgliedern ungeachtet solcher Unterschiede eine auf gleichem Respekt basierende Behandlung zusteht. Damit eng verwoben ist das für den Liberalismus nicht minder grundlegende Gebot der *Neutralität* des Staates gegenüber verschiedenen von den Gesellschaftsmitgliedern verfolgten Konzeptionen des guten Lebens (vgl. Dworkin 1985, 191). Solange Auffassungen vom Guten mit als ethisch neutral verstandenen Gerechtigkeitsgrundsätzen im Einklang stünden, z.B. mit solchen, die gleiche Rechte und Freiheiten für alle Gesellschaftsmitglieder postulieren, sei die lebenspraktische Orientierung an diesen Konzeptionen des Guten Privatsache. Es ist dieses Verständnis von staatlicher Neutralität, das für Theoretiker kultureller Differenz die »Blindheit« des klassischen Liberalismus gegenüber kultureller Diversität verkörpert: Hierzu gehören v.a. auch an *liberalen Werten* orientierte Fürsprecher einer multikulturalistischen Politik (vgl. Kymlicka 1995, 2007; Raz 1994; Taylor 1993).

Den Ausgangspunkt für die geforderte Neuorientierung bildet die Einsicht, dass es ethische und kulturelle Neutralität des Staates strenggenommen nie geben kann, da die Grundstruktur jeder Gesellschaft zwangsläufig immer auch deren besondere Geschichte und kulturellen Einflüsse widerspiegelt. Habermas spricht diesbezüglich von der »unvermeidliche[n] ethische[n] Imprägnierung jeder Rechtsgemeinschaft und jedes demokratischen Prozesses der Verwirklichung von Grundrechten« (Habermas 1993, 140; vgl. auch Forst 1997, 64), Taylor polemisch zugespitzt gar von einem »Partikularismus unter der Maske des Universellen« (Taylor 1993, 30). Tatsächlich werden auch in den meisten liberalen Rechtsstaaten kulturelle Praktiken der jeweiligen historischen Mehrheitskultur bewusst oder unbewusst bevorzugt, indem z.B. eine bestimmte *Sprache* als offizielle Amtssprache fungiert, das Jahr nach einem bestimmten, meist von der Mehrheitsreligion geprägten *Kalender* strukturiert ist, ein kulturell par-

tikulares *Curriculum* in öffentlichen Bildungsinstitutionen gelehrt wird oder indem *öffentliche Orte* nach historischen Vorbildfiguren der Mehrheitskultur benannt werden. In einer kulturell pluralistischen, aber von der Mehrheitskultur geprägten Gesellschaft bedeuten daher gleiche juristische Pflichten für alle – wie etwa die Pflicht, sein Geschäft am Sonntag zu schließen oder als Lehrerin im Unterricht kein Kopftuch zu tragen – offenkundig weder die gleichen Chancen noch die gleichen Freiheitseinschränkungen für alle. In der unterproportionalen Repräsentation von Angehörigen von Minderheitengruppierungen im institutionellen Gefüge liberaler Staaten kann daher eine moralisch willkürliche Diskriminierung, ja sogar eine *strukturelle Ungerechtigkeit* gesehen werden (vgl. Boshammer 2008, 261), die durch soziale und rechtliche Maßnahmen zur *Beheimatung* von kulturellen Minderheitengruppen in der gesellschaftlichen Grundstruktur auszugleichen sei. Der Staat dürfe nicht einer dominanten kulturellen Gruppe allein gehören, weshalb zur formal- und grundrechtlichen Gleichbehandlung aller sowohl Maßnahmen der symbolischen *Anerkennung* kultureller Minderheiten als auch der Umverteilung von Ressourcen hinzutreten müssten.

Der *liberale Multikulturalismus* beansprucht nicht nur, im Einklang mit der Realisierung liberaler Werte wie individueller Freiheit, Gleichheit und demokratischer Mitbestimmung zu sein; diesen Werten könne vielmehr besser Rechnung getragen werden, wenn zusätzlich zu den klassischen Bürgerrechten bestimmte gruppenspezifische kulturelle Rechte und Fördermaßnahmen etabliert seien (vgl. u.a. Kymlicka 1995, 2007; Raz 1994; Taylor 1993). Dieser Auffassung zufolge sind die genuinen Träger der eingeforderten Rechte nicht die jeweiligen Gruppen selbst, sondern die ihnen angehörenden Individuen, obwohl deren Gruppenzugehörigkeit als Grund für die Zuerkennung besonderer Rechte angesehen wird. Der Schutz kultureller Gemeinschaften hat demnach keinen intrinsischen, sondern nur instrumentellen Wert, insofern und nur wenn er tatsächlich der Beförderung von *individueller Autonomie* dient. Charles Taylors Position kommt in diesem Punkt trotz seiner Gesamtorientierung am Liberalismus eine Sonderstellung zu, da es ihm zufolge legitim ist, politische Entscheidungen zu treffen, die dem Fortleben besonderer Kulturen dienen, obwohl sie womöglich die Freiheiten von Mitgliedern dieser Kultur beschneiden (vgl. Taylor 1993; für die Kritik an der Forderung eines kulturellen »Artenschutzes« vgl. Habermas 1993, 144). Kymlicka dagegen unter-

scheidet systematisch zwischen der langfristigen Konservierung von Kulturen und dem Schutz einer sogenannten *sozietaalen Kultur* (engl. *societal culture*), der im Gegensatz zu ersterer von großer Wichtigkeit sei, da er den Angehörigen kultureller Minderheiten eine autonome Lebensgestaltung ermögliche. Ohne die Sozialisierung in eine intakte sozietaale Kultur gibt es demzufolge keinen sinnstiftenden und ausreichend reichhaltigen kulturellen Kontext für die selbstbestimmte Wahl zwischen lebensweltlichen Optionen, z. B. hinsichtlich von Liebe, Bildung, Beruf, Religion u. a. (vgl. Kymlicka 1995, Kap. 5; vgl. auch Raz 1994, 177).

Aus diesem abstrakten Argument für den Schutz und die Förderung von Minderheitskulturen lassen sich konkretere und zumindest prima facie gültige Forderungen ableiten. Kymlicka unterscheidet zwischen drei Typen von Minderheitengruppen und entsprechend unterschiedlich weit gehenden Rechten und Maßnahmen zur Beheimatung dieser Gruppen in der umfassenden multikulturellen Gesellschaft (vgl. Kymlicka 2007, 66–77): (1) *Indigenen Minderheiten* (wie z. B. den Ureinwohnern Amerikas und Australiens) seien neben einer Repräsentation in der Zentralregierung u. a. Rechte auf Ausübung kultureller Praktiken (Sprache, Fischerei, Jagd etc.) sowie Land- und politische Selbstregierungsrechte zuzugestehen; (2) substaatlichen *historischen Minderheiten* (wie z. B. den Quebecern, Schotten, Basken) seien u. a. föderale bzw. quasi-föderale politische Autonomie, offizieller Sprachstatus, Repräsentation in der Zentralregierung und finanzielle Unterstützung für Bildungsinstitutionen zu gewähren, die Lehre in der Muttersprache anbieten; (3) zahlenmäßig signifikanten *Einwanderergruppen* kämen polyethnische Rechte zu, die zwar keine besonderen politischen Repräsentationsrechte umfassen, dafür aber Ausnahmeregelungen u. a. hinsichtlich von gesetzlichen Bestimmungen zu Ladenöffnungszeiten, Arbeitszeiten und der Kleiderordnung im öffentlichen Dienst. In diesem Kontext wird u. a. auch debattiert, ob es muslimischen Lehrerinnen erlaubt werden muss, im Unterricht ein Kopftuch zu tragen, wenn auch andere religiöse Symbole eine vergleichbare Behandlung erfahren (spezifisch zum Umgang mit dem Kopftuch in Deutschland vgl. Bielefeldt 2007, Kap. 8 und Ladwig 2010). Darüber hinaus müsse schon im Land befindlichen Einwanderern eine realistische Möglichkeit zur Erlangung der Staatsbürgerschaft des Einwanderungslandes eröffnet und die spezifische multikulturelle Verfasstheit des Gastlandes konstitutionell und symbolisch aner-

kannt werden – z. B. auch durch die Benennung öffentlicher Orte mit proportionaler Rücksicht auf zahlenmäßig signifikante Einwandererkulturen (vgl. Raz 1994, 190).

Ein wichtiges Feld multikulturalistischer Intervention ist auch die entsprechende Gestaltung von Schulcurricula und das Bekenntnis zur Förderung integrativer im Gegensatz zu segregativen Schulen – jeweils mit dem Ziel der *wechselseitigen Öffnung* der Angehörigen verschiedener kultureller Gruppen füreinander. Bildungsinstitutionen haben demnach beispielsweise nicht nur dafür zu sorgen, dass Einwandererkinder frühzeitig die Sprache des Einwanderungslandes lernen, sondern auch dafür, dass autochthone Kinder im Gegenzug mit den Kulturen der zahlenmäßig signifikanten Einwanderergruppen vertraut gemacht werden (vgl. Raz 1994, 188). Diese und andere Maßnahmen können als Wege zur *Integration* von Minderheitengruppen in die multikulturalistische Gesellschaft begriffen werden, die nur durch die mit wechselseitigen Anstrengungen verbundene Herstellung einer gemeinsamen Bürgeridentität funktioniere, die nicht im Widerspruch zu den verschiedenen partikularen Identitäten stehe und eine übergreifende Bürgersolidarität ermögliche (vgl. Habermas 1993, 148; Raz 1994, 187 f.; Kymlicka 1995, Kap. 9; Miller 1995, 142). Eine so verstandene Integration kultureller Gruppen in multikulturellen Staaten, für die das Kriterium reziproker Anstrengungen wesentlich ist, steht in einem deutlichen Gegensatz zu altbekannten an Minderheitengruppen gerichteten Forderungen der einseitigen ›Integration‹ – die in Wahrheit eine potentiell mit Autonomieverlust verbundene Assimilation an die Mehrheitskultur wäre.

Multikulturalismus in der Kritik

Die skizzierte multikulturalistische Perspektive ist keine revisionistische, sondern eher eine am Status Quo orientierte reformistische normative Theorie, der in vielen liberalen Rechtsstaaten ansatzweise Rechnung getragen wird. Dennoch wird selbst auf Seiten von Theoretikern zum Teil scharfe Kritik an einem solchen Modell geübt. Vertreter des *liberalen Egalitarismus* etwa haben davor gewarnt, dass multikulturalistische Politik die Gesellschaft fragmentiere und die Aufmerksamkeit vom gerechtigkeits-theoretisch bedeutendsten Thema fortbestehender ökonomischer Ungleichheiten abziehe, ja diese sogar eher konsolidiere als effektiv bekämpfe (vgl. Barry 2000).

Jede Generalkritik dieser Art muss allerdings explizit machen, gegen welche Form multikulturalistischer Theorie und/oder Praxis sie sich genau richtet – beispielsweise ob sie nur illiberale oder auch liberale Forderungen des Schutzes kultureller Gemeinschaften verurteilt; sie sollte auch verdeutlichen, ob sie schon das Ziel der Beheimatung von kultureller Differenz zur Förderung individueller Autonomie oder nur unwirksame oder gar kontraproduktive Umsetzungsversuche dieses Ziels kritisiert. Die empirische Beobachtung, dass das soziale Gefälle in multikulturellen Gesellschaften vielfach entlang kultureller Trennlinien verläuft, ist zwar richtig, genügt jedoch nicht zur Demonstration, dass dieses Gefälle wegen und nicht trotz einer multikulturalistischen politischen Agenda besteht, z. B. weil eine solche erst sehr spät und/oder nicht konsequent genug durchgesetzt wurde.

Eine feministische Kritik am Multikulturalismus bildet sich mit steter Regelmäßigkeit auch im öffentlichen Diskurs liberaler Gesellschaften ab und postuliert, dass die Einräumung von Gruppenrechten für kulturelle Minderheiten die ohnehin schon bestehende strukturelle Benachteiligung von Frauen noch verschärfe, da dadurch der Freiheitsspielraum von weiblichen Mitgliedern der betreffenden Minderheitengruppen beschnitten werde (vgl. paradigmatisch Okin 1999). Multikulturalisten legen demnach zu viel Augenmerk auf die Unterschiede zwischen und zu wenig auf diejenigen innerhalb von Gruppen. Sie missachteten, dass viele der Gruppen, für die sie gleiche Wertschätzung fordern, intern repressive Geschlechterverhältnisse aufweisen. Dabei würden Frauen nicht nur mit autonomiegefährdenden Erwartungen hinsichtlich ihrer vorgeblichen Rolle in der häuslichen Sphäre und Familie konfrontiert, sondern zum Teil sogar menschenrechtsverletzenden Praktiken unterzogen: Zwang zur Hausarbeit, weibliche Genitalbeschneidung und Zwangsverheiratung (teilweise schon im Kindesalter) sind nur einige der in diesem Kontext genannten Praktiken (Okin 1999, 13–15). Zweifelsohne muss Verweisen auf die Diskriminierung von Frauen in einigen kulturellen Gruppen ein großes Gewicht beigemessen werden. Bei genauerer Betrachtung greift die feministische Kritik am Multikulturalismus dennoch nur gegenüber antiliberalen Plädoyers für den Schutz von Minderheitskulturen ohne interne moralische Restriktionen, nicht aber gegenüber dem liberalen multikulturalistischen Modell, das wegen des zugrundeliegenden normativen Individualismus die Forderung des *externen Schutzes* kultureller Ge-

meinschaften innerhalb multikultureller Staaten mit dem *Verbot interner Freiheitsrestriktionen und anderer Menschenrechtsverletzungen* in diesen Gruppen koppelt. Darin liegt der tiefere Sinn der Konzipierung von kulturellen Rechten als gruppenspezifischen Individualrechten, deren normativer Grund – die Förderung von individueller Autonomie (vgl. Kymlicka 1995, 2007; Raz 1994) und/oder der Schutz von Menschenrechten (vgl. Bielefeldt 2007) – zugleich auch die Grenze ihrer Einräumung bestimmt.

Vonseiten des *kulturellen Kosmopolitismus* ist eine Kritik am Multikulturalismus formuliert worden, die sich in drei Aspekte aufgliedert: erstens die Ablehnung eines Herderschen Authentizitätsdenkens, das bloße Momentaufnahmen kultureller Kontexte als authentische Manifestationen kultureller Weisheit missverstehe und übersehe, dass sich Kulturen in einem permanenten Wandel befinden; zweitens der Zweifel daran, dass sich die soziale Welt sinnvoll in mehrere klar voneinander abgrenzbare kulturelle Einheiten aufteilen lässt; drittens die Skepsis gegenüber der Annahme, dass jedes Individuum für eine selbstbestimmte Lebensführung ein vollgültiges Mitglied in genau einer dieser Kulturen sein müsse (Waldron 1995). Einem solchen »entwurzelten« (ebd., 99) lässt sich allerdings auch ein »verwurzelter Kosmopolitismus« (Appiah 2005, Kap. 6) gegenüberstellen, für den der Schutz identitätsstiftender sozialer Kontexte und die Ermöglichung autonomer Entscheidungen auch für das Leben in mehreren kulturellen Kontexten prinzipiell vereinbar ist. Dennoch bleibt eine gewisse Spannung zum Multikulturalismus bestehen, insofern kosmopolitische Theoretiker generell davor warnen, die Bedeutung überlieferter Kultur, in die Individuen eingebettet sind, zugunsten der Einsicht überzubetonen, dass jedem Mensch durch seine vielfältigen Veranlagungen und Interessen eine Fülle von Wahlmöglichkeiten und Gruppenzugehörigkeiten offenstehen. Dadurch können auch gefährliche Denkfehler überwunden werden, wie z. B. die einengende Zuordnung von Individuen in vermeintlich antagonistische Kulturkreise, die der irreführenden Figur eines »Kriegs der Kulturen« zugrunde liegt (Sen 2007).

Politische Theoretikerinnen haben gegenüber dem Multikulturalismus liberaler Prägung generell moniert, dass durch den ausschließlichen Fokus auf kulturelle Unterschiede wichtige andere Aspekte sozialer Benachteiligung und Unterdrückung aus den Augen verloren werden. Analog zum kulturellen Kosmopolitismus wird davor gewarnt, die Diversität sozialer Identitäten auf eine Diversität kultureller

Identitäten zu reduzieren. Zum Beispiel greife der Bezug auf die Kategorie der Kultur nicht, um noch immer bestehende rassistische Diskriminierungen angemessen zu konzeptualisieren, die sich keineswegs eins zu eins mit der Diskriminierung kultureller Identitäten decken. Der gänzliche Verzicht auf die negativ konnotierte Kategorie der Rasse zugunsten des positiv konnotierten Begriffs der Kultur sei zwar im Hinblick auf die Affirmation des ersteren im Umkreis historischer Vorkommnisse rassistischer Verunglimpfung und Verfolgung von Menschen verständlich, versperre aber letztendlich nur den Blick auf das ganze Spektrum gegenwärtig bestehender sozialer Diskriminierungen (vgl. Mills 2007). Es bedürfe explizit des kritischen Bezugs auf die Kategorie der Rasse, der wenn nicht eine biologische, so doch zumindest eine *sozial konstruierte Realität* zugesprochen werden könne: »It is not black culture, that the racists disdains, but blacks« (Appiah 1997). Dies ist wohlgemerkt kein Argument gegen multikulturalistische Politik insgesamt, wohl aber ein Appell an die Ausweitung des Blickwinkels und die *zusätzliche* Berücksichtigung von anderen Achsen der sozialen Diskriminierung: Neben dem Rassismus sind dazu v.a. auch die Diskriminierung von Frauen, Homo-/Bisexuellen oder Menschen mit Behinderungen zu zählen (vgl. Young 2007). Die feministische Kritik am Multikulturalismus kehrt so in anderer Form wieder, diesmal jedoch nicht als These der Unvereinbarkeit der Förderung bestimmter kultureller Gruppen und der Überwindung antifeministischer gesellschaftlicher Tendenzen, sondern als ein Plädoyer gegen das Ausblenden anderer sozialer Diskriminierungen durch den ausschließlichen Fokus auf kulturelle Unterschiede.

Interkulturelles Zusammenleben aus globaler Perspektive

In mehrfacher Hinsicht stellt sich unter expliziter Berücksichtigung globaler politischer und ökonomischer Zusammenhänge die Frage, welchen Normen interkulturelles Zusammenleben zu genügen hat. Erstens ist es empirisch offenkundig, dass sich globale Probleme wie Lebensraum gefährdende Umweltzerstörungen, extreme Armut und immense ökonomische Ungleichheiten weltweit auch auf die Bevölkerungsstruktur reicher Länder auswirken, insofern sie Anreize für internationale Migration setzen. Die Debatte über den richtigen Umgang mit kultureller Differenz verweist so auch auf die De-

batte über die richtige Einwanderungspolitik für liberale Rechtsstaaten, wobei verschiedene Kombinationen von Positionen denkbar sind: Ein liberaler Multikulturalismus z. B. ist keineswegs schon auf das Bekenntnis zur vermehrten Aufnahme von zusätzlichen Einwanderern festgelegt, während eine nicht-restriktive Einwanderungspolitik etwa aus Gründen globaler Gerechtigkeit prinzipiell auch ohne entsprechende normative Vorgaben für die Behandlung von Minderheitengruppen gefordert werden könnte. Durch den Blick auf externe Bedingungen interkulturellen Zusammenlebens werden so auch die Verbindungslinien zur Debatte über die Begründung, Interpretation und inhaltliche Ausgestaltung von globalen Gerechtigkeitsnormen deutlich (vgl. u.a. Fabre 2007, Kap. 6; Carens 1987).

Darüber hinaus gibt es eine intensiv geführte Debatte darüber, ob und ggf. welchen Normen überhaupt universale Geltung zukommt (vgl. Caney 2005, Kap. 2), die wiederum auf die engere Frage ausstrahlt, ob den primär im Hinblick auf liberale Rechtsstaaten konzipierten normativen Standards für den Umgang mit Minderheitengruppen überhaupt eine universale Geltung zugesprochen werden kann. Neuere völkerrechtlich relevante Dokumente wie die im Jahr 2007 verabschiedete UN-Erklärung über die Rechte indigener Völker bezeugen neben älteren Dokumenten wie der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« aus dem Jahr 1948 die Präsenz eines normenuniversalistischen Denkens in der internationalen Politik, wobei es zumindest aus liberal-multikulturalistischer Perspektive durchaus konsistent ist, multikulturalistische Normen als Teil des und nicht als Antithese zum gegenwärtigen Menschenrechtsregime anzusehen (vgl. Kymlicka 2007, 7). Auch relativistische Perspektiven auf Normgeltungsfragen sind nach wie vor populär: Der kulturrelativistischen These, dass nur die jeweils in einem Kulturraum vorherrschenden Werte auch schon die richtigen bzw. normativ begründeten Werte sind, können verschieden weit reichende universalistische Positionen gegenübergestellt werden. Neben einem klassischen Normenuniversalismus, demzufolge überall die gleichen Normen gelten, wird auch ein minimalistischer Universalismus vertreten, wonach im globalen Maßstab nur weniger anspruchsvolle und nicht egalitäre normative Standards Geltung haben. Eine ungleiche Behandlung kultureller Minderheiten in nicht-liberalen hierarchischen Gesellschaften z.B. durch eine Einschränkung von politischen Partizipationsrechten ist demnach in den Augen mancher Theoretiker moralisch legitim (vgl. Rawls

2002; Martin/Reidy 2006). Normative Theorien, die auf den Wert kollektiver Selbstbestimmung pochen und im internationalen Raum der Gemeinschaft vor dem Individuum in durch die Beachtung basaler Menschenrechte gesetzten Grenzen Priorität einräumen, bezeugen die prinzipielle Kombinierbarkeit kollektivistischer und individualistischer Elemente in universalistischen Positionen. Es wäre allerdings falsch, den häufig voreilig als ›westlich‹ gebrandmarkten Menschenrechtsuniversalismus in einem prinzipiellen Widerspruch mit dem Schutz von traditionellen Werten der Gemeinschaft zu sehen. Allerdings fordert dieser Universalismus, dass die Entscheidung über die Bewahrung und Interpretation solcher Werte letztendlich bei den Individuen selbst liegen sollte.

Literatur

- Appiah, Kwame Anthony: »Multiculturalist Misunderstanding«. In: *The New York Review of Books*, 9.10.1997.
– : *The Ethics of Identity*. Princeton 2005.
- Bielefeldt, Heiner: *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft*. Bielefeld 2007.
- Boshammer, Susanne: »Minderheitenrechte und ihre moralische Begründung«. In: *Kolleg Praktische Philosophie*, Band 2: Grundpositionen und Anwendungsprobleme der Ethik. Ditzingen 2008, 253–283.
- Caney, Simon: *Justice Beyond Borders*. Oxford 2005.
- Carens, Joseph: »Aliens and Citizens. The Case for Open Borders«. In: *Review of Politics* 49/2 (1987), 251–273.
- Dworkin, Ronald: *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt a. M. 1984 (engl. 1977).
– : *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass. 1985.
- Fabre, Cécile: *Justice in a Changing World*. Cambridge 2007.
- Forst, Rainer: »Foundations of a Theory of Multicultural Justice«. In: *Constellations* 4/2 (1997), 63–71.
- Habermas, Jürgen: »Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat«. In: Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* [1993]. Frankfurt a. M. 2009, 123–163.
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship*. Oxford 1995.
– : *Multicultural Odysseys*. Oxford 2007.
- Laden, Anthony Simon/Owen, David (Hg.): *Multiculturalism and Political Theory*. Cambridge 2007.
- Ladwig, Bernd: »Das islamische Kopftuch und die Gerechtigkeit«. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 96 (2010), 17–33.
- Martin, Rex/Reidy, David A. (Hg.): *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford 2006.
- Miller, David: *On Nationality*. Oxford 1995.
- Mills, Charles W.: »Multiculturalism as/and/or anti-racism?«. In: Laden/Owen 2007, 89–114.
- Okin, Susan Moller: *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton 1999.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975 (engl. 1971).
– : *Das Recht der Völker*. Berlin/New York 2002 (engl. 1999).
- Raz, Joseph: »Multiculturalism. A liberal Perspective«. In: Ders.: *Ethics in the Public Domain*. Oxford 1994, 170–191.
- Sen, Amartya: *Die Identitätsfalle*. München 2007 (engl. 2006).
- Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* [1993]. Frankfurt a. M. 2009.
- Waldron, Jeremy: »Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative«. In: Will Kymlicka (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford 1995, 93–119.
- Young, Iris Marion: »Structural injustice and the politics of difference«. In: Laden/Owen 2007, 60–88.

Valentin Beck

9. Ungleichheit und Ungerechtigkeit

Bereits in der Antike wird Gerechtigkeit im engen Zusammenhang mit Ungleichheit und Ungerechtigkeit diskutiert. Im Dialog *Georgias* beispielsweise erläutert Platon, inwiefern Strafe eine vergangene Ungerechtigkeit ausgleicht und dadurch wieder eine harmonische Gleichheit herstellt (*Georgias* 466a-480e). Auch in seinem Hauptwerk *Politeia* verteidigt er, dass Gerechtigkeit die Tüchtigkeit der Seele sei und sich Ungerechtigkeit daher niemals lohnen könne. Dies bedeutet nicht, dass alle Menschen gleich behandelt werden müssen, sondern vielmehr, dass es gerecht ist, die natürlichen Ungleichheiten der Menschen zu berücksichtigen. Nach Platon ist daher ein Staat mit drei Ständen (besonnene Arbeiter, tapfere Krieger und weise Herrscher) gerecht (*Politeia* 432a-444a). Auf ähnliche Weise scheint Aristoteles die Sklaverei als gerecht zu verteidigen, weil sie eine natürliche Ungleichheit abbildet. Sklaven mangle es an Vernunft und daher sei es gerecht, sie ähnlich wie Kinder zu behandeln (*Politik* I 4-8, vgl. dazu Schofield 2005). Wie bereits Platon konzipiert auch Aristoteles Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nach dem Vorbild mathematischer Verhältnisse. Verteilungsgerechtigkeit folgt proportionalen Regeln: Ein tüchtiger Mensch hat proportional zu seiner Tüchtigkeit mehr Güter als ein weniger tüchtiger Mensch verdient. Die ausgleichende Gerechtigkeit der Rechtsprechung hingegen folgt arithmetischen Regeln, weil die Gesetze für alle Angehörige eines Standes im gleichen Maße gelten (*Nikomachische Ethik*, V 1-8).

Die gegenwärtige philosophische Diskussion der Gerechtigkeit unterscheidet sich stark von der antiken Tradition, da sie sich fast ausschließlich auf Fragen der Verteilungsgerechtigkeit konzentriert. Zudem besitzt sie stark idealtheoretische Züge, was sie eher mit Platon als mit Aristoteles verbindet. Jedenfalls geht es vornehmlich um die Frage, wie Güter in einer idealen Gesellschaft verteilt sein müssten (Kymlicka 1997; Krebs 2000; Kersting 2000). Maßgeblich ist hierbei die Theorie von John Rawls (1979, 2006), die gleiche Grundrechte sowie Chancengleichheit und eine maximale Besserstellung der am Schlechtestgestellten vorsieht. Dies impliziert nicht unbedingt eine Minimierung der Ungleichheit, weil es sein kann, dass es den Schlechtestgestellten unter höherer Ungleichheit absolut gesehen besser geht, sie also mehr Güter zur Verfügung haben.

Diese idealtheoretischen Überlegungen sind eine berechtigte Perspektive. Aus Sicht der Angewandten Ethik sind sie aber auch einseitig, weil Fragen einer mehr oder weniger großen Ungerechtigkeit der Güterverteilung in alles andere als idealen Gesellschaften ausgeblendet bleiben. In letzter Zeit wird im Kontext der globalen Armut immer stärker auch eine nichtideale Perspektive verfolgt (Pogge 2008; Bleisch 2007). Es geht in dieser Diskussion nicht mehr so sehr um die Frage, wie eine global gerechte Verteilung in einer idealen Welt aussähe. Vielmehr wird danach gefragt, wer welche Pflichten besitzt, um das Los der Ärmsten dieser Welt hier und jetzt zu verbessern. Dabei spielen die Methoden der Angewandten Ethik eine wichtige Rolle, weil die philosophische Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit einer größeren globalen Gerechtigkeit auf der Grundlage einer genauen Kenntnis der tatsächlichen Verhältnisse stattfindet.

In der Angewandten Ethik kommt aber noch eine weitere Perspektive auf Fragen der Verteilungsgerechtigkeit hinzu. Diese Perspektive lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: Welche gegenwärtigen Ungleichheiten müssen als ungerecht gelten? Dabei spielt nicht nur globale Ungleichheit eine Rolle, sondern lokale und regionale Ungleichheiten sind ebenfalls zu berücksichtigen. Hinzu kommt, dass der normative Bezugspunkt der tatsächlich betroffenen Menschen beachtet werden muss (Miller 2007; Wolff/De-Shalit 2007). Insofern sich beispielsweise die Menschen in Deutschland als Solidargemeinschaft verstehen, stellen sich für diese Gemeinschaft auch spezifische Gerechtigkeitsfragen. Da es in diesem Handbuch Beiträge sowohl zur idealtheoretischen Gerechtigkeitsdebatte als auch zum Problem der globalen Armut (s. Kap. VI.10) gibt, beschränkt sich dieser Text auf die ethische Diskussion ungerechter Ungleichheit in Deutschland (Bäcker u. a. 2010).

Auf den ersten Blick scheint es vielleicht so, als bedürfte es doch einer idealen Gerechtigkeitstheorie, um überhaupt bestimmen zu können, welche gegenwärtigen Ungleichheiten in Deutschland auch ungerecht sind. Beispielsweise erscheint es ungerecht, dass Frauen für gleiche Arbeit schlechter bezahlt werden und schlechtere Karriereaussichten haben als Männer. Ebenfalls erscheint es ungerecht, dass viele und immer mehr Menschen in relativer Armut (s.u.) leben müssen. Es erscheint jedoch nicht ungerecht, dass manche Menschen größer und andere kleiner, manche blond und andere dunkelhaarig sind, obwohl auch diese Unterschiede deutlich

sichtbare Ungleichheiten darstellen. Doch deswegen die Notwendigkeit einer idealen Gerechtigkeitstheorie anzunehmen, stellt einen Irrtum dar. Um ungerechtfertigte Ungleichheiten von aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive unerheblichen Ungleichheiten unterscheiden zu können, bedarf es keiner idealen Gerechtigkeitstheorie, sondern bloß idealer Normen als Bewertungsmaßstab nichtidealer Zustände (Sen 2010).

Um die tatsächlichen Verhältnisse und ideale Normen der Gerechtigkeit zusammenzubringen, bietet sich für die Angewandte Ethik ein negativer Ansatz an (Stoecker 2010). Dies bedeutet, dass man tatsächliche Ungleichheiten zum Ausgangspunkt normativer Reflexion nimmt und davon ausgehend danach fragt, ob und inwiefern sie auch ungerecht sind. Die Vorauswahl solcher Ungleichheiten, die überhaupt als ungerecht in Frage kommen, hat natürlich selbst normativen Charakter. Trotzdem entsteht an dieser Stelle kein Zirkel, weil sich die Philosophin in ihrer Vorauswahl auf die lebensweltlichen normativen Urteile der Menschen als politische Bürger stützen kann. Hier sollen exemplarisch drei Fälle von Ungleichheit und Ungerechtigkeit diskutiert werden, die auch in der öffentlichen Diskussion im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen: (1) Ungleichheiten im Einkommen und das Problem der relativen Armut, (2) Ungleichheiten in den Bildungschancen und herkunftsunabhängige Chancengleichheit sowie (3) Ungleichheiten in den Karrierechancen von Frauen und ungleiche Bezahlung für gleiche Arbeit.

Ungleichheiten im Einkommen und relative Armut

Ein besonders deutliches Beispiel für die Relevanz sozialer Ungleichheiten als konkretes Problem gegenwärtiger Ungerechtigkeit ist die zunehmende Ungleichheit im Einkommen und die wachsende relative Armut. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass in einer marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaft zahlreiche soziale Interaktionen und Statusfunktionen gekauft werden müssen. Das gilt beispielsweise für den Besuch eines Restaurants oder Kinos und den Erwerb öffentlich vorzeigbarer Kleidungsstücke. Soziale Integration steht demnach in einem unmittelbaren Verhältnis zur Zahlungsfähigkeit. Vor diesem Hintergrund ist es beachtenswert, dass in Deutschland die soziale Ungleichheit zunimmt und die relative Armut wächst, was sich möglicherweise

als Ausdruck einer sozialen Desintegration deuten lässt.

Das Durchschnittseinkommen ist in Deutschland zwischen 2002 und 2005 um 4,8 Prozent zurückgegangen (BMAS 2008, 12). Gleichzeitig ist das Einkommen des reichsten Zehntels der Bevölkerung um 6 Prozent gestiegen. Das Einkommen der Allerreichsten ist gar um 35 bis 53 Prozent gestiegen (GEO 2007). In diesem Zeitraum ist der Anteil der Mittelschicht, also derjenigen Menschen, die ungefähr ein durchschnittliches Einkommen beziehen, von ehemals über 50 Prozent auf deutlich unter 50 Prozent gefallen (BMAS 2008, 18). Wenn diese Zahlen einen anhaltenden Trend zeigen, dann ist die Schlussfolgerung gerechtfertigt, dass die Mittelschicht in Deutschland schrumpft und die soziale Ungleichheit zunimmt. Es besteht die Möglichkeit, dass eine Zwei-Klassen-Gesellschaft entsteht: Immer mehr Menschen werden relativ arm und ein gewisser, vergleichsweise kleiner Prozentteil der Gesellschaft wird immer reicher. Sozialwissenschaftlich wird dann davon gesprochen, dass die Abwärtsmobilität zunimmt, nicht aber die Aufstiegsmobilität (DIW 2008, 103 f.).

Gerechtigkeits-theoretisch brisant ist nicht nur die zunehmende Ungleichheit, sondern auch die zunehmende relative Armut. Relative Armut wird im Verhältnis zum Durchschnittseinkommen einer Volkswirtschaft gemessen und unterscheidet sich dadurch von absoluter Armut, die durch einen global fixierten Minimalbetrag bestimmt wird. Wenn jemand weniger als 60 Prozent des Durchschnittseinkommens verdient, dann ist er in relativer Hinsicht armutsgefährdet. Wenn er weniger als 40 Prozent verdient, dann ist er relativ arm. In Deutschland lag die Gefährdungsschwelle in den Jahren 2003 bis 2006 je nach Statistik bei einem monatlichen Nettoeinkommen von 736–980 Euro. Betroffen waren 13 bis 18 Prozent der Bevölkerung. Besonders gefährdet sind Arbeitslose (43 % sind relativ arm), Menschen ohne Berufsausbildung (19 %) und Alleinerziehende (24 %), zumeist Mütter (BMAS 2008, 23 f.). Damit verbunden ist auch das Armutsrisiko für Kinder. Nach einem Report des Deutschen Kinderhilfswerkes waren 2007 etwa 14 Prozent der Kinder in Deutschland arm (Deutsches Kinderhilfswerk e.V. 2007).

Als reich galt in Deutschland im Jahre 2003 übrigens, wer ein monatliches Nettoeinkommen von mehr als 3268–3418 Euro erzielte. Dies waren zu dem Zeitpunkt 5 bis 6,8 Millionen Menschen (BMAS 2008, 33). Dass zumindest ein minimales

politisches Bewusstsein für die hier nur kurz angerissenen Problemlagen der zunehmenden Ungleichheit und relativen Armut besteht, zeigt sich daran, dass die Bundesregierung inzwischen in recht regelmäßigen Abständen Armuts- und Reichtumsberichte in Auftrag gibt, um die Entwicklung statistisch zu verfolgen.

Ungleichheiten in den Bildungschancen und herkunftsunabhängige Chancengleichheit

Ein weiteres aktuelles Problem ungerechter Ungleichheiten sind die unterschiedlichen Bildungschancen in Deutschland und die tatsächliche Chancengleichheit in Bezug auf berufliche Erfolgsaussichten. Bildungschancen sind in Deutschland zunehmend ungleich verteilt (BMBF 2010, 13). Diese Ungleichheit in der Bildung und Ausbildung zieht eine vergleichsweise geringe soziale Mobilität innerhalb der Gesellschaft nach sich (Pollack 2010). Im Vergleich mit anderen Industriestaaten schneidet kaum ein anderes Land bei gleichen Bildungschancen so schlecht ab wie Deutschland (OECD: PISA 2006, 34; OECD: PISA 2009, 32).

Die Bildungschancen eines Kindes sind stark von der sozialen Herkunft ihrer Eltern abhängig. Kinder aus privilegierten Elternhäusern erreichen zum großen Teil einen gleichwertigen oder höheren (Aus-) Bildungsgrad als ihre Eltern. Demgegenüber haben Kinder aus benachteiligten oder sogar armen Familien schlechtere Bildungschancen und erreichen nur mit geringerer Häufigkeit höhere Bildung. Ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt sind entsprechend schlecht. Nur etwa 50 Prozent der Jugendlichen mit Hauptschulabschluss finden einen Ausbildungsplatz, bei Jugendlichen mit Migrationshintergrund sind es lediglich 27,7 Prozent (BMBF 2010, 99). Junge Männer mit Migrationshintergrund sind am häufigsten von Bildungsarmut betroffen. Nur 9,8 Prozent dieser Gruppe erreicht die allgemeine Hochschulreife, während durchschnittlich mehr als 33 Prozent eines Jahrgangs dieses Bildungsniveau erreichen (BMBF 2010, 270). Nachweisbar verstärken sich sowohl Privilegierung als auch Diskriminierung der sozialen Herkunft, so dass die vergleichsweise geringe soziale Mobilität in Deutschland auch durch diese ungleichen Bildungschancen bedingt ist. Der Abstand zwischen den unterschiedlichen Bildungsgraden, d. h. zwischen Niedrigqualifizierten und Höchstqualifizierten, nimmt zu. Zu der Ungleichheit in den Chan-

cen kommt eine Inflation der Bildungsgrade bzw. Ausbildungsabschlüsse hinzu. Für den beruflichen Erfolg sind immer höhere Bildungsabschlüsse notwendig, da sich das Ausbildungsniveau insgesamt stetig steigert (Bourdieu/Passeron 1971).

Der dritte Bildungsbericht »Bildung in Deutschland 2010«, der eine empirische Studie im Auftrag von Bund und Ländern vorlegt, zeigt die zunehmende Lücke zwischen den verschiedenen Gruppen von Bildungsgewinnern und Bildungsverlierern auf (BMBF 2010, 13). Die Ungleichheiten in Bezug auf Bildungschancen widersprechen dem grundgesetzlich zugesicherten Anspruch auf Chancengleichheit. Die Diskrepanz zwischen dem rechtlichen Anspruch und der tatsächlichen Situation zeigt, dass offensichtlich weitere politische Maßnahmen erforderlich sind, um Chancengleichheit in der Bildung zu gewährleisten. Da die ungleichen Chancen in der Bildung weitreichende Folgen für die Erfolgsaussichten auf dem Arbeitsmarkt und den sozialen Aufstieg – insbesondere in die Mittelschicht – haben, gilt es umso mehr, diese Ungleichheit als Ungerechtigkeit zu erfassen.

Ungleiche Bezahlung für gleiche Arbeit und Ungleichheiten in den Karrierechancen von Frauen

Die Forderung, dass gleicher Lohn für gleiche Arbeit gezahlt wird, beruht auf dem Gedanken minimaler Leistungsgerechtigkeit. In Deutschland verbietet das Diskriminierungsverbot, dass ein Arbeitgeber aus willkürlichen Gründen seine Angestellten ungleich behandelt. Die Gleichbehandlungspflicht erfordert eine einheitliche Behandlung und duldet keine Schlechterstellung von Einzelnen oder Gruppen aufgrund von Herkunft, Geschlecht, sexueller Orientierung oder sonstigen nicht leistungsrelevanten Eigenschaften (2000/78/EG; 2002/73/EG; BGBl, 1897, AGG).

Im Bereich der sogenannten Leiharbeit oder Arbeitnehmerüberlassung kommt es zu einer Ungleichbehandlung von Arbeitskräften, die zum Teil die gleichen Arbeiten wie Festangestellte ausführen. Der Arbeitnehmer stellt hier seine Arbeitskraft nicht direkt seinem Arbeitgeber zur Verfügung, sondern wird von diesem an einen Dritten überlassen. Für Unternehmen besitzt diese Beschäftigungsform besondere Attraktivität, da auf diese Weise Lohnkosten gesenkt werden können. Für den Arbeitenden stellt sich die Situation als weniger attraktiv dar. Es wer-

den geringere Löhne für oftmals die gleiche Tätigkeit, wie die der Festangestellten bei größerer Unsicherheit gezahlt. Das Lohngefälle beträgt ungefähr 48 Prozent, wenn die durchschnittlichen Einkommen von Leiharbeitern mit denen der Vollzeitbeschäftigten insgesamt verglichen werden (DGB 2011, 2). Zwar gibt es gesetzliche Regelungen für die Arbeitnehmerüberlassung, doch ist der Schutz des Arbeitenden weniger umfassend, als bei sonstigen Beschäftigungsverhältnissen. Die gesetzlich geforderte Gleichbehandlungspflicht wird durch Tarifverträge, die sich lediglich auf Leiharbeiter beziehen, weitgehend umgangen.

Ungefähr 13 Prozent der Leiharbeiter werden so schlecht entlohnt, dass Substitutionsleistungen vom Staat gezahlt werden müssen, damit das Existenzminimum erreicht wird (DGB 2011, 4). Auf diese Weise subventioniert der Staat das Ausnutzen billiger Arbeitskräfte durch Unternehmen. Die ungleiche Behandlung und Entlohnung von Arbeitskräften, die dieselben Leistungen erbringen, wird politisch damit begründet, dass auf diese Weise saisonelle Schwankungen des Arbeitskräftebedarfs aufgefangen werden und Arbeitslosigkeit gesenkt wird (BMAS 2010, 65). Ob es sich bei der Leiharbeit um ein wirksames arbeitsmarktpolitisches Mittel handelt, ist umstritten.

An diesem Beispiel wird die fehlende Begründung für die ungleiche Behandlung von Arbeitskräften deutlich. Während es nach dem Leistungsprinzip anerkannt ist, dass für unterschiedliche Tätigkeiten unterschiedlich hohe Löhne gezahlt werden, fehlt bei gleichen oder vergleichbaren Tätigkeiten die angemessene Begründung für die Schlechterstellung der Leiharbeiter. Für die Betroffenen stellt sich diese Situation nicht nur abstrakt als ungerecht, sondern konkret als massive Schlechterstellung mit alltäglicher Geringschätzung dar.

Ein weiteres Feld, in dem Ungleichheiten auf dem Arbeitsmarkt eine Rolle spielen, sind geschlechtsspezifische Ungleichheiten in Bezug auf Löhne und Chancen. Ob Frauen in Bezug auf eine schlechtere Bezahlung für gleiche Arbeit diskriminiert werden, ist umstritten. Klar belegen lässt sich jedoch, dass Frauen geschlechtsspezifische Nachteile in Bezug auf ihre Karriere haben. Obwohl Frauen heute die gleichen Bildungschancen besitzen und auch nutzen (mehr als 50 Prozent der Hochschulabsolventen sind weiblich (BMBF 2010, 130)), werden sie bei gleicher Qualifikation auf dem Arbeitsmarkt schlechter bezahlt. Der Mangel an Frauen in Führungspositionen ist signifikant und lässt sich weniger durch (Aus-)

bildungsunterschiede, denn durch Lebensläufe erklären (Quenzel/Hurrelmann 2010, 15).

Insgesamt ergibt sich ein Bild, in dem Frauen häufig schlechtere Aufstiegchancen und geringere Einkommen als Männer haben. In den führenden deutschen Unternehmen liegt der Anteil von Frauen in Aufsichtsratspositionen oder den Vorständen bei weit unter 10 Prozent (BMAS 2008, 31). Frauen verdienen weniger, weil sie zu größeren Anteilen in Branchen arbeiten, in denen geringere Löhne gezahlt werden (Falk 2005, 294). In gleichen Positionen besteht der geschlechtsspezifische Einkommensunterschied nicht derart ausgeprägt, jedoch sind Frauen viel seltener in gutbezahlten Positionen anzutreffen. Nicht zuletzt, weil immer noch ein großer Teil der Familienarbeit und Kinderbetreuung durch Frauen getragen wird, sind die Chancen auf dem Arbeitsmarkt vergleichsweise schlechter. Der durchschnittliche weibliche Stundenlohn ist in Deutschland mindestens 20 Prozent geringer als der männliche, was zu einem der hinteren Plätze im europäischen Vergleich führt (BMFSFJ 2010, 160).

Diese Ungleichheit kann als ungerecht interpretiert werden, weil Leistungen, wenn sie von Frauen erbracht werden, nicht angemessen berücksichtigt werden. Allerdings ist fraglich, ob nicht auch die besonderen Bedürfnisse, die Frauen haben, wenn sie Kinder bekommen und Familienarbeit leisten, in diese Rechnung einbezogen werden müssen. Nicht nur die ungleiche Behandlung von gleicher Leistung ist demnach ungerecht, sondern auch, gleiche Ansprüche an weibliche wie an männliche Erwerbsbiographien zu stellen. Hier scheint es nicht nur erforderlich, ungerechte Ungleichheit zu beheben, sondern auch geschlechtsspezifisch gerechtfertigte ungleiche Bedürfnisse angemessen zu berücksichtigen.

Zur normativen Bedeutung ungerechtfertigter Ungleichheiten

Warum sind die in den drei vorhergehenden Abschnitten beschriebenen empirischen Ungleichheiten normativ relevant? Warum sind sie nicht bloß Unterschiede, sondern auch ungerecht? Zunächst könnte jemand behaupten, dass jeder genau das verdient, was er verdient, weil der Arbeitsmarkt für eine am Leistungsvermögen orientierte Gerechtigkeit sorgt. Doch erstens ist es mehr als zweifelhaft, wie sich gezeigt hat, dass die gegenwärtige Einkommensverteilung einem reinen Leistungsprinzip folgt. Und

zweitens ist das Leistungsprinzip nicht der einzig relevante Gesichtspunkt für eine Beurteilung der Gerechtigkeit. In der gegenwärtigen Gerechtigkeitstheorie spielen insgesamt drei Aspekte eine wichtige Rolle: gleiche Berücksichtigung der Leistung, der Bedürftigkeit und der (potentiellen) Fähigkeiten (Sen 2010).

Zunächst lassen sich diese Punkte so beschreiben: Das Problem der relativen Armut zeigt, inwiefern gleiche Berücksichtigung spezifischer Bedürftigkeit ein relevanter Gesichtspunkt ist. Denn einige zentrale Bedürfnisse relativ armer Menschen bleiben unbefriedigt, ganz unabhängig davon, ob die Armut selbstverschuldet ist oder nicht. Das Problem fehlender Chancengleichheit in der Bildung zeigt, inwiefern gleiche Berücksichtigung der Entfaltung von Fähigkeiten ein relevanter Gesichtspunkt ist. Denn fehlende Chancengleichheit hindert Menschen daran, wichtige Fähigkeiten im gleichen Maße wie andere auszubilden. Das Problem ungleicher Bezahlung von Leiharbeitern und Frauen für gleiche Arbeit zeigt, inwiefern gleiche Berücksichtigung von Leistung ein relevanter Gesichtspunkt ist. Denn ungleiche Bezahlung für gleiche Arbeit verletzt den Grundsatz, wichtige Leistungen normalerweise auch gleich zu behandeln. Doch warum sind dies nicht einfach nur bedauerliche Ungleichheiten, sondern wirklich ungerechte Zustände? Ein negativer Ansatz in der Angewandten Ethik kann erklären, warum diese Punkte tatsächlich normativ bedeutsam sind. Durch den Fokus auf ungerechte Ungleichheiten werden zumindest zwei in ihrer Relevanz kaum zu überschätzende Mangelerscheinungen sichtbar. Die beiden Argumente für das normative Gewicht ungerechtfertigter Ungleichheiten, die sich daraus ergeben, sollen hier zumindest kurz angedeutet werden.

Erstens stellt es eine Bedrohung für die Würde der Menschen dar, wenn auf gleiche Berücksichtigung von Bedürftigkeit, Entfaltung der Fähigkeiten und Leistung kein Wert gelegt wird (Müller/Neuhäuser 2010). Dies gilt zumindest dann, wenn soziale Anerkennung und Selbstachtung als Grundlagen der Würde angenommen werden (Margalit 1999). Wenn einem Menschen ein Minimum an angemessener sozialer Anerkennung versagt bleibt, dann hat er einen Grund, sich in seiner Selbstachtung als soziales Wesen beeinträchtigt zu sehen. Dies stellt eine Verletzung seiner Würde dar. Die grundlegenden Bedürfnisse eines Menschen zu erfüllen, ihn in der Ausbildung und Ausübung seiner zentralen Fähigkeiten zu unterstützen und ihn grundsätzlich gleich zu behandeln, stellen in dieser Perspektive zentrale

Mechanismen einer angemessenen sozialen Anerkennung dar. Daher lassen sich ungerechtfertigte Ungleichheiten als Beeinträchtigung oder sogar Verletzung der Würde der Menschen verstehen (Neuhäuser 2010).

Zweitens erscheinen ungerechtfertigte Ungleichheiten als Gefahr für soziale Sicherheit und insbesondere demokratische Stabilität (Schäfer 2010). Dies liegt nicht nur und nicht einmal so sehr daran, dass benachteiligte Gruppen möglicherweise den Sozialvertrag aufkündigen und radikalen Parteien zuneigen. Viel entscheidender ist demgegenüber, dass die Stabilität moderner demokratischer Gesellschaften von der Funktionsfähigkeit ihrer Zivilgesellschaft abhängt (Brunkhorst 2002). In repräsentativen Demokratien können nur zivilgesellschaftliche Akteure die gesellschaftspolitischen Eliten so kontrollieren, dass es nicht zu einer Abspaltung der politischen Prozesse von den vielfältigen Interessen der Bevölkerung bzw. verschiedener Bevölkerungsgruppen kommt. Damit eine Zivilgesellschaft ihre Kontrollfunktion tatsächlich auch wahrnehmen kann, müssen sich die verschiedenen gesellschaftlichen Akteure stets auf Augenhöhe begegnen können. Sonst finden bestimmte Interessen und Bevölkerungsgruppen von vornherein keine politische Stimme, und der demokratische Prozess wird mehr oder weniger schleichend unterhöhlt (Young 2000).

Verschiedene zivilgesellschaftliche Gruppen können sich jedoch nur dann auf Augenhöhe begegnen, wenn ihre Mitglieder zumindest potentiell Zugang zur Mittelschicht haben. Dies liegt schlicht daran, dass sie sich nur dann als grundsätzlich gleichrangige Mitglieder der Gesellschaft sehen können. Diese Gleichrangigkeit spielt sich in der Mittelschicht ab. Je stärker sich eine Gesellschaft in zwei Klassen aufspaltet, desto weniger können sich die Mitglieder der untergeordneten Klasse als den Mitgliedern der übergeordneten Klasse gleichrangig begreifen. Relative Armut, fehlende Chancengleichheit und mangelnde Gleichbehandlung sind dann Ausdrucksformen dieser strukturellen Ungleichheit. Derartige gesellschaftliche Verhältnisse können schnell dazu führen, dass es keine einheitliche Zivilgesellschaft mehr gibt, weil sich eine oder mehrere wichtige soziale Gruppen nicht mehr anerkannt fühlen (können) und ins Privatleben oder in Subkulturen zurückziehen (müssen) (Kronauer 2002). Auf diese Weise kann der demokratische Prozess, eben weil er eine starke Zivilgesellschaft benötigt, unterminiert werden, und Demokratie wird im schlimmsten Fall zur Privatsache der privilegierten Gesellschaftsschicht,

einer neuen Form von Oligarchie (Crouch 2008; Schumpeter 2005).

Literatur

- 2000/78/EG (Richtlinie des Europäischen Parlaments); 2002/73/EG; BGBl (Bundesgesetzblatt), 1897, AGG (Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz)
- Bäcker, Gerhard et al.: Sozialpolitik und soziale Lage in Deutschland. Wiesbaden 2010.
- Bleisch, Barbara: Pflichten auf Distanz: Weltarmut und individuelle Verantwortung. Berlin 2007.
- BMAS: Dritter Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung 2008.
- BMAS: Elfter Bericht der Bundesregierung über Erfahrungen bei der Anwendung des Arbeitnehmerüberlassungsgesetzes 2010.
- BMBF: Bildung in Deutschland 2010. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Perspektiven des Bildungswesens im demographischen Wandel. Hg. von der Autorengruppe Bildungsberichterstattung.
- BMFSFJ: Gender Datenreport. Kommentierter Datenreport zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland 2010.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude: Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchung zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs. Stuttgart 1971.
- Brunkhorst, Hauke: Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Frankfurt a. M. 2002.
- Crouch, Colin: Postdemokratie. Frankfurt a. M. 2008.
- Deutsches Kinderhilfswerk e.V. (Hg.): Kinderreport Deutschland 2007: Daten, Fakten, Hintergründe. Augsburg 2007.
- DGB: Arbeitsmarkt Aktuell. Nr. 02 (2011). Niedriglohn und Lohndumping im Verleihgewerbe.
- DIW: Wochenbericht 10 (2008).
- Falk, Susanne: Geschlechtsspezifische Ungleichheiten im Erwerbsverlauf. Analysen für den deutschen Arbeitsmarkt. Wiesbaden 2005.
- GEO-Magazin, Nr. 10 (2007).
- Kersting, Wolfgang: Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart 2000.
- Krebs, Angelika (Hg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 2000.
- Kronauer, Martin: Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus. Frankfurt a. M. 2002.
- Kymlicka, Will: Politische Philosophie heute. Frankfurt a. M. 1997.
- Margalit, Avishai: Politik der Würde. Frankfurt a. M. 1999.
- Miller, David: National Responsibility and Global Justice. Oxford 2007.
- Müller, Julia/Neuhäuser, Christian: »Relative Poverty«. In: Paulus Kaufmann/Hannes Kuch/Christian Neuhäuser/Elaine Webster (Hg.): Humiliation, Degradation, Dehumanization. Human Dignity Violated. New York/Amsterdam 2010, 159–172.
- Neuhäuser, Christian: »Zwei Formen der Entwürdigung: Relative und absolute Armut«. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 96–4 (2010), 542–556.
- OECD: PISA 2006. Naturwissenschaftliche Kompetenz für die Welt von morgen. Kurzzusammenfassung.
- OECD: PISA 2009. Results: Overcoming Social Background. Volume II.
- Pogge, Thomas: World Poverty and Human Rights. Cambridge 2008.
- Pollack, Reinhard: Kaum Bewegung, viel Ungleichheit. Eine Studie zum sozialen Auf- und Abstieg in Deutschland. In: http://www.boell.de/downloads/201010_Studie_Soziale_Mobilitaet.pdf (19.5.2011)
- Quenzel, Gudrun/Hurrelmann, Klaus (Hg.): Bildungsverlierer. Neue Ungleichheiten. Wiesbaden 2010.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1979.
- : Gerechtigkeit als Fairneß. Frankfurt a. M. 2006.
- Schäfer, Armin: »Die Folgen sozialer Ungleichheit für die Demokratie in Westeuropa«. In: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 4/1 (2010), 131–156.
- Schofield, Malcolm: »Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery«. In: Richard Kraut/Steven Skultety (Hg.): Aristotle's Politics. Critical Essays. Lanham 2005, 91–120.
- Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. Stuttgart 2005.
- Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit. München 2010.
- Stoecker, Ralf: »Three Crucial Turns on the Road to an Adequate Understanding of Human Dignity«. In: Paulus Kaufmann/Hannes Kuch/Christian Neuhäuser/Elaine Webster (Hg.): Humiliation, Degradation, Dehumanization. Human Dignity Violated. New York/Amsterdam 2010, 7–20.
- Wolff, Jonathan/De-Shalit, Avner: Disadvantage. Oxford 2007.
- Young, Iris Marion: Inclusion and Democracy. Oxford 2000.

Julia Müller und Christian Neuhäuser

10. Arbeit und Beruf

Die zentrale moralische Fragstellung im Zusammenhang mit Arbeit und Beruf ist die nach der gerechten Anerkennung. Der Begriff der Arbeit hat nämlich wesentlich die Funktion, diejenigen menschlichen Tätigkeiten zu markieren, die soziale Anerkennung verdienen. In geldvermittelten Gesellschaften wie der unsrigen ist die Standardform der sozialen Anerkennung von Arbeit ökonomischer Natur. Arbeit ist, was einen Lohn verdient. Beruf ist, was einen Lohn erhält. Was man dagegen in seiner Freizeit tut, tut man für sich. Es geht kein Anspruch auf ökonomische Anerkennung damit einher.

Im Folgenden seien zunächst sieben gängige Bestimmungen des Arbeitsbegriffes auf seine Kernfunktion hin kritisch durchgegangen und dann ein achter Begriff positiv ausgezeichnet, begründet und für die Fragen nach dem Recht auf Arbeit und auf Anerkennung von Arbeit fruchtbar gemacht.

Arbeit als zweckrationales Handeln

Der Begriff der Arbeit steht, insbesondere in philosophischen Kontexten, oft für den handlungstheoretischen Gegensatz zu dem, was man um seiner selbst willen tut, »aus Spaß an der Freud«. »Arbeit« heißen dann all die Tätigkeiten, die man nur oder primär deshalb ergreift, weil sie Mittel zu einem anderen Zweck, Wege zu einem anderen Ziel sind. Führt man z. B. mit dem Auto an den See, um dort zu schwimmen, dann ist die Fahrt mit dem Auto Arbeit und das Schwimmen im See Selbstzweck. Denn man fährt ungern Auto und nur, wenn es sein muss, aber man schwimmt gern im See und nicht nur aus gesundheitlichen Gründen. Schwämme man nur seiner Gesundheit zuliebe, dann wäre das Schwimmen Arbeit und nicht Selbstzweck. Einen solchen Begriff von Arbeit hat z. B. Hannah Arendt in ihrem Buch *Vita activa* (1967, 14) und in ihrem Gefolge Jürgen Habermas (1981, 384–388) vertreten.

Dass dieser handlungstheoretische Arbeitsbegriff zum Zweck der Markierung sozial anerkennenswerter Tätigkeiten nicht tauglich ist, sieht man leicht. Denn es hat weder Sinn, für alles zweckrationale Handeln, z. B. das Zähneputzen oder das Autofahren, gesellschaftliche Anerkennung zu fordern. Nahezu alles, was wir täten, nur die Inseln selbstzweckhafter Praxis in unserem Leben ausgenommen, wäre dann ökonomische Arbeit. Ebenso wenig hat es Sinn, dem Wenigen,

das nach diesem Arbeitsbegriff *keine* Arbeit ist, nämlich selbstzweckhaften Tätigkeiten, wie wissenschaftliche Forschung, pädagogisches Engagement, Musizieren oder Sporttreiben, generell ökonomische Anerkennung zu verweigern. Wenn Tennisspieler, Musiker, Pädagogen oder Forscher ihr Tun als selbstzweckhaft erleben und dieses Tun einen Nutzen für andere abwirft, dann sprechen wir diesem Tun normalerweise nicht den Status ökonomischer Arbeit ab. Manche Menschen haben eben das Glück, dass sie das, was sie ohnehin gerne tun, auch berufsmäßig tun können. Berufarbeit ist nicht per se entfremdet.

Arbeit als Mühe

Die zweite, besonders in der Alltagssprache übliche und wortgeschichtlich auch primäre Verwendung von »Arbeit« (von althochdeutsch *arabeit*: Mühsal, Not) ist der ersten eng verwandt. »Arbeit« im zweiten Sinn benennt mühevollen Tätigkeiten, wie das Einüben von Doppelgriffen auf der Geige oder das Tragen von Bierkästen. Den Gegensatz dazu bilden Tätigkeiten, die einem leicht von der Hand gehen, die weder schwierig noch zeitaufwendig sind. Wenn in Thomas Hürlimanns Erzählung »Die Haare der Schönheit« der noch junge, an Krebs sterbende Bruder des Erzählers sagt, niemand, der es selbst nicht erfahren habe, wisse, wie viel »Sterbearbeit« Sterbende leisten müssten, um den eigenen Tod annehmen zu können, dann ist die Bedeutung von »Arbeit« hier die der Schwere des Tuns (vgl. auch »Trauerarbeit« und »Überzeugungsarbeit«).

Die Gründe, die gegen den ersten Arbeitsbegriff sprechen, gelten auch hier: Mühevoll und Leichtes hat seinen Platz in unserer Freizeit wie in unserem Berufsleben. Es ist nicht sinnvoll, einem Unternehmer, dem alles zufällt, abzusprechen, dass er Arbeit leistet. Und es ist nicht sinnvoll, alles, was Mühe macht, wie das Einüben der Sonate dem Hobbygeiger, als ökonomische Arbeit anzuerkennen.

Arbeit als entlohnte Tätigkeit

Das Verständnis von »Arbeit« als entlohnter Tätigkeit oder Beruf findet man in so gut wie jedem Lehrbuch der Ökonomie sowie im Wirtschaftsteil einer jeden Zeitung. In der Philosophie verwendet u. a. André Gorz in seiner *Kritik der ökonomischen Vernunft* das Wort »Arbeit« in diesem Sinn, wenn er verlangt, dass die entsprechende Tätigkeit zum Zweck des Erwerbs

ausgeführt werden muss – was darauf hinausläuft, dass nur entlohnte Tätigkeiten Arbeit sein können (1989, 197).

Als Gegenbegriff zu ›Arbeit‹ in diesem Sinne fungiert in der Regel der Begriff der Freizeit. ›Freizeit‹ wird oft weiter unterteilt in ›Eigenarbeit‹ und ›autonome Tätigkeiten‹, eine Unterteilung, die den ersten Arbeitsbegriff wieder aufnimmt.

Manchmal wird diese Zweierunterscheidung allerdings durch eine dritte Kategorie ergänzt, die Kategorie der Nichterwerbsarbeit. Als ›Nichterwerbsarbeit‹ gelten v.a. ›ehrenamtliche Arbeit‹ sowie ›Haus- und Familienarbeit‹ (vgl. Rifkin 1995 und Beck 1999). Auch bei dieser Dreierunterteilung geht, wenn die verschiedenen Formen der Nichterwerbsarbeit ›Arbeit‹ genannt werden, ein weiterer, meist unausgewiesener Arbeitsbegriff ein.

Wir wollen wissen, welche Tätigkeiten Arbeit sind, in dem Sinne, dass sie soziale Anerkennung verdienen. Auf diese Frage kann man nicht einfach mit einer Nennung dessen antworten, was faktisch entlohnt wird. Die Möglichkeit, dass etwas eigentlich Arbeit ist und entlohnt gehört, aber faktisch nicht entlohnt wird, muss offenbleiben, darf nicht durch einen definitorischen Schachzug ausgeschlossen werden.

Dieser *ökonomistische* Arbeitsbegriff schreibt somit Arbeit positivistisch auf bereits ökonomisch anerkannte Arbeit fest. Es mangelt ihm an gesellschaftskritischem Potential. Er ist normativ blind. Er kann unserer Intuition, dass wer arbeitet, einen Lohn verdient, nicht gerecht werden.

Arbeit als Güterproduktion

›Arbeit‹ im vierten Sinne bezeichnet die Herstellung von Gütern, z.B. das Bauen eines Hauses. Der Gegensatz zur Produktion von Gütern ist der Konsum von Gütern, zum Beispiel das Wohnen im Haus. Der Güterbegriff kann enger oder weiter gefasst sein. Mitunter gelten als Güter nur materielle Güter, nur Dinge, die man anfassen kann, wie Häuser, Kohle oder Autos, mitunter ist der Güterbegriff so weit, dass er alle Situationen der Verfügung über Dinge und Dienstleistungen, die der Interessenbefriedigung dienen, also zum Beispiel auch ein tröstendes Gespräch, einschließt (vgl. für diesen Arbeitsbegriff neben Arendt und Gorz auch Marx 1987 und Marcuse 1965). Marx und Marcuse betonen die anthropologische Dimension, dass der Mensch sich als herstellendes Wesen die Welt allererst zueigen macht.

Verdient jede Tätigkeit, die Güter produziert, gesellschaftliche Anerkennung?

Das lässt sich wohl kaum behaupten. Denn wir produzieren ständig Güter, für die gesellschaftliche Anerkennung zu fordern uns (zu Recht) nie in den Sinn käme. Man denke nur an die täglich geputzten Zähne, die selbstgezogenen Tomaten, die nach langem Üben gut gespielte Sonate, das tröstende Wort oder den Ratschlag von Freund zu Freund. All dies ist im weiten Sinne ›Güterproduktion‹. Denn es werden Situationen der Verfügung über Dinge, wie Tomaten, oder Dienstleistungen, wie Ratschläge, geschaffen, die der Interessenbefriedigung dienlich sind. Und doch wäre es absurd, empörten sich Tomatenselbstversorger, Hobbygeiger und Freunde über die gesellschaftliche Ausbeutung, die ihnen widerfahre, da sie keine ökonomische Anerkennung für ihre Arbeit erhielten.

Arbeit als Güterproduktion, bei der der Produzent durch eine dritte Person ersetzbar ist (Drittpersonkriterium)

Das Produktionskriterium aus dem letzten Abschnitt wird in der ökonomischen Literatur oft noch einmal über das sog. ›Drittpersonkriterium‹ präzisiert. Es besagt, dass Aktivitäten nur dann als ›produktiv‹ anzusehen sind, wenn sie auch von einer anderen Person erbracht werden könnten (vgl. Hawrylynshyn 1977).

›Nicht-produktiv‹ in diesem Sinne wäre etwa das Schlafen, das Essen, das Sich-Bilden z.B. durch die Zeitungslektüre, das Sich-Gesundhalten z.B. über Joggen, das Sich-Vergnügen z.B. im Kartenspiel mit Freunden.

Die meisten ökonomischen und soziologischen Studien zu Hausarbeit und ehrenamtlicher Arbeit (Zeitbudgetstudien oder Berechnungen des verdeckten Beitrages unbezahlter Arbeit zum Bruttosozialprodukt) verwenden das Drittpersonkriterium.

Mit dem Drittpersonkriterium kommt man zwar dem, was ökonomische Arbeit ausmacht, wesentlich näher als mit dem unmodifizierten Produktionsverständnis, man schließt absurde Kandidaten für ökonomische Anerkennung wie das Schlafen oder das Essen aus. Doch man kommt dem, was ökonomische Arbeit ausmacht, immer noch nicht nah genug. Denn man ist auch beim Ziehen eigener Tomaten oder beim Streichen der eigenen Wohnung und mit einigem Aufwand auch beim Zähneputzen oder Ankleiden sehr wohl vertretbar. Man kann jemanden

anders das für einen machen lassen. Sogar als Beraterin seiner Freundin in schwierigen Lebenslagen ist man mitunter vertretbar. Vielleicht hätte ein Psychiater die gleichen oder besseren Dienste geleistet.

Arbeit als gesellschaftlich notwendige Tätigkeit

Nach dem sechsten Arbeitsverständnis ist nur die Güterproduktion ökonomische Arbeit, die zum Erhalt der Gesellschaft notwendig ist. Unkontroverse Beispiele dürften die Herstellung von Grundnahrungsmitteln wie Kartoffeln, Brot oder Reis sein, die polizeiliche Sicherung von Recht und Ordnung oder die Heilung von Krankheiten.

Gegensätze zu ›gesellschaftlich notwendiger Produktion‹ wären die Wohlstandsproduktion (schöne Möbel oder gediegene Weine), die Luxusgüterproduktion (ausgefallene Pelze oder teurer Schmuck) sowie die schädliche Produktion (Drogen, Waffen, Gewaltfilme, Prostitution oder Kernkraft?).

Dieses sechste Verständnis von ›Arbeit‹ war v. a. in der Frauenbewegung im Rahmen der ›Lohn-für-Hausarbeit-Debatte‹ von Bedeutung. Das Hauptargument der Befürworterinnen eines Lohnes für Hausarbeit war immer, dass die Gesellschaft ohne die Arbeit der Frauen an Männern, Kindern und Alten zuhause zusammenbrechen würde. Auch in der familienpolitischen Debatte um Renten- und Pflegeversicherung wird so argumentiert.

Was spricht gegen das Verständnis von ›ökonomischer Arbeit‹ als gesellschaftlich notwendiger Produktion? Zum einen, dass es wie das unmodifizierte Verständnis von ›Arbeit‹ als Güterproduktion (s.o.) Akte der Selbstversorgung und Selbstverwirklichung umfasst, für die kein Anspruch auf gesellschaftlich-ökonomische Anerkennung besteht.

Zum anderen führt die Bindung des Arbeitscharakters einer Tätigkeit an das normative Urteil über ihre Notwendigkeit für die Gesellschaft dazu, dass Beschäftigte in allgemein als schädlich oder überflüssig angesehenen Bereichen nicht mehr als arbeitend gälten und keinen Anspruch auf Entlohnung ihrer Tätigkeiten mehr hätten. Es erscheint sinnvoller, diese Diskussion als Frage danach, ob wir bestimmte Arten von Arbeit in unserer Gesellschaft tolerieren wollen, zu führen.

Arbeit als Tätigkeit für andere

Der letzte Vorschlag, den wir als Kandidaten für den ökonomischen Arbeitsbegriff kritisch durchnehmen wollen, lautet, dass alles, was man für andere tut, jede Güterproduktion mit einem Nutzen für andere also, Arbeit darstellt. Den Gegensatz dazu stellte all das dar, was man nur für sich selbst tut, woraus also niemand außer man selbst einen Nutzen zieht. In der Literatur findet man dieses siebte Verständnis u. a. unter dem Titel ›Arbeitszeit als Sozialzeit‹ bei Hans Ruh (1995).

Die Kritik an diesem Arbeitsbegriff, soll er tatsächlich das, was gesellschaftlich-ökonomische Anerkennung verdient, markieren, muss denn auch lauten, dass er zu viel unter ›Arbeit‹ fasst. Zum Ersten haben nämlich auch gemeinsame Tätigkeiten, wie das Fußballspielen, der Küchendienst im Zeltlager oder der allgemeine Wehrdienst, nicht nur einen Nutzen für einen selbst, sondern auch für die anderen, die daran partizipieren. Von solcherlei gemeinsamen Tätigkeiten haben alle Teilnehmer/innen etwas, sie stehen damit jenseits von Forderungen nach Anerkennung, man sollte sie nicht als Arbeit, sondern als geteilte Praxis, Kooperation oder Dienst begreifen.

Zum Zweiten mag eine (nicht-gemeinsame) Tätigkeit zwar einen Nutzen für andere abwerfen, die anderen mögen aber eine Gegenleistung dafür (zu Recht) verweigern mit der Begründung, dass sie um diesen Nutzen nicht gebeten haben und auf ihn auch gut verzichten können. Man mag sich über die Rosen in Nachbarns Garten oder über ein von einem Bekannten überreichtes Buch freuen und doch das Ansinnen des Nachbarn oder Bekannten, dass man zumindest einen Teil der Kosten trage, zurückweisen. Bei diesen Tätigkeiten für andere handelt es sich um Surplus-Leistungen und nicht um Arbeit.

Zum Dritten und wichtigsten erhebt dieser Arbeitsbegriff aber auch Tätigkeiten im Rahmen privater Aufgabenteilung, etwa die Beziehungsarbeit einer Freundin im Gegenzug dafür, dass der andere den Haushalt macht, in den Status ökonomischer Arbeit. Es wäre aber verfehlt zu glauben, die Gesellschaft müsse privat aufgabenteilige Tätigkeiten entlohnen.

Arbeit als Tätigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Leistungsaustausches

Der achte Vorschlag zur Bestimmung des ökonomischen Arbeitsbegriffes, den wir im Folgenden vertreten wollen, macht den Arbeitscharakter einer Tätigkeit davon abhängig, ob sie in die gesellschaftliche Aufgabenteilung, den gesellschaftlichen Leistungsaustausch, eingelassen ist oder nicht (vgl. Kambartel 1993 und im Anschluss daran Krebs 2002).

Gegensätze zu ›ökonomischer Arbeit‹ in diesem Sinn bilden zum Ersten Tätigkeiten, die *nur einem selbst* etwas bringen (seien sie, wie die Selbstversorgung, zweckrationaler Art oder, wie die Selbstverwirklichung, selbstzweckhafter Art), zum Zweiten Tätigkeiten, die zwar (auch) anderen etwas bringen, aber *außerhalb jeder Aufgabenteilung* erfolgen (Surplus-Leistungen oder gemeinsame Tätigkeiten, seien letztere, wie Reihum-Dienste oder Kooperationen, zweckrationaler Art oder, wie geteilte Praxis, selbstzweckhafter Art), zum Dritten Tätigkeiten, die *nur innerhalb eines privaten Leistungsaustausches* stehen.

Dieser institutionelle Arbeitsbegriff erlaubt es, weite Teile der Haus- und Familienarbeit wie auch der ehrenamtlichen Arbeit als Arbeit im ökonomischen Sinne auszuweisen. Zur Begründung der Forderung nach ökonomischer Anerkennung von *Familienarbeit* etwa ist zu zeigen, dass Familienarbeit eine Tätigkeit für andere ist, die am gesellschaftlichen Leistungsaustausch teilnimmt. Sicher fällt nicht alles, was gemeinhin ›Haus- und Familienarbeit‹ heißt, in diese Kategorie. Zum Beispiel ist die Hausarbeit, die ein Single leistet, eine Tätigkeit nur für ihn selbst. Man muss aus dem, was gemeinhin ›Haus- und Familienarbeit‹ heißt, alle reinen Formen der Selbstversorgung und Selbstverwirklichung, der Kooperation, des Dienstes, der geteilten Praxis, der Sur-

plus-Leistung sowie der privaten Arbeit herausdividieren, um des ökonomischen Kerns der Familienarbeit habhaft zu werden.

Zu dem ökonomischen Kern der Familienarbeit gehören einerseits die Tätigkeiten, die vor allem Frauen aufgrund *gesellschaftlicher Rollenvorgaben* zuhause für andere erbringen, andererseits die Tätigkeiten, deren Wegfall *gesellschaftlichen Substitutionsbedarf* auslösen würde.

Der Wegfall familialer Kinderaufzucht und Altenpflege wäre von der Gesellschaft zu ersetzen. Unsere Rentensysteme (ob Umlage- oder Kapitaldeckungsverfahren) funktionieren z. B. nur, wenn junge Menschen nachwachsen und die Wirtschaft in Gang halten. Natürlich geht die Angewiesenheit alter Menschen auf nachwachsende Generationen weit über die Frage danach, wer ihren Unterhalt im Alter sichert, hinaus. Alte Menschen bauen in der Regel körperlich ab, sie sind zu harter Arbeit, ob bei der Polizei oder beim Militär oder in der Betreuung von Pflegebedürftigen, nicht mehr fähig. Und doch sind sie ganz besonders darauf angewiesen, dass diese Arbeit geleistet wird.

Die englische Kriminalautorin P.D. James hat in ihrem Science-Fiction Roman *The Children of Men* (1992) ein zugleich überzeugendes und beängstigendes Bild eines England gezeichnet, in dem aufgrund einer Sterilität, die die ganze Menschheit befallen hat, seit 25 Jahren keine Kinder mehr geboren wurden. Der Roman spielt in Oxford, wo die ehrwürdigen Colleges nun, von einigen Seniorenkursen abgesehen, leer stehen und zu zerfallen beginnen. Es gibt, selbst mit den jungen Leuten, die man gewaltsam aus anderen Ländern herbeigeschafft hat und die wie Arbeitssklaven gehalten werden, nicht genug Arbeitskräfte, um die Strom- und Wasserversorgung und sonstige Infrastruktur ländlicher Gemeinden

Tätigkeit	Für mich	Für uns	Für andere
Außerhalb jedes Leistungsaustausches	Selbstversorgung (Eigenarbeit , z. B. Zähneputzen) Selbstverwirklichung (z. B. Geigen als Hobby)	Kooperation (z. B. gemeinsamer Abwasch) Dienst (z. B. Küchendienst) geteilte Praxis (z. B. Fußballspielen)	Surplus-Leistung (z. B. die Rosen in Nachbars Garten)
Innerhalb eines privaten Leistungsaustausches	–	–	Private Arbeit (z. B. Ratschläge für die Freundin)
Innerhalb des gesellschaftlichen Leistungsaustausches	–	–	Ökonomische Arbeit

aufrecht zu erhalten, so dass die Alten dort wegziehen müssen oder aber in einem der medienwirksam mit religiösem Pomp inszenierten »Quietus« mehr oder weniger freiwillig ins Meer gehen. P.D. James' Gedankenexperiment macht deutlich, dass Kinder *öffentliche Güter* sind und nicht nur »teure Hobbys« oder »langlebige Konsumgüter« mit hohem »psychischen Einkommen« für die elterlichen Nutzer, wie es die Familienökonomie im Gefolge von Gary Beckers *Ökonomischem Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens* von 1982 glaubt.

Familiäre Kinderaufzucht und Altenpflege sind ökonomische Arbeit und sollten wie andere ökonomische Arbeit auch anerkannt werden, das heißt, da die Standardanerkennung für ökonomische Arbeit monetärer Art ist, entlohnt werden. Die Entlohnung muss ob des Öffentlichen-Gut-Charakters dieser Arbeit aus allgemeinen Mitteln erfolgen. Elterngeld und Pflegegeld sind erste Schritte auf dem richtigen Weg. Ein Familiendienst, der diese Arbeit auf alle Gesellschaftsmitglieder gleich verteilte und damit ihres Status als Arbeit entkleidete, stellt keine Alternative zur Entlohnung dar, weil er auf ein Lebensformdiktat hinausläufe, das mit dem Respekt vor der Autonomie und Besonderung von Personen nicht vereinbar ist.

Das Recht auf Arbeit und auf Anerkennung von Arbeit

Warum soll gerade den Tätigkeiten, die für andere im Rahmen des gesellschaftlichen Leistungsaustausches erbracht werden, gesellschaftlich-ökonomische Anerkennung zustehen? Die Begründung dafür besteht aus drei Schritten.

Der erste Schritt weist darauf hin, dass Fragen der Anerkennung erst da ins Spiel kommen, wo es weder um isolierte Individuen (Robinson Crusoes) geht noch um Individuen, die alles, was sie tun, gemeinsam tun, sondern um Individuen, die aufgabenteilig Dinge für andere (mit)tun und daher in Abhängigkeit voneinander leben. Es ist die Struktur gegenseitiger Abhängigkeit, der praktischen Angewiesenheit auf den Beitrag der anderen, die Anerkennungsprobleme aufwirft.

Der zweite Begründungsschritt formuliert einen *Anerkennungsgrundsatz*, dem zufolge ein jeder, der innerhalb einer solchen Abhängigkeitsstruktur etwas gibt, auch etwas bekommen sollte. Wer eine Leistung einbringt, sollte eine Gegenleistung erwarten können. Wer etwas für andere im Rahmen eines Leistungsaus-

tausches tut, hat einen Anspruch auf Anerkennung seiner Leistung durch eine Gegenleistung.

Der dritte Schritt betont die Komplexität des gesamtgesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisses. Während man in kleinen Gruppen, einer Wohngemeinschaft zum Beispiel, noch über Gespräche oder explizite Vereinbarungen dafür sorgen kann, dass sich Geben und Nehmen die Waage halten, ist dies bei Millionen von Menschen nicht mehr möglich. Hier sind abstraktere, ökonomische Mechanismen der Sicherung von Gegenseitigkeit, typischerweise Entlohnung, vonnöten.

Der in diese Begründung eingebaute Anerkennungsgrundsatz ist so einfach und anspruchlos, dass jeder moralische Mensch und jede Gerechtigkeitstheorie ihn unterschreiben dürfte. Interessanterweise versuchen die besten Verteidigungen eines bedingungslosen Grundeinkommens, dieses Grundeinkommen als Gegenleistung für etwas anderes hinzustellen, Ulrich Beck (1999) als Gegenleistung für Bürgerarbeit, Philippe van Parijs (1995) als Gegenleistung für den Verzicht auf die knappe Ressource Arbeitsplatz. Kontroverser als der Anerkennungsgrundsatz selbst dürfte die Frage sein, wie man diesen Grundsatz genauer interpretiert. Was ist ein gerechter Lohn? Mit Michael Walzers Sphärentheorie der Gerechtigkeit lässt sich der Anerkennungsgrundsatz gerechtigkeitstheoretisch wie folgt ausbuchstabieren. Dem Anerkennungsgrundsatz unterliegen drei Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit: (1) die Anerkennung von Verdienst, (2) die Kompensation besonderer Härten und (3) die Freiheit des Tausches. In Arbeitsgesellschaften wie der unsrigen, die soziale Zugehörigkeit an Arbeit knüpfen, tritt zu den drei Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit (4) ein fundamentalerer Grundsatz der Menschenwürde, der allen Gesellschaftsmitgliedern den Zugang zu sozialer Zugehörigkeit und damit zu anerkannter Arbeit garantiert. In Arbeitsgesellschaften kommt dem Recht auf Anerkennung von Arbeit wie auch dem dazugehörigen Recht auf Arbeit ein grund- oder menschenrechtlicher Status zu (vgl. Kambartel 1993 und Krebs 2002).

Die anerkennungstheoretische Begründung des *Rechts auf Arbeit* konkurriert allerdings mit vier anderen gängigen Begründungen. Eine erste alternative Begründung des Rechts auf Arbeit führt an, dass Arbeit dem Leben Sinn verleiht, dass ein Leben in Untätigkeit den Menschen nicht ausfüllt oder dass der Mensch sich durch Arbeit allererst seine Welt und sich selbst zu eigen macht (vgl. z. B. Pfannkuche 1994).

Gegen diese Begründung spricht, dass es genug Arbeit gibt, die nicht erfüllt – Jobs, die man bloß macht, um Geld zu verdienen (und die deswegen noch nicht gleich menschenunwürdig sind) – und genug Freizeitaktivitäten, die erfüllen – Hobbies oder das private Mit- und Füreinander in Freundschaft und Liebe.

Eine zweite Begründung des Rechtes auf Arbeit streicht heraus, dass Arbeit soziale Kontakte schafft und aus Isolation befreit. Auch hier ist offenbar, dass nicht jede Arbeit diese Qualität hat (Heimarbeit, Nachtwachen) und vieles andere als Arbeit diese Qualität hat (Selbsthilfegruppen, Sportclubs, religiöse Gemeinschaften).

Die dritte Argumentationslinie besagt, dass Arbeit dem Alltag und dem Leben im Ganzen eine zeitliche Struktur verleiht. Eines der Ergebnisse der berühmten sozialpsychologischen Studie über die Arbeitslosen in Marienthal in den 1930er Jahren war der Verlust des Zeitgefühls unter Arbeitslosen. So schrieb ein Arbeitsloser auf den Bogen, auf dem er über den Verlauf seiner Tage Rechenschaft geben sollte, für den Morgen zwischen Frühstück und Mittagessen nur: »Einstweilen wird es Mittag« (Jahoda/Lazarsfeld/Zeisel 1980, 84).

Doch ist auch bei dieser Argumentation klar, dass nicht alle Arbeit und nicht Arbeit allein das Leben zeitlich strukturiert. Einem professionellen Maler oder Wissenschaftler, der in seinen unproduktiven Phasen zuhause »herumhängt«, mag es in Sachen zeitlicher Strukturierung des Lebens schlechter ergehen als einem durch Gottesdienste und gemeinsame Aktionen verplanten Kirchenmitglied oder einem ambitionierten Antiquitätensammler oder Bergsteiger.

Die vierte Begründung weist schließlich auf die Rolle von Arbeit zur Sicherung der eigenen Existenz hin (vgl. z.B. Gürtler 2000). Diese Begründung scheidet deshalb aus, weil das bedingungslose Grundeinkommen offenbar eine Alternative zu Arbeit in dieser Hinsicht darstellt (Kritisches zu allen vier Begründungen findet sich z.B. bei Elster 1988 und Schlothfeldt 1999).

Aber auch gegen die anerkennungstheoretische Begründung des Rechts auf Arbeit erheben sich etliche Einwände. Ein erster Einwand weist darauf hin, dass es entwürdigende Arbeit gibt, die keine soziale Anerkennung vermittelt, wie die Arbeit von Müllmännern, Klofrauen oder Prostituierten (von Sklavenarbeit oder Kinderarbeit ganz zu schweigen).

In Antwort auf diesen Einwand kann man entweder zugestehen, dass derlei Berufe entwürdigend sind, und daher auf die Abschaffung dieser Berufe

drängen. Absolut unverzichtbare Leistungen wären dann als Bürgerdienste zu organisieren. Oder man bestreitet, dass hoch bezahlte, mit guten Arbeitsbedingungen und viel Urlaub ausgestattete Müllmänner, Klofrauen und Prostituierte durch ihre Arbeit entwürdigt und damit aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden (zu Anerkennungsproblemen der »Dreckarbeit« vgl. Walzer 1992, Kap. 6 und Margalit 1999).

Ein anderer Einwand ist, dass die anerkennungstheoretische Begründung des Rechts auf Arbeit *self-defeating* ist, da der Markt alle produktive Arbeit schon nachfragt und einen Preis dafür bezahlt und damit sozial anerkennt. Das Recht auf Arbeit liefe dann nur auf die Schaffung von Arbeitsplätzen für unproduktive, überflüssige Arbeit hinaus. Solche Arbeit erziele aber zu Recht keinen Preis und keine soziale Anerkennung (vgl. z. B. Elster 1988, 74).

Setzt man jedoch »Arbeit« nicht gleich mit »ökonomisch anerkannter Arbeit«, dann sieht man, dass im Bereich der gesellschaftlich notwendigen Arbeit viel Arbeit ungetan bleibt. Man denke nur an zu große Schulklassen, inhumane Pflegeheime, die mangelnde Integration von Migrantinnen und Migranten, die Verletzung von Tierrechten in der billigen Massenproduktion von Fleisch, der auch gegenüber den zukünftigen Generationen nicht verantwortbare Mangel an Umweltschutz. Und wird die Arbeit dennoch *ein bisschen* knapp, ist schließlich auch gegen eine Reduktion der normalen Arbeitszeit um einige Stunden prinzipiell nichts einzuwenden. Um das Recht auf Arbeit aus anerkennungstheoretischen Gründen umzusetzen, muss man damit nicht auf die *self-defeating strategy* der Schaffung überflüssiger Arbeit verfallen.

Noch grundsätzlicher ist der Ideologievorwurf. Er besagt, dass das anerkennungstheoretische Argument bloß auf der faktischen Anerkennungsstruktur unserer Gesellschaften, also darauf, dass unsere Gesellschaften Arbeitsgesellschaften sind, aufbaut und man fragen dürfen muss, wie begründet diese faktische Anerkennungsstruktur ist. Mit welchem Recht bindet eine Gesellschaft soziale Anerkennung an Arbeit? Wird da nicht eine partikulare, universalistisch nicht begründbare Lebensform, das Arbeitsethos, zur allgemein verbindlichen Lebensform erhoben? Warum einen materiell anspruchlosen Menschen, der lieber den ganzen Tag vor Malibu surfen geht, zur Arbeit anhalten (vgl. besonders deutlich Van Parijs 1995)?

Eine mögliche Antwort auf den Ideologievorwurf besteht in der Begründung einer *moralischen Pflicht*

zur Arbeit. Gibt es eine solche Pflicht, dann ist die Bindung von sozialer Anerkennung an Arbeit nicht mehr willkürlich, sondern universalistisch begründbar. Ob eine solche Begründung gelingt, hängt allerdings vom Vorliegen einiger empirischer Bedingungen ab. Deren wichtigste dürften sein: Unsere Gesellschaften müssten erstens entweder Mangelgesellschaften sein, die auf den vollen Arbeitsbeitrag aller Gesellschaftsmitglieder angewiesen sind, oder falls sie keine Mangel-, sondern Wohlstandsgesellschaften sind, müsste zweitens die allgemeine Arbeitsneigung gering sein, oder falls es genug Menschen mit hoher Arbeitsneigung gibt, dürfte drittens die Arbeit nicht ausgehen.

Die Beantwortung der Frage, ob die Arbeitsgesellschaft ideologisch ist und einer Nacharbeitsgesellschaft mit einem Grundeinkommen weichen sollte, beruht damit auf einer ganzen Reihe von empirischen Einschätzungen. Diese Einschätzungen sind nicht einfach zu gewinnen. Weder ist es ausgemacht, dass unsere Gesellschaften bereits Wohlstandsgesellschaften sind – notwendige Arbeit bleibt bei uns ungetan, wir tragen eine Mitverantwortung zur Bekämpfung der Not in der Dritten Welt und es ist nicht klar, ob es zur Bewältigung dieser Aufgaben ausreicht, die reichen Bürger unserer Gesellschaften stärker in die Pflicht zu nehmen, noch ist es ausgemacht, dass bei Ermöglichung der Option eines existenzsichernden Grundeinkommens genug Menschen bereit wären zu arbeiten. Und es ist schließlich auch nicht ausgemacht, dass uns die Arbeit wirklich ausgeht – der technologische Fortschritt vernichtet nicht nur Arbeitsplätze, er schafft, wie der boomende Computersektor derzeit zeigt, auch neue, außerdem lässt die demographische Entwicklung gegenwärtig mehr alte Menschen aus dem Arbeitsleben ausscheiden als junge nachwachsen.

Literatur

- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München 1967.
- Beck, Ulrich: *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*. Frankfurt a. M. 1999.
- Becker, Gary: *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*. Tübingen 1982 (engl. 1976).
- Elster, Jon: »Is There (or Should There Be) a Right to Work?« In: Amy Gutmann (Hg.): *Democracy and the Welfare State*. Princeton 1988, 53–78.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung*. Frankfurt a. M. 2003.
- Gorz, André: *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*. Berlin 1989.
- Gürtler, Sabine: »Drei philosophische Argumente für ein Recht auf Arbeit«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48/6 (2000), 867–888.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1981.
- Hawrylynsyn, Oli: »Towards a Definition of Non-Market Activities«. In: *The Review of Income and Wealth* 1 (1977), 79–96.
- Honneth, Axel: »Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56/3 (2008), 327–341.
- Hürlimann, Thomas: »Die Haare der Schönheit«. In: Ders.: *Die Tessinerin*. Frankfurt a. M. 1984, 78–93.
- Jahoda, Marie/Lazarsfeld, Paul/Zeisel, Hans: *Die Arbeitslosen von Marienthal*. Frankfurt a. M. 1980.
- James, P.D.: *The Children of Men*. London 1992.
- Kambartel, Friedrich: »Arbeit und Praxis«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/2 (1993), 239–249.
- Kocka, Jürgen/Offe, Claus (Hg.): *Geschichte und Zukunft der Arbeit*. Frankfurt a. M. 2000.
- Krebs, Angelika: *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 2002.
- Marcuse, Herbert: *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffes*. In: Ders.: *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1965, 7–48.
- Margalit, Avishai: *Politik der Würde*. Frankfurt a. M. 1999 (engl. 1996).
- Marx, Karl: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: Ders./Friedrich Engels: *Ausgewählte Werke in 6 Bänden*. Bd. 1. Berlin 1987, 35–102.
- Pfannkuche, Walter: »Gibt es ein Recht auf Arbeit?«. In: Ders.: *Wer verdient schon, was er verdient. Vier Gespräche über Gerechtigkeit*. Hamburg 1994, 66–104.
- Rifkin, Jeremy: *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*. Frankfurt a. M. 1995 (engl. 1995).
- Rössler, Beate: »Arbeit, Anerkennung, Emanzipation«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53/3 (2005), 389–413.
- Ruh, Hans: *Anders, aber besser. Eine neue Gesellschaft für die neue Zeit*. Frauenfeld 1995.
- Schlothfeldt, Stephan: *Erwerbsarbeitslosigkeit als sozial-ethisches Problem*. Freiburg i. Br. 1999.
- van Parijs, Philippe: *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford 1995.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit*. Frankfurt a. M. 1992 (engl. 1983).

Angelika Krebs

11. Armut und Hunger

Gemäß Angaben der Welternährungsorganisation FAO sterben gegenwärtig täglich etwa 25.000 Menschen an den Folgen chronischer Armut. Dass es sich dabei um ein gravierendes Übel handelt, bestreitet wohl niemand. Umstritten ist jedoch, wer für seine Beseitigung in welcher Form zuständig ist. Sind die wohlhabenderen Bewohner der Industrieländer moralisch verpflichtet, etwas gegen die desolaten Zustände zu tun, etwa indem sie spenden oder sich in entsprechenden Hilfswerken engagieren? Nach hierzulande gängiger Moralvorstellung scheint dies nicht der Fall zu sein: Die meisten geben zwar bereitwillig zu, dass es ihnen im Vergleich zu den Bewohnern der südlichen Hemisphäre materiell hervorragend geht, sehen sich aber nicht moralisch verpflichtet, etwas für jene zu tun, die in bitterer Armut leben. Entsprechend empfinden sie es als besonders löblich (und eben nicht bloß als Erfüllung einer Pflicht), wenn sie sich Hilfswerken gegenüber spenden zeigen. Diese Einstellung hat Hugh LaFollette als »charity view« (LaFollette 2003, 18 f.) bezeichnet.

Ob sie korrekt ist oder ob die meisten Personen sich hinsichtlich ihrer Pflichten gegenüber den Armutsbetroffenen irren, ist Gegenstand einer Debatte, die in den letzten Jahren innerhalb der Philosophie und der politischen Theorie zu einer Flut an Publikationen geführt hat (z. B. Unger 1996; Pogge 2002; Chatterjee 2004; Bleisch/Schaber 2007; Singer 2009). Obwohl die Frage nach der prinzipiellen Existenz von Hilfsgeboten alt ist, ist die philosophische Auseinandersetzung mit dem spezifischen Phänomen der Weltarmut und der Frage der Pflichten in deren Zusammenhang vergleichsweise jung. Viele sehen ihren Anfang in Peter Singers Aufsatz »Famine, Affluence and Morality«, der 1972 erschienen ist (dt. Singer 2007).

Singer legt in diesem Text eine Begründung weitreichender Hilfspflichten gegenüber notleidenden Menschen in aller Welt vor. Ihm gemäß schulden wir einem Not leidenden Kind in der Ferne ebenso zwingend Hilfe, wie einem Kind, das vor unseren Augen zu ertrinken droht. Seine These begründet er mit dem Verweis auf das Prinzip, demzufolge wir Leiden zu verhindern haben, solange uns dies möglich ist, ohne dabei etwas von moralischer Bedeutung opfern zu müssen. Singer glaubt, dass dieses Prinzip für Vertreter aller Moraltheorien (also keineswegs nur für Konsequentialisten) akzeptabel ist, gibt aber zu, dass das Prinzip mehrere Aspekte unberücksichtigt lässt, hin-

sichtlich derer zunächst strittig ist, ob sie tatsächlich moralisch irrelevant sind. So berücksichtigt es etwa die Nähe respektive die Distanz zwischen Opfer und Retter nicht und unterscheidet nicht zwischen Fällen, in denen eine einzige Person zugegen ist, die helfen könnte, und Fällen, in denen Millionen von anderen ebenso gut eingreifen könnten. Singer hält beide Aspekte für moralisch bedeutungslos: Wer »irgendein Prinzip der Unparteilichkeit, Universalisierung, Gleichheit oder dergleichen« (Singer 2007, 40) akzeptiere, könne erstens eine Benachteiligung anderer Menschen aufgrund ihrer physischen Entfernung nicht rechtfertigen. Zweitens sei es aus psychologischen Gründen zwar verständlich, wenn Personen wenig motiviert sind zu helfen, während andere tatenlos zusehen, dies könne jedoch unmöglich die Tatenlosigkeit rechtfertigen. Singers Ansicht nach haben deshalb jene, die dazu in der Lage sind, umfangreiche Hilfspflichten gegenüber den von Armut Betroffenen.

Die Kritik an der Hilfspflichtidee

Singers Argumentation respektive seine Schlussfolgerungen sind in der Folge breit rezipiert, aber auch kritisiert worden. Ein Einwand bezieht sich dabei auf die Effektivität von Hilfe selbst: Demnach haben Misswirtschaft in der Entwicklungshilfe und falsch gewählte Strategien gut gemeinter Hilfsaktionen die Entwicklung bestimmter Regionen dieser Welt nicht vorangetrieben, sondern diese sogar gebremst (Kuper 2005a, 160 f.; Easterly 2006). Aus moralischer Sicht wäre allerdings der Nachweis, dass Entwicklungshilfe bis dato keine oder nur negative Resultate gezeitigt habe, kein Argument gegen die prinzipielle Behauptung von Hilfspflichten – vielmehr wären wir dann aufgefordert, nach erfolgsversprechenderen Formen von Hilfe zu suchen.

Ein weitaus gewichtigerer Einwand gegen Singers Forderungen richtet sich gegen die Begründung, die er für sein Prinzip gibt – respektive gegen deren Fehlen: Singer liefert demnach kein positives Argument dafür, warum wir verpflichtet sein sollten, Unbekannten, deren Notlage wir nicht verschuldet haben, zu helfen. Zwar ist es ohne Zweifel bedauerlich, wenn andere Menschen leiden. Dies bedeutet jedoch für Nicht-Konsequentialisten nicht *eo ipso*, dass ihnen im Sinne eines moralischen Gebots geholfen werden muss. So bezweifeln etwa Libertäre, dass sich Hilfspflichten überhaupt rechtfertigen lassen. Ihnen zufolge gibt es nämlich keine generellen Hilfspflichten, die wir einander unabhängig von speziellen Bezie-

hungen und Übereinkünften schulden. Gefordert ist lediglich, dass wir einander nicht schädigen, jedoch nicht, dass wir anderen allein deshalb helfen, weil sie Opfer eines Unglücks geworden sind oder durch Dritte Schaden erlitten haben. Jede erzwungene Form der Besteuerung, die eine Umverteilung zugunsten der ärmeren Bevölkerung zum Ziel hat, wäre demnach ungerechtfertigt, ganz unabhängig davon, ob sie national oder global vorgenommen würde (vgl. Nozick 1974; Narveson 2000, 312; Narveson 2003, 427 f.). Unter den zahlreichen Argumenten, die gegen diese These vorgebracht worden sind, dürfte der wichtigste Vorwurf sein, dass der libertäre Freiheitsbegriff defizitär sei: Das Recht auf Leben büße seine normative Kraft ein, wenn nicht zugleich ein Recht auf die Erfüllung minimaler Grundbedürfnisse, unter denen Leben und die Inanspruchnahme der Freiheitsrechte überhaupt erst möglich sind, anerkannt werde (Shue 1996; Griffin 2000). Selbst wenn es jedoch gelingt, die libertären Einwände gegen generelle Hilfspflichten zu entkräften, ist damit noch keine positive Begründung solcher Gebote vorgelegt. Für eine solche Begründung sind neben der genannten konsequentialistischen Argumentation verschiedene Vorschläge gemacht worden: Je nach Theorie haben wir entsprechende Hilfspflichten aufgrund unserer Pflicht, allen Personen ein Leben in Würde zu ermöglichen (Schaber 2003; Margalit 1997); oder wir schulden allen Menschen die Erfüllung bestimmter grundlegender Menschenrechte oder Grundbedürfnisse (Kuper 2005b; Shue 1996) oder die Ermöglichung menschlicher Fähigkeiten (Sen/Nussbaum 1993).

Das Problem der Unvollkommenheit von Hilfspflichten

Allerdings sind auf Hilfspflichten basierende Ansätze mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass es sich bei diesen Pflichten um unvollkommene handelt (Igneski 2006; Mieth 2008; Bleisch 2010, Kap. 5). Anders als in Singers Teichbeispiel (s. oben), bei dem klar zu sein scheint, wer wem gegenüber wann wozu verpflichtet ist, liegen im Fall der Weltarmut unvollkommene Pflichten vor: Es gibt Millionen von Menschen, die heute wie morgen der Hilfe bedürfen, die von vielen Menschen und in verschiedener Form geleistet werden kann. Einige Autoren haben deshalb betont, dass der moralisch relevante Unterschied zwischen dem Teichbeispiel und der Weltarmut jener sei, dass es in der ersten Situation um einen Un-

fall und um das Leisten von Nothilfe gehe, in der zweiten jedoch um mangelnde soziale Gerechtigkeit (Feinberg 1992; Kamm 2004). Notwendig sind in Fällen der letzteren Art nicht individuelle Nothilfmaßnahmen, sondern koordinierte, langfristige Unterstützungsmaßnahmen, zu denen die einzelne hilfsbereite Person einen Beitrag leisten, jedoch im Alleingang keine maßgebliche Veränderung herbeiführen kann (Gosepath 2007; Schlothfeldt 2008). Deshalb argumentiert etwa Andrew Kuper, Singers individualethischer Ansatz sei durch einen institutionenethischen Ansatz zu ersetzen, der eine Stärkung der lokalen Institutionen und Reformen der globalen institutionellen Rahmenbedingungen zum Ziel habe (Kuper 2005a). So sollen etwa Unternehmen, die für Rohstoffe keine fairen Preise bezahlen oder Arbeitskräfte ausbeuten, entsprechend zur Rechenschaft gezogen werden können. Individuelle Hilfsaktionen sind Kuper zufolge hingegen schlicht das falsche Mittel zur Behandlung des Problems und symptomatisch für den »apolitischen Zugang« (ebd., 162), der am Kontext der Armutsproblematik vorbei argumentiere (vgl. bereits Sen 1981). Singer entgegnet diesem Vorwurf, dass gerade er als Konsequentialist stets für das Erfolg versprechende Mittel zum Zweck plädiere. Sollte sich zeigen, dass beispielsweise individuelle Spenden nicht dazu gehören, seien andere Maßnahmen zu ergreifen (Singer 2005). Kuper scheint mit seinem institutionenethischen Ansatz allerdings nicht allein eine Aussage hinsichtlich der richtigen Mittel, sondern ebenso hinsichtlich der Fundierung der Pflichten zu machen. Demnach geht es bei der Armut nicht um ein Problem der Moral und um individuelle Hilfspflichten, sondern um ein Problem der Institutionenethik oder der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit statt Hilfe

Während die Frage, ob die Wohlhabenden den Menschen in großer Not helfen müssen, die Debatte um Weltarmut und Ethik anfänglich dominierte, wurde seit ca. 1995 das Weltarmutsproblem in der Tat immer stärker als eine Frage der Gerechtigkeit aufgefasst und diskutiert (Pogge 2001; Follesdal/Pogge 2005; Kuper 2005b). Die Frage ist allerdings, was die Weltarmut von einem theoretischen Standpunkt aus betrachtet zu einem Problem der Gerechtigkeit macht. Die große Ungleichheit? Oder der Umstand, dass so viele Menschen hungern? Anders gefragt: Geht es um *relative* oder um *absolute* Armut, die als

ungerecht bezeichnet wird? Die *absolute Armutsgrenze* ist bestimmt als Einkommensniveau, unter dem sich die Betroffenen die überlebenswichtigen Grundgüter nicht leisten können. Gegenwärtig setzt die Weltbank diese Armutsgrenze bei 1,25 kaufkraftbereinigtem US-Dollar pro Kopf und Tag fest. Der Begriff der *relativen Armut* meint dagegen ein Ausmaß an Bedürftigkeit im Vergleich zu den Personen des jeweiligen sozialen Umfelds eines Menschen. Die relative Armutsgrenze ist deshalb abhängig von statistischen Maßzahlen für eine Gesellschaft. So definiert etwa die Weltgesundheitsorganisation (WHO) die Armutsgrenze anhand des Verhältnisses des individuellen Einkommens zum mittleren Einkommen im Heimatland einer Person. Demnach gilt als arm, wer monatlich weniger als die Hälfte des aus der Einkommensverteilung seines Landes berechneten Medians zur Verfügung hat. In Deutschland lebten gemäß einer Studie der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) im Jahr 2005 nahezu 11 Prozent der Gesamtbevölkerung unter der Armutsgrenze. Als wichtigen Faktor für diese vergleichsweise hohe Zahl hat die OECD die steigende Arbeitslosigkeit geltend gemacht.

Wenn die absolute Armutsgrenze den Debatten über die Weltarmut als Gerechtigkeitsproblem zugrundegelegt wird, dann gilt der Weltzustand solange als ungerecht, als nicht alle Menschen über ein bestimmtes Minimum verfügen. Philosophen haben dieses Minimum in Grundbedürfnissen, menschlichen Fähigkeiten, sozioökonomischen Menschenrechten oder Wohlfahrtsrechten ausgedrückt. Die These der Ungerechtigkeit meint in diesem Zusammenhang, dass alle Menschen ein moralisches Recht auf dieses Minimum haben und die Wohlhabenden somit die Pflicht, die Rechte der Notleidenden zu erfüllen und der Armut entgegenzuwirken (Shue 1996). Nun bleibt allerdings die Rede von moralischen Rechten unbestimmt, solange nicht geklärt ist, wem im Kampf gegen die Weltarmut welche Verantwortung zukommt. Denn bei den erwähnten Wohlfahrtsrechten handelt es sich um positive Rechte und nicht um negative Freiheitsrechte. Die Rede von moralischen Rechten verfügt zwar über jene rhetorische Kraft, die gern genutzt wird, um die Dringlichkeit eines Anliegens herauszustreichen. Aber solange nicht angegeben werden kann, welche Pflichten den Rechten korrelieren und wer in der Folge die verantwortlichen Akteure sind, handelt es sich der Ansicht vieler zufolge lediglich um sogenannte »manifesto rights«. Deshalb liege es nahe, die angeführten

Rechte als bloße moralische Wunschvorstellungen aufzufassen (Griffin 2001). Die Rede von Rechten sei dann – bis auf den erwähnten rhetorischen Wert – nutzlos und führe letztlich zu einer Inflation des Rechtsbegriffs als solchem. Aufgrund dieser Schwierigkeit haben zahlreiche Autoren dafür plädiert, in der Debatte um Weltarmut und Ethik anstatt von Rechten weiterhin von Pflichten auszugehen (O'Neill 1986; O'Neill 1996; Schlothfeldt 2008). Andere haben versucht, das Recht auf Subsistenzsicherung als ein über »manifesto rights« hinausgehendes Anspruchsrecht (»claim right«) zu interpretieren (Hinsch/Stepanians 2005). Dies setzt allerdings die Schaffung von Institutionen voraus, die die korrespondierenden positiven Pflichten spezifizieren und einzelnen Akteuren zuweisen. Genau dies ist im Rahmen von Theorien sozialer Gerechtigkeit bereits geschehen: Sie definieren, was das Gemeinwesen in einem Sozialstaat für alle unter ihm Lebenden bereitstellen sollte.

Doch nicht alle teilen die Ansicht, es reiche aus, weltweit für die Erfüllung eines sozialen Minimums für alle zu sorgen, das ihr Überleben sichert oder ihre Grundbedürfnisse stillt. Vielmehr sei nicht einzusehen, weshalb in den reichen Ländern mit so anspruchsvollen Standards sozialer Gerechtigkeit operiert werde, während in globaler Hinsicht lediglich ein Minimum als Ziel angestrebt werde. Vertreter dieser Position machen also über das absolute Kriterium hinaus ein relationales Armutskriterium geltend. Die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, wie sie innerhalb der meisten Sozialstaaten gelten, seien demnach auf den globalen Raum auszudehnen oder es seien andere globale relationale Kriterien anzuwenden (s. Kap. III.11, VI.9).

Globale Gerechtigkeit im Anschluss an Rawls

Die Diskussion um globale relationale Gerechtigkeitsprinzipien ist vor allem eine kritische Auseinandersetzung mit dem Spätwerk von John Rawls: In seinem *Recht der Völker* (1999, dt. 2002) argumentiert er gegen eine globale Anwendung relationaler Gerechtigkeitsprinzipien wie etwa seinem Differenzprinzip mit der Begründung, die Bedingungen für Umverteilung, wie sie innerhalb von Staaten vorliegen, seien global nicht gegeben. Zu diesen Bedingungen gehört Rawls zufolge, dass die Bürger eines Staates in einem kooperativen Unternehmen engagiert sind, das im Sinne eines hypothetischen Ver-

trags der Steigerung des Wohls aller Beteiligten dient. Deshalb hat, wer an diesem Unternehmen beteiligt ist, auch ein Anrecht auf die gerechte Verteilung der Früchte dieser Kooperation. Solange Personen jedoch nicht in gegenseitig förderliche soziale Kooperationen eintreten, bestehen ihm zufolge auch keine berechtigten Ansprüche des einen auf die erwirtschafteten Gewinne des anderen (Rawls 2002, Kap. 16). Gegen diese Position wurde argumentiert, dass sich längst ein globaler Wirtschaftsraum etabliert habe, der von komplexen Kooperationsverhältnissen geprägt sei, weshalb Rawls sich hinsichtlich der restriktiven Anwendbarkeit seiner Gerechtigkeitsprinzipien getäuscht habe (Pogge 1989; Beitz 1999; Buchanan 2000).

Ob die globalen Interaktionen allerdings ausreichen, um eine globale Anwendung lokal geltender Gerechtigkeitsprinzipien zu rechtfertigen, ist strittig. Einige Autoren haben argumentiert, ökonomische Interdependenz allein rechtfertige die Anwendung innerstaatlicher distributiver Gerechtigkeitsgrundsätze nicht (Barry 1991, 194f.; Nagel 2005). Einige haben diese Position damit begründet, dass soziale Gerechtigkeit und entsprechende Umverteilung in direkter Verbindung zur Legitimität von Staatsgewalt stünden (Dworkin 1986, Kap. 5 und 6; Risse 2005; Nagel 2005). Thomas Nagel bezeichnet Gerechtigkeit in diesem Sinne als »politischen Wert«, der allein von einer entsprechenden Rechtsstruktur und einem Gewaltmonopol abhängt (Nagel 2005, 121). Andere haben die Beschränkung relationaler Gerechtigkeitsstandards auf nationalstaatliches Terrain mit Verweis auf die normative Bedeutung lokaler Gemeinschaften verteidigt. Solche Gemeinschaften seien unter anderem für ihre Mitglieder deshalb bedeutsam, weil sie in ihnen einen Sonderstatus genießen, der das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Identität von deren Mitgliedern stärke (Tamir 1993; Walzer 1992; Miller 1993; Miller 2005). Vertreter solcher nationalistischer Positionen müssen aber keineswegs behaupten, dass auf globaler Ebene gar keine Gerechtigkeitsstandards gelten sollen. Gerechtigkeit kann vielmehr, wie sich etwa Michael Walzer ausdrückt, in »Sphären« wirken, denen je unterschiedliche Prinzipien entsprechen (Walzer 1992). Auch Rawls hat die Erfüllung von Hilfspflichten gegenüber besonders belasteten Gesellschaften gefordert, die zwar das internationale Recht anerkennen, jedoch nicht über adäquates Knowhow und ausreichend Ressourcen verfügen, um die interne Armut langfristig und erfolgreich bekämpfen zu können (Rawls 2002; ebenso Nagel 2005).

Gerechtigkeit als Unterlassung von Ausbeutung

Die These, Weltarmut sei eine Frage der Ungerechtigkeit, wurde nicht nur als These hinsichtlich distributiver Aspekte verstanden, sondern auch als *Schädigungsthese*: Demnach handelt es sich bei der Weltarmut um ein Unrecht, das wir Reicheren den Ärmeren antun, weshalb uns in diesem Zusammenhang nicht Hilfspflichten, sondern Wiedergutmachungspflichten zukommen. In jüngster Zeit ist diese These vor allem als institutionelle These vertreten worden, beispielsweise von Thomas Pogge (Pogge 2002; Pogge 2004; aber auch bereits O'Neill 1986, Kap. 6). Ihm zufolge ist es die von den wohlhabenden Ländern unterstützte globale Ordnung, die die Bewohner der ärmeren Länder schädigt und ihnen von den Reicheren aufgezwungen wird. Als Beispiele für Elemente einer solchen ungerechten Ordnung werden z.B. die Welthandelsorganisation (WTO), der Internationale Währungsfonds (IMF) oder verschiedene Elemente des internationalen Rechts genannt, die gemäß Pogge dazu führen, dass die Entwicklungsländer aus der extremen Armut nicht herausfinden. Die institutionelle These wirft dabei die Frage nach der gerechten Ausgestaltung und Organisation der entsprechenden Institutionen auf respektive nach der aus Gerechtigkeitsgründen geforderten Revision, denen diese unterzogen werden müssten.

In den vergangenen zehn Jahren wurde denn auch intensiv darüber debattiert, nach welchen Prinzipien eine Revision zu erfolgen habe und wodurch sich eine gerechte Ordnung auszeichnen würde (Barry/Pogge 2005; Follesdal/Pogge 2005; Kuper 2005b; Stiglitz/Charlton 2005).

Die Schädigungsthese (s.o.) ist aus verschiedenen Gründen attraktiv: Einerseits scheint sie realitätsnah und praxisorientiert, weil sie mit dem Aufzeigen von Unrecht nicht nur entsprechende Pflichten postuliert, sondern auch gleich die Ursachen der Armut im Blick hat und konkreten Handlungsbedarf ortet. Andererseits akzeptieren selbst Libertäre die Geltung von Nichtschädigungsgeboten. Kann also gezeigt werden, dass die Weltarmut von den Bewohnern der reicheren Länder mitverursacht wird, steht außer Frage, dass sie diese Schädigung unterlassen respektive kompensieren müssen. Allerdings ist die Schädigungsthese mit Blick auf beide Punkte auch kritisiert worden: Erstens wurde deren empirische Basis respektive die Behauptung, die Weltarmut lasse sich durch das Fehlverhalten der reicheren Staaten hin-

reichend erklären, in Frage gestellt (Risse 2005; Collier 2007; Schaber 2007). Zweitens wurde mit Verweis auf Joel Feinberg (1988) die normative Basis des Arguments angegriffen: Nicht jede Schädigung kommt demnach einem moralischen Unrecht gleich, weshalb die Schädigungsthese an sich noch keinerlei Pflichten begründet. In Wettbewerbssituationen schädigen sich Konkurrenten zwar naturgemäß, sie tun einander jedoch keineswegs stets Unrecht. Es ist in diesem Sinne strittig, ob die globale Ordnung die Entwicklungsländer in einem moralisch verwerflichen Sinn schädigt (Bleisch 2010). Darüber hinaus ist mit Blick aufs Individuum offen, ob seine Verstrickung in allfälliges Unrecht als moralisch relevante Beitragshandlung zu verstehen ist. So meint etwa Pogge, die Bewohner der Industrieländer hätten die negative Pflicht, die ungerechte Ordnung weder aufrechtzuerhalten noch zu ihr beizutragen noch von ihr zu profitieren (Pogge 2002, 197; Pogge 2004, 273).

Ein moralisch relevanter Beitrag zur Weltordnung respektive zu deren schädigenden Auswirkungen ist dem Individuum jedoch aufgrund der komplexen globalen Kausalketten schwerlich nachzuweisen (Miller 2007; Schaber 2007; Bleisch 2010, Kap. 4). Dennoch scheint die von Pogge angeregte Sichtweise auf die Problematik der Weltarmut, der zufolge die Bewohner der Wohlstandsländer aufhören sollten, sich als bloße Zuschauer des Elends zu sehen, sondern als Mitverursacher und Profiteure eines schädigenden Systems, richtig zu sein: Dass die jetzige Weltwirtschaftsordnung sowie das Konsumverhalten und der Lebensstil der Bewohner der Industrieländer zumindest mit der Schwierigkeit, extreme Armut zu beseitigen, in Verbindung steht, ist nicht abzustreiten. Ähnliche Vorstellungen finden sich auch bei Iris Marion Young (2006): Da sich ihr zufolge die globalen Regeln auf die Armutsbetroffenen schädlich auswirkten, haben alle Mitglieder der »globalen Gemeinschaft« die politische Pflicht, diese Regeln zu ändern und die Opfer strukturellen Unrechts zu kompensieren. Diese Pflichten ergeben sich bei Young nicht aus identifizierbaren schädigenden Einzelhandlungen, sondern aufgrund der Position innerhalb struktureller Prozesse, die andere schädigen.

Literatur

- Barry, Brian: »Humanity and Justice in Global Perspective« [1982]. In: Thomas Pogge/Darrell Moellendorf (Hg.): *Global Justice: Seminal Essays*. St. Paul 1991, 179–209.
- Barry, Christian/Pogge, Thomas (Hg.): *Global Institutions and Responsibilities: Achieving Global Justice*. Oxford 2005.
- Beitz, Charles R.: *Political Theory and International Relations* [1979]. Princeton/New Jersey ²1999.
- Bleisch, Barbara: *Pflichten auf Distanz. Weltarmut und individuelle Verantwortung*. Berlin/New York 2010.
- /Schaber, Peter (Hg.): *Weltarmut und Ethik*. Paderborn 2007.
- Buchanan, Allan: »Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World«. In: *Ethics* 110/3 (2000), 697–721.
- Chatterjee, Deen K. (Hg.): *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*. Cambridge 2004.
- Collier, Paul: *The bottom billion. Why the Poorest Countries are Failing and What can be Done About it*. Oxford 2007.
- Durth, Rainer/Körner, Heiko/Michaelowa, Katharina (Hg.): *Neue Entwicklungsökonomik*. Stuttgart 2002.
- Dworkin, Ronald: *Law's Empire*. Cambridge, Mass. 1986.
- Easterly, William: *The White Man's Burden. Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*. New York 2006.
- Feinberg, Joel: *Harmless Wrongdoing. The Moral Limits of the Criminal Law*, Bd. 4. New York 1988.
- : »The Moral and the Legal Responsibility of the Bad Samaritan«. In: Ders. (Hg.): *Freedom and Fulfillment*. Princeton 1992, 175–196.
- Follesdal, Andreas/Pogge, Thomas (Hg.): *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Dordrecht 2005.
- Gosepath, Stefan: »Notlagen und institutionell basierte Hilfspflichten«. In: Bleisch/Schaber 2007, 213–246.
- Griffin, James: »Welfare Rights«. In: *The Journal of Ethics* 4/1–2 (2000), 27–43.
- : »First Steps in an Account of Human Rights«. In: *European Journal of Philosophy* 9/3 (2001), 306–327.
- Hinsch, Wilfried/Stepanians, Markus: »Severe Poverty as a Human Rights Violation – Weak and Strong«. In: Follesdal/Pogge 2005, 295–315.
- Igneski, Violetta: »Perfect and Imperfect Duties to Aid«. In: *Social Theory and Practice* 32/3 (2006), 439–466.
- Kamm, Frances M.: »The New Problem of Distance in Morality«. In: Chatterjee 2004, 59–74.
- Kuper, Andrew: »Global Poverty Relief. More Than Charity«. In: Ders. 2005a, 155–172.
- (Hg.): *Global Responsibilities. Who must Deliver on Human Rights?* New York/London 2005b.
- LaFollette, Hugh: »World Hunger«. In: Raymond Frey/Cristopher H. Wellmann (Hg.): *Blackwell Companion to Applied Ethics*. Oxford 2003, 238–253.
- Margalit, Avishai: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Frankfurt a.M. 1997.
- Mieth, Corinna: »World Poverty as a Problem of Justice? A Critical Comparison of Three Approaches«. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 11/1 (2008), 15–36.
- Miller, David: »In Defence of Nationality«. In: *Journal of Applied Philosophy* 10/1 (1993), 3–16.
- : *On Nationality*. Oxford 1995.
- : »Wer ist für globale Armut verantwortlich?«. In: Bleisch/Schaber 2007, 153–170.
- Nagel, Thomas: »The Problem of Global Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 33/3 (2005), 113–147.

- Narveson, Jan: »Libertarianism«. In: Hugh LaFollette (Hg.): *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford 2000, 306–324.
- : »We Don't Owe Them a Thing! A Tough-minded but Soft-hearted View of Aid to the Faraway Needy«. In: *The Monist* 86/3 (2003), 419–433.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*. New York 1974.
- O'Neill, Onora: *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Development, and Justice*. London 1986.
- : »Ending World Hunger«. In: William Aiken/Hugh LaFollette (Hg.): *World Hunger and Morality*. Upper Saddle River/New Jersey 1996, 85–112.
- Pogge, Thomas: *Realizing Rawls*. Ithaca N.Y. 1989.
- (Hg.): *Global Justice*. Oxford 2001.
- : *World Poverty and Human Rights*. Cambridge 2002.
- : »Assisting the Global Poor«. In: Chatterjee 2004, 260–288.
- Rawls, John: *Das Recht der Völker*. Berlin/New York 2002 (engl. 1999).
- Risse, Mathias: »How Does the Global Order Harm the Poor?«. In: *Philosophy and Public Affairs* 33/4 (2005), 350–376.
- Schaber, Peter: »Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden«. In: Ralf Stoecker (Hg.): *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*. Wien 2003, 119–131.
- : »Globale Hilfspflichten«. In: Bleisch/Schaber 2007, 139–151.
- Schlothfeldt, Stephan: *Individuelle oder gemeinsame Verpflichtung? Das Problem der Zuständigkeit bei der Behebung gravierender Übel*. Paderborn 2008.
- Sen, Amartya : *Poverty and Famines*. Oxford 1981.
- /Nussbaum, Martha (Hg.): *The Quality of Life*. Oxford: 1993.
- Shue, Henry: *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* [1980]. Princeton/New Jersey ²1996.
- Singer, Peter: »Poverty, Facts, and Political Philosophies. A Debate with Andrew Kuper«. In: Kuper 2005b, 173–181.
- : »Hunger, Wohlstand und Moral«. In: Bleisch/Schaber 2007, 37–51 (engl. 1972).
- : *The Life you Can Save. Acting now to End World Poverty*. New York 2009.
- Stiglitz, Joseph E./Charlton, Andrew: *Fair Trade For All. How Trade Can Promote Development*. Oxford 2005.
- Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton 1993.
- Unger, Peter: *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*. New York 1996.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1992 (engl. 1983).
- Young, Iris Marion: »Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model«. In: *Social Philosophy & Policy Foundation* 23 (2006), 102–130.

Barbara Bleisch

VII. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Moralische Rechte und Freiheiten

1. Menschenrechte und Grundrechte

Menschenrechte sind Rechte, die Menschen aufgrund ihres Menschseins schon immer haben. Die bloße Eigenschaft, ein Mensch zu sein, ist für ihren Besitz hinreichend. Alle Menschen besitzen aufgrund ihrer gleichen Natur dieselben Rechte. Die Menschenrechte sind universal und egalitär. Wegen ihrer Fundierung in der menschlichen Natur können sie einem Menschen selbst dann nicht genommen werden, wenn er ihrem Verlust zustimmt. Sie sind unveräußerlich.

Das Menschenrechtsverständnis des 18. Jahrhunderts

Dieses Verständnis der ›natürlichen Rechte des Menschen‹ als universale, egalitäre, unveräußerliche Rechte ist unter den Aufklärern spätestens seit Mitte des 18. Jahrhunderts ein Gemeinplatz. Auf diese Selbstverständlichkeit beruft sich Thomas Jefferson, als er im Juli 1776 in der »Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung« schreibt: »Wir halten diese Wahrheiten für ausgemacht, daß alle Menschen gleich erschaffen worden, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveränderlichen Rechten begabt worden, worunter sind Leben, Freyheit und das Bestreben nach Glückseligkeit.« Jeffersons Formulierung ist inspiriert durch die am 12. Juni 1776 in Virginia offiziell verabschiedete *Erklärung der Rechte*. Sie soll vor der 17 Tage später erfolgenden Gründung des Staates Virginia diejenigen Rechte öffentlich bekannt geben, die Menschen »von Natur aus« haben, die sie beim Eintritt in eine staatliche Gemeinschaft notwendig beibehalten und die keine staatliche Gewalt ihnen nehmen kann.

Die natürlichen Rechte des Menschen sind, wie einer ihrer schärfsten Kritiker wenig später hervorhebt, wesentlich »ante-juridisch« und potenziell »anti-juridisch« (Bentham 1838–43, Bd. 2, 524). Sie sind ante-juridisch, weil ihre normative Geltung weder auf datierbaren Akten rechtlicher Setzung noch auf sozialer Anerkennung oder Konventionen beruht und in die-

sem Sinne allen gesetzten (»positiven«) Regeln und Rechtsordnungen vorausgeht; und natürliche Rechte sind potenziell anti-juridisch, weil sie den moralischen Legitimitätsmaßstab allen positiven Rechts bilden. Sie geben ihren Trägern gegebenenfalls gute, wenn auch anfechtbare Gründe, den Forderungen illegitimem positiven Rechts die Gefolgschaft zu verweigern.

Diese Konzeption der Menschenrechte als natürlicher und unveräußerlicher, staatlich anzuerkennender Rechte bildet im 18. Jahrhundert den Grundgedanken aller Menschenrechtserklärungen in Nordamerika und Europa. Mit ähnlichen Worten und gleicher Intention heißt es 13 Jahre später in Art. 1 der französischen »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« von 1789: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es« – auch als Bürger. In diesem Sinne sind die natürlichen Rechte des Menschen *auch* natürliche Rechte eines Mitglieds einer staatlichen Gemeinschaft, d. h. Bürgerrechte.

Die Mehrzahl der Menschenrechtsaktivisten des 18. Jahrhunderts bekennt sich zu einem rationalistischen Naturrechtsverständnis. Die Charakterisierung dieser Rechte als ›natürlich‹ besagt nicht, dass sie Teil der Natur, sondern dass sie keine Artefakte sind. ›Natürlich‹ steht hier im Gegensatz zu ›künstlich‹, durch einen Akt der Setzung geschaffen. Natürliche Rechte sind weder von einem menschlichen noch von einem göttlichen Gesetzgeber verliehen. Selbst wenn es einen Gott gäbe, der die Achtung der Menschenrechte wollen und befehlen würde, bliebe diese göttlich-biografische Tatsache für sich genommen moralisch folgenlos. Denn erstens akzeptieren die rationalen Naturrechtler das logische Prinzip, dass aus einem bloßen Sein kein Sollen ableitbar ist. Aus der bloßen Tatsache, dass Gott (oder irgendwer sonst) etwas will und seinem Wunsch vielleicht sogar mit Sanktionsdrohungen Nachdruck verleiht, folgt in normativer Hinsicht nichts. Und zweitens diskutiert schon Platon (im *Euthyphron*) der Sache nach die Frage: Beruhen unsere Pflichten auf vernünftiger, rationaler Einsicht in das moralisch Richtige oder auf dem Willen und der Macht eines Befehlshabers? Wie wir sehen werden, wird im 19. Jahrhundert die zweite, voluntaristische Alternative unter den Rechtswissenschaftlern zur herrschenden Meinung. Aber die Revolutionäre des 18. Jahrhun-

derts folgen mehrheitlich dem platonischen Sokrates in dessen Argument für die erste, rationalistische Antwort. Für sie ist der rationale Grund der natürlichen Rechte des Menschen ein Prinzip der Gerechtigkeit und Fairness, das rationale Wesen als vernünftig und *daher* verbindlich anerkennen. Unsere moralischen Pflichten und Rechte sind Erfordernisse der praktischen Vernunft und wären selbst dann rational zwingend, wenn es keinen Gott gäbe. Die Menschenrechte sind für die rationalen Naturrechtler auch deshalb »natürlich«, weil die Antwort auf die Frage, warum wir Rechte *dieses* Inhalts haben, auf unsere menschliche Natur verweist. Hätten wir eine andere Natur, oder würde sie (z. B. durch genetische Modifikationen) substanziell verändert, dann würden andere Gerechtigkeitsprinzipien für uns gelten und wir hätten andere Rechte. Wir haben moralische Ansprüche auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – die Grundwerte der Französischen Revolution –, weil wir frei geboren werden, die gleiche körperlich-geistige Konstitution besitzen und nur in Gemeinschaft zu einem menschenwürdigen Leben fähig sind. Freiheit, Gleichheit und Solidarität bilden gewissermaßen die Grundwerte eines artgerechten Lebens für Mitglieder der Gattung *homo sapiens*, und es ist eine Frage der Fairness und Gerechtigkeit, jedem Exemplar dieser Gattung ein artgerechtes, also menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. Worin in einer konkreten Situation ein menschenwürdiges Leben in Gemeinschaft besteht, hängt jedoch auch von äußeren Umständen ab – z. B. von der konkreten Bedrohungslage, von der ökonomischen Situation, von den vorhandenen Institutionen oder von kulturellen Bedingungen. Die Menschenrechte erfordern daher auch in den Augen der rationalen Naturrechtler eine Konkretisierung, Ausgestaltung und Ergänzung durch juristische Grundrechte, wie sie heute typischerweise durch Verfassungen gewährt werden. Die in Verfassungen aufgelisteten Grundrechte passen die Inhalte der Menschenrechte an die realen Lebensumstände ihrer Träger an, und verschiedene Verfassungen können gleichermaßen legitim sein. Sie bilden die Grundlage weiterer positivrechtlicher Verfeinerungen. (Thomas von Aquin bezeichnet diesen komplexen Prozess als »determinatio«; vgl. Finnis 1984, 281 ff.). Gleichwohl sind die Merkmale der Universalität, Egalität und Unveräußerlichkeit für den abstrakten Begriff eines natürlichen Rechts des Menschen konstitutiv. Es sind *moralische* Rechte, die alle Menschen überall auf der Welt hier und jetzt schon haben, die der Schaffung juristischer Rechtsordnungen

vorausgehen und die den moralischen Maßstab staatlicher Autorität bilden.

Das Menschenrechtsverständnis des 19. Jahrhunderts

Ende des 18. Jahrhunderts stellen viele Kritiker die Idee natürlicher Rechte zunehmend in Frage. In einer auf dem Höhepunkt des jakobinischen Revolutionsterrors verfassten Polemik gegen die französische »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« attackiert Jeremy Bentham den Begriff eines natürlichen Rechts als selbstwidersprüchlich (»Unsinn auf Stelzen«) und politisch gemeingefährlich (»ein moralisches Verbrechen«). Der Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit beruht auf Benthams Überzeugung, dass alle Rechte und Pflichten notwendig aus positiven, mit Zwangsgewalt versehenen Rechtsordnungen hervorgehen. Hierin sieht Bentham die innere Widersprüchlichkeit des Begriffs eines natürlichen Rechts: Das Attribut »natürlich« impliziert, dass natürliche Rechte keine Artefakte sind – aber ihre Charakterisierung als »Rechte« kennzeichnet sie zugleich als Produkte einer positiven, wesentlich mit Zwangs- und Strafgewalt versehenen Rechtsordnung. Bentham vertritt eine Sanktionstheorie der Pflicht. Ein Verhalten wird für ihn erst dadurch obligatorisch, dass seine Unterlassung bestraft wird. Keine Pflichten ohne Sanktionen. Da der Besitz von Rechten im hier relevanten Sinne, wie meist unterstellt wird, die Existenz inhaltsgleicher Pflichten bei anderen impliziert, kann es aus den gleichen Gründen auch keine sanktionsfreien Rechte geben. Entgegen der Auffassung der Naturrechtler beruht die normative Kraft von Rechten für Bentham nicht auf rationalem, sondern auf physischem Zwang. Analoge Überlegungen deutscher Rechtsphilosophen führen dazu, dass das rationale Naturrecht bei den meisten Rechtsphilosophen spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts als diskreditiert gilt. Die Ersetzung der Begriffe der Vernunft und der rationalen Begründung durch die des Willens und des physischen Zwangs fasst eine juristische Enzyklopädie von 1895 in dem Schlagwort »Stat pro ratione voluntas« [An die Stelle eines rationalen Grundes tritt der Wille] zusammen. Alles Recht sei Ausdruck eines mit Zwangsgewalt bewehrten Willens, der sich in Befehlen an Untergebene äußert. Nach dieser Auffassung kann *nur* ein überlegener, mit Macht ausgestatteter Wille »gebieten und erlauben, binden und gewährleisten« (Merkel 1900, §43), also normative Kraft entfalten.

Dieser voluntaristischen Analyse des Begriffs einer Pflicht wird meist eine voluntaristische Analyse des Begriffs eines individuellen Rechts an die Seite gestellt. Für die im 19. Jahrhundert favorisierte Variante der Willenstheorie individueller Rechte ist Rechtsträger, wer in einem bestimmten Bereich seinen autonomen Willen mit überlegener Macht gegen andere Personen durchzusetzen vermag. In der Aktualisierung dieser normativen Fähigkeit besteht die Ausübung des Rechts. Eine Person, die ein Recht hat, verfügt über »ein Gebiet, worin ihr Wille herrscht, und mit unsrer Einstimmung herrscht. Diese Macht nennen wir ein Recht dieser Person« (Savigny 1840, §4). Der Rechtsträger herrscht in diesem Gebiet »mit unsrer Einstimmung«, weil wir – die staatliche Gemeinschaft – ihn ermächtigt haben, uns im Falle eines fremden Übergriffs auf »sein« Gebiet gewissermaßen zu Hilfe zu rufen: Er kann sein Recht vor Gericht in unser aller Namen einklagen. Die ihm verliehene Ermächtigung, sich zur Durchsetzung seines autonomen Willens des staatlichen Zwangsapparats zu bedienen, macht den Rechtsträger innerhalb bestimmter Grenzen zu einem »Souverän im Kleinen« (Hart 2007, 154).

Wie überzeugend die voluntaristischen Einwände gegen das rationale Naturrecht letztlich sind, muss hier offen bleiben. Klar scheint jedoch, dass das beiden Begriffsanalysen zugrundeliegende voluntaristische Befehlsmodell der Norm für den Naturrechtler inakzeptabel ist. Gegen die Sanktionstheorie der Pflicht könnte er mit Herbert L. A. Hart (1961, 54 ff.) einwenden, dass Normativität nicht auf Gewalt reduzierbar ist; und als Alternative zur Willenstheorie könnte er mit Rudolf von Jhering betonen, dass die Pointe von Rechten nicht in der Schaffung von Souveränen im Kleinen besteht, sondern in der Förderung ihrer Interessen (Jhering 1865, 350; vgl. Raz 1984). Für den Interessentheoretiker ist das entscheidende Kriterium für den Besitz eines Rechts nicht die Ermächtigung zur autonomen Willensherrschaft, sondern die Begünstigung des Rechtsträgers (zur zeitgenössischen Debatte zwischen Willens- und Interessentheorie, vgl. die Texte von Lyons und Hart in Stephanians 2007; Kramer et al. 1998.).

Eine direkte Konsequenz der im 19. Jahrhundert erfolgenden Umdeutung der natürlichen Rechte des Menschen in staatlich verliehene Grundrechte ist der Verlust ihrer Allgemeinheit und Unveräußerlichkeit. Denn die Grundrechte eines Staats, der kein Weltstaat ist, schützen nicht alle Menschen, sondern nur seine eigenen Mitglieder – oder bestenfalls (wie die ›Jedermann-Grundrechte‹ des Deutschen

Grundgesetzes) alle Personen, die sich in seinem Herrschaftsbereich aufhalten. Sie gelten weder für Staatenlose noch für Mitglieder anderer Gemeinschaften. Grundrechte sind auch nicht unveräußerlich, weil einmal verliehene Rechte grundsätzlich wieder entzogen werden können. Sie können durch Verfassungsänderungen modifiziert, eingeschränkt oder abgesprochen werden. Jede Verfassung kann ihre Geltung durch Revolutionen oder andere Ereignisse einbüßen. Im Gegensatz zu Menschenrechten als natürlichen Rechten sind Menschenrechte als positive Grundrechte nicht ante-juridisch und nicht anti-juridisch, sondern juridisch; sie sind nicht universal, sondern national; und sie sind weder egalitär noch unveräußerlich.

Die sich im 19. Jahrhundert artikulierende Skepsis gegenüber einem moralischen Menschenrechtsverständnis gehört in Deutschland bis heute zur Orthodoxie. Wie Bentham ist z. B. auch Jürgen Habermas der Auffassung, dass Menschenrechte schon deshalb juridischer Natur sein müssen, weil sie Rechte sind: »Der Begriff des Menschenrechts ist nicht moralischer Herkunft, sondern eine spezifische Ausprägung des modernen Begriffs subjektiver Rechte, also einer juristischen Begrifflichkeit. Menschenrechte sind von Haus aus juridischer Natur« (Habermas 1995, 310). Auch Ernst Tugendhat hält es für ausgemacht, dass die Menschenrechte *qua* Rechte nur staatlich gewährte Rechte sein können: Die »Menschenrechte können wie alle Rechte nur verliehene Rechte sein, und dass es sie gibt, hat den Sinn, dass sie zu verleihen Teil einer legitimen staatlichen Ordnung ist« (Tugendhat 1998, 48; zustimmend Fritzsche 2004; Menke/Pollmann 2007; Mohr 2010; Stemmer 2002). In den angelsächsischen Ländern, insbesondere in den USA, ist diese Art von Skepsis weniger verbreitet. Ronald Dworkin schreibt stellvertretend für viele: »Einige Philosophen lehnen natürlich die Vorstellung, daß Bürger noch andere Rechte außer denjenigen haben, die das Recht ihnen gerade gibt, ab. Bentham war der Meinung, die Vorstellung von moralischen Rechten sei ›Unsinn auf Stelzen‹. Diese Auffassung hat jedoch nie zur orthodoxen politischen Theorie in den Vereinigten Staaten gehört« (Dworkin 2007, 204; zu den Verteidigern des Begriffs eines moralischen Rechts gehören Feinberg 1992; Finnis 1984; Höffe 1992; Rawls 2002; Raz 1984; für eine vermittelnde Position plädiert Lohmann 1998).

Die UN-Charta und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

Der 1944 in Dumbarton Oaks bei Washington von den Amerikanern, Briten und Sowjets vorgelegte Entwurf einer Charta der künftigen Vereinten Nationen sieht weder eine Anerkennung der Gleichheit aller Menschen noch der Menschenrechte vor. Das Wort »human rights« wird nur ein einziges Mal, in Kapitel IX über wirtschaftliche und soziale Zusammenarbeit, beiläufig erwähnt. Noch im Februar 1945 bekräftigen Roosevelt, Churchill und Stalin bei ihrem Treffen in Jalta ihren Entschluss, auf dem bevorstehenden Gründungskongress der Vereinten Nationen im April 1945 in San Francisco jede bedeutungsvolle Erwähnung von Menschenrechten und Rassengleichheit bei der Formulierung der Prinzipien und Ziele der Vereinten Nationen zu verhindern (Lauren 1998, 179; Glendon 2001, 10). Wie von den Großmächten erwartet, stößt dieser Plan auf den Protest der Chinesen, Lateinamerikaner und vieler anderer Nationen der »Dritten Welt«, die in San Francisco auf eine formale Anerkennung des Gleichheitsprinzips und der Menschenrechte pochen. Dass die Menschenrechtsbefürworter sich schließlich gegen die Großmächte durchsetzen, verdanken sie Stalins Aufkündigung der durch den Krieg ohnehin nur mühsam zusammengehaltenen Koalition mit den Amerikanern und Briten. Am 2. Mai 1945, als die deutschen Truppen in Berlin kapitulieren und die Nachricht von Hitlers Tod nach San Francisco dringt, bricht die UdSSR die Absprachen von Dumbarton Oaks und schlägt sich auf die Seite der Menschenrechtsbefürworter (Lauren 1998, 184). Stalins Versuch, sich der Weltöffentlichkeit als geläuterter Kämpfer für die Rassengleichheit und die Menschenrechte zu präsentieren, ist gewissermaßen der erste Akt des nun beginnenden Kalten Krieges. Erst jetzt sehen sich auch die Briten und die Amerikaner gezwungen, ihrerseits den Weg frei zu machen für eine »erneute« Bekräftigung des Glaubens an »fundamental human rights« (Präambel der UN-Charta).

Bekennen sich die Unterzeichnerstaaten der UN-Charta »erneut« zu *universalen natürlichen* Rechten, die alle Menschen hier und jetzt schon haben? Oder erkennen sie nur einen Anspruch ihrer eigenen Bürger auf *nationale juristische* Grundrechte an, die 1945 nur wenige besitzen, zu deren zukünftiger Verleihung sich alle UN-Mitglieder jedoch verpflichten? Mit der Beantwortung dieser zentralen Frage und der Ausarbeitung einer Liste konkreter Menschen-

rechte beauftragen die Vereinten Nationen 1946 eine internationale »Menschenrechtskommission« mit Experten aus Ägypten, Australien, der belarussischen Sozialistischen Sowjetrepublik (heute Weißrussland), Belgien, Chile, China, Frankreich, Indien, Iran, Jugoslawien, Libanon, Panama, den Philippinen, Uruguay, der UdSSR, der Ukraine, den USA und dem Vereinigten Königreich. Das Ergebnis ihrer Beratungen ist die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte«, die am 10. Dezember 1948 von der UN-Vollversammlung angenommen wird. Der Wortlaut der »Allgemeinen Erklärung« stellt klar, dass mit »fundamental human rights« universale moralische Rechte gemeint sind, die alle Menschen kraft ihres bloßen Menschseins hier und jetzt schon haben. Die Menschenrechte sind »angeboren« und somit unabhängig vom politischen Status ihrer Träger. Alle Menschen haben sie »ohne irgendeinen Unterschied« (Art. 2). Mit dieser Konzeption knüpfen die Kommissionsmitglieder aus 18 Nationen direkt und bewusst an die klassischen Vorbilder aus dem 18. Jahrhundert an. Es ist kein Zufall, dass Artikel 1 der »Allgemeinen Erklärung« von 1948 fast denselben Wortlaut hat wie Artikel 1 der französischen »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« von 1789: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren« (Morsink 1999, 281 ff.; Glendon 2001, xvii).

Die Unterzeichnung der UN-Charta und die Verabschiedung der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« (ohne Gegenstimmen bei acht Enthaltungen) durch über 50 Nationen ist ein globales Bekenntnis zu gleichen Rechten und zur gleichen Würde *aller* Menschen. Obwohl die Durchsetzung dieser universalen Prinzipien gegen die westlichen Großmächte vor allem den Nationen der Dritten Welt zu verdanken ist, wird seither immer wieder der Vorwurf erhoben, die »Allgemeine Erklärung« sei ein »Instrument des Kulturimperialismus« des Westens. Die europäischen Nationen betrieben »immer noch eine Zivilisierungsmission gegenüber dem Rest der Welt [...] Es ist ihnen schon gelungen, die meisten ihrer Werte und ihren Moralkodex in die »Allgemeine Erklärung« hineinzuschreiben. Daher besteht die Gefahr, dass die Menschenrechtsbewegung zu einem Instrument des Kulturimperialismus wird« (Legesse 1980, 130; Morsink 1999 ix ff.). Im Hintergrund solcher Vorwürfe steht meist die These von der Kulturrelativität aller Werte. In einem 1947 an die UN-Menschenrechtskommission gerichteten »Statement of Human Rights« wird diese These von der »American Anthropological

Society« als gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis gepriesen: »Maßstäbe und Werte sind relativ zu der Kultur, aus der sie sich ableiten, so dass jeder Versuch, Forderungen zu formulieren, die aus den Überzeugungen oder Moralkodizes einer einzigen Kultur erwachsen, in diesem Maße der Anwendung jeder Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte auf die Menschheit insgesamt abträglich sind« (AAA 1947, 542). Wenn alle moralischen Maßstäbe und Werte nur für die Kultur gelten, die sie gebildet hat, dann ist der Versuch, eine wahrhaft *allgemeine* Erklärung der Menschenrechte zu formulieren, zum Scheitern verurteilt: »Wie kann die beabsichtigte Erklärung [der Menschenrechte] auf alle Menschen anwendbar, und nicht nur eine Aussage über Rechte sein, die in Wertbegriffen formuliert ist, wie sie in den Ländern Westeuropas und Amerikas vorherrschen?« (AAA 1947, 116). Wenn der Menschenrechtsbegriff nur »ein westliches Konstrukt mit beschränkter Anwendbarkeit« ist – so der Titel von Pollis/Schwab 1980 mit derselben Botschaft –, dann ist der Vorwurf der Menschenrechtsverletzung gegenüber nicht-westliche Gesellschaften notwendiger Weise ungerechtfertigt und sinnlos: »Versuche, die [Allgemeine] Erklärung in ihrem derzeitigen Zustand durchzusetzen, bezeugt nicht nur Moralchauvinismus und ethnozentrische Vorurteile, sondern sie ist auch zum Scheitern verurteilt« (Pollis/Schwab 1980, 14). An dieser Stelle kann auf die komplexe Diskussion nicht näher eingegangen werden. Einen ersten Einstieg bieten die Beiträge in Ernst (2009) und die in darin von Jörg Schroth kompilierte »Literatur zum ethischen Relativismus«).

Das »Generationenmodell« der Menschenrechte

Bei ihrer Verabschiedung 1948 ist die »Allgemeine Erklärung« ein bloßes Lippenbekenntnis ohne rechtliche Verbindlichkeit. Justiziable Pflichten entstehen erst mit der Anerkennung dieser und anderer Menschenrechte als positives Recht durch die internationalen *Pakte über Bürgerliche und Politische Rechte* sowie über *Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte*, die 1976 in Kraft treten. Einem Vorschlag von Karel Vasak (1977) folgend, ist es üblich geworden, die Menschenrechte nach einem an den Grundwerten der Französischen Revolution orientierten »Generationenmodell« grob in Freiheitsrechte, Gleichheitsrechte und Solidaritätsrechte einzutei-

len. Menschenrechte, die primär individuelle Freiheiten und Eigentum schützen, bilden die erste Generation. Da sie andere Akteure, vor allem den Staat, zu bloßer Nicht-Einmischung in bestimmte Lebensbereiche des Rechtsträgers verpflichten, bezeichnet man sie oft als »negative« Rechte. Beispiele sind das Recht auf Meinungsfreiheit, auf Eigentum und auf Religionsfreiheit. Die Menschenrechte der ersten Generation gelten als die paradigmatischen Menschenrechte und sind vergleichsweise unkontrovers. Bei den Gleichheitsrechten der zweiten Generation handelt es sich um sozio-ökonomische Rechte, die Chancengleichheit und Gleichbehandlung gewährleisten sollen. Da sie die Adressaten der korrelativen Pflichten nicht nur zu Unterlassungen, sondern zu aktiven Leistungen verpflichten, sind sie Rechte mit einem »positiven« Inhalt. Dazu gehört z.B. das Recht auf Sozialhilfe, auf Gesundheitsversorgung, auf Bildung oder auf Arbeitslosenunterstützung. Sie sind nicht unumstritten, weil sie im Unterschied zu Menschenrechten der ersten Generation schwierige Fragen bezüglich der genauen Spezifizierung ihres Inhalts und der von ihnen implizierten Pflichten aufwerfen: Wer hat ein Recht gegenüber wem worauf? Hiermit hängt auch das Problem der fairen Pflichtenallokation eng zusammen (siehe unten). Die Solidaritätsrechte der dritten Generation bilden auch chronologisch den jüngsten Menschenrechtstyp. Beispiele sind die derzeit viel diskutierten Rechte auf Entwicklung, auf Frieden und auf eine saubere Umwelt.

Viele Rechtswissenschaftler begegnen ihnen mit unverhohlener Skepsis. Mindestens drei Merkmale lassen Menschenrechte der dritten Generation in den Augen ihrer Kritiker besonders suspekt erscheinen (vgl. Alston 1982; Tomuschat 2008, 54 ff.). Erstens scheinen sie inhaltlich noch vager und abstrakter zu sein als Rechte der ersten und zweiten Generation. Exakt welche Handlungen und Unterlassungen gebieten und verbieten z.B. die Rechte auf Entwicklung, auf Frieden und auf eine saubere Umwelt? Zweitens sind die primären Rechtsträger von Solidaritätsrechten der dritten Generation nicht (wie bei Rechten der ersten und zweiten Generation) menschliche Einzelpersonen, sondern sozialen Gruppen (Nationen, Ethnien und Ähnliches). Aber nach welchen Kriterien lassen sich die hier relevanten sozialen Gruppen identifizieren und individuieren? Drittens sollen sie – wiederum im Unterschied zu Menschenrechten der ersten und zweiten Generation, die sich nach herrschender Auffassung primär an Staaten richten – *alle* handlungsfähigen nati-

onalen und transnationalen Akteure verpflichten. Dazu gehören staatliche und nicht-staatliche Institutionen ebenso wie Firmen, Parteien, nationale und internationale Organisationen wie z. B. die UN, die Nato oder die EU. Aber wie sieht die Verteilung der implizierten Pflichten für diese multiplen Akteure im Einzelnen aus und worin bestehen sie? Das Problem der fairen Pflichtenallokation stellt sich bei ihnen mit besonderer Schärfe.

Die Korrelativität von Rechten und Pflichten

In vielen Artikeln der »Allgemeinen Erklärung« von 1948 kommt das Wort »Recht« nicht vor. So heißt es z. B. in Art. 5: »Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden«. Dem Wortlaut nach ist hier nur von einem Verbot die Rede, nicht von einem Recht. Inwiefern verleiht dieses Verbot gleichwohl ein *Recht* auf Freiheit von Folter? Die Verfasser der *Allgemeinen Erklärung* machen sich hier das Prinzip der Korrelativität von Rechten und Pflichten zunutze, das Paul Sieghart so formuliert: »Überall in Theorie und Praxis des Rechts sind Rechte und Pflichten symmetrisch. [...] Wenn ich ein Recht habe, muß *jemand anderes* eine korrelative Pflicht haben; wenn ich eine Pflicht habe, muß *jemand anderes* ein korrespondierendes Recht haben« (Sieghart 1985, 43). Beispielsweise hat A gegenüber B genau dann ein Recht darauf, dass B A nicht foltert, wenn B gegenüber A die Pflicht hat, A nicht zu foltern. Die Existenz eines Rechts auf Freiheit von Folter wird in Art. 5 der »Allgemeinen Erklärung« indirekt, durch Anerkennung der korrelativen Pflicht statuiert. Die Norm bekräftigt eine Pflicht, nicht zu foltern, der seitens der potenziellen Folteropfer ein Recht entspricht, nicht gefoltert zu werden.

Das Korrelativitätsprinzip gilt jedoch nur für »Anspruchsrechte«, d. h. Rechte auf ein Tun oder Lassen mindestens einer anderen Person. Andere von Rechtswissenschaftlern gemeinhin anerkannten Typen von Rechten implizieren keine Pflichten (vgl. Hohfeld 2007; vgl. Alexy 1985, Kap. 4). Gleichwohl gelten Anspruchsrechte als paradigmatisch, weil das Merkmal der Pflichtenimplikation die normative Kraft und Dringlichkeit von Rechtsansprüchen erklärt. Dass A ein Recht gegenüber B hat, ist für B mehr als nur ein Grund, den B in seinen praktischen Überlegungen zu berücksichtigen hat. As Recht gegenüber B besteht in einem peremptorischen An-

spruch, der B eine konkrete, wenn auch vielleicht nicht absolute Pflicht auferlegt (vgl. Raz 1984). Auf einer ähnlichen Idee beruht Dworkins Konzeption politischer Rechte als »Trümpfe« des Bürgers gegenüber dem Staat. Der Besitz politischer Rechte, so Dworkin, verbietet dem Staat die praktische Berücksichtigung bestimmter, insbesondere auf dem Gemeinwohl beruhender Rechtfertigungsgründe gegenüber einem Rechtsträger (Dworkin 2007, 211 f.). Siegharts Formulierung bedarf auch insofern der Einschränkung, als das Korrelativitätsprinzip nicht besagt, dass umgekehrt auch allen Pflichten einer Person Rechte entsprechen. Nur traditionell sogenannte »vollkommene« Pflichten, die mindestens einer anderen identifizierbaren Person geschuldet sind, korrelieren mit Rechten: A hat nur dann ein Recht gegenüber B, wenn B eine Pflicht *gegenüber A* hat. Auf die Erfüllung »unvollkommener« Pflichten, die keiner bestimmten Person geschuldet sind (z. B. die karitative Pflicht, den Armen zu geben) hat niemand ein Recht (Feinberg 1966, 137 ff.).

Wer hat Rechte gegenüber wem worauf?

Das Korrelativitätsprinzip darf nicht mit der populären, aber zweifelhaften These verwechselt werden, dass nur Rechte beanspruchen kann, wer auch Pflichten akzeptiert. Grundsätzlich sollte eine adäquate Theorie individueller Rechte auch Rechtsträger zulassen können, die zeitweise oder dauerhaft nur Rechte, aber keine Pflichten haben. Kandidaten für diesen Status sind Wesen, die grundsätzlich oder temporär zu autonomem Wollen und Handeln nicht fähig sind, wie z. B. Föten, Kleinkinder oder komatöse und demente Menschen, aber auch viele nicht-menschliche Tiere. Der historische Kontext der klassischen Menschenrechtserklärungen macht klar, dass auch die Antwort auf die Frage nach den Trägern von Menschenrechten problematisch ist. Denn die These, dass alle Menschen bestimmte Rechte haben, hat die Form eines Konditionals: *Wenn* etwas ein Mensch ist, dann hat es bestimmte Rechte. Es ist daher kein Widerspruch, wenn Sklavenhalter wie Jefferson und viele andere amerikanische Revolutionäre es für »ausgemacht« halten, dass alle Menschen ein Recht auf Leben, Freiheit und das Bestreben nach Glückseligkeit haben – und dabei nur an weiße männliche Großgrundbesitzer europäischer Abstammung denken. Keiner der amerikanischen Rebellen von 1776 dachte ernsthaft daran, Schwarzen, Indianern oder

Frauen die gleichen Rechte einzuräumen wie ihresgleichen. Auch die französischen Revolutionäre von 1789 stellen schnell klar, dass mit »droits de l'homme« primär die Rechte weißer Männer gemeint sind (Paterson 1998). Hinsichtlich der Frage nach der Klasse der Menschenrechtsträger ist die Betonung der moralischen Irrelevanz von Merkmalen wie Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion etc. in Art. 2 der »Allgemeinen Erklärung« von 1948 ein Fortschritt. Aber eine Liste ist noch kein Kriterium, das diese Frage grundsätzlich entscheidet. Wie steht es z. B. um Föten, Kleinkinder oder komatöse und demente Personen? Was ist mit Menschenaffen und anderen nicht-menschlichen Tieren? Können, wie die Befürworter der dritten Generation der Menschenrechte unterstellen, auch Kollektive (Gruppen, Ethnien, etc.) Träger von Menschenrechten sein? Wie wir sahen, knüpft die Willentheorie den Besitz von Rechten an die aktive Fähigkeit zur autonomen Willensentscheidung. Wesen, die keinen autonomen Willen haben, sind damit als Rechtsträger ebenso ausgeschlossen wie die Existenz bloß passiver Anspruchsrechte auf ein Tun oder Lassen anderer, das der Rechtsträger nicht aktiv kontrolliert. Für die Interestentheorie individueller Rechte spricht, dass sie einen deutlich breiteren Kreis von Wesen als Rechtsträger zulässt. Da für sie der Besitz hinreichend schützenswerter Interessen entscheidend ist, bereitet ihr die Anerkennung passiver Anspruchsrechte von Wesen, die über keinen autonomen Willen verfügen, keine grundsätzlichen Schwierigkeiten. Aus interestheoretischer Sicht hat A genau dann ein Recht gegenüber B, wenn A's Interesse ein hinreichender Grund für eine Pflicht von B ist (Raz 1984, 195). Angewendet auf Menschenrechte besagt die Interestentheorie, dass A genau dann ein Menschenrecht gegenüber B hat, wenn ein Grundbedürfnis von A eine Pflicht für B impliziert.

Ähnliche Probleme wirft die Frage nach den Adressaten der Menschenrechte auf. Wer sind die Träger der von den Menschenrechten implizierten Pflichten und worin bestehen sie? Das ist das schon erwähnte Problem der fairen Pflichtenallokation: Wer ist zu welchen Handlungen verpflichtet (O'Neill 2001; Hinsch/Stepanians 2005)? Die vollständige Spezifikation eines Menschenrechts hat die Form »A hat ein Recht gegenüber B auf die Pflichthandlung X«. Leider bevorzugen die Verfasser von Menschenrechtserklärungen seit jeher die verkürzte Formulierung »A hat ein Recht auf X«, in denen der Inhalt der korrelativen Pflicht durch ein abstraktes Wertsubstantiv wie »Leben«, »Freiheit« und »Sicherheit der

Person« (wie in Art. 3 der Allgemeinen Erklärung) nur angedeutet ist. Formulierungen dieses Typs lassen offen, wer der Träger der implizierten Pflicht ist und was er zu tun oder zu lassen hat. Es liegt nahe, die so formulierten Rechte als »unvollkommen« zu charakterisieren (vgl. Feinbergs (2007, 197) »Manifest-Bedeutung« von »Recht«). Menschenrechte der ersten Generation sind in dieser Hinsicht vergleichsweise unproblematisch, weil sie nur negative Unterlassungspflichten begründen. Das Allokationsproblem stellt sich besonders bei unvollkommenen Menschenrechten der zweiten und dritten Generation, weil sie seitens ihrer Adressaten auch aktive Leistungen fordern. Betrachten wir Art. 24 der »Allgemeinen Erklärung«: »Jeder hat das Recht auf Erholung und Freizeit und insbesondere auf eine vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit und regelmäßigen bezahlten Urlaub.« Dies ist ein unvollkommenes Recht der Form »A hat ein Recht auf X«, das nicht durch bloße Unterlassungen befriedigt werden kann. Unvollkommene Rechte auf aktive Leistungen müssen durch eine mehr oder weniger präzise Pflichtenallokation vervollkommen werden. Welche Pflichtenallokation im Einzelfall die beste ist, hängt von kontingenten kulturellen, wirtschaftlichen und historischen Umständen ab und ist Veränderungen unterworfen. Das Problem wird daher nur im Zuge einer Konkretisierung, Ausgestaltung und Ergänzung der Menschenrechte durch juridische Grundrechte zu lösen sein, die regional und kulturell variieren kann. Die Vervollkommenung vieler sozialer und ökonomischer Rechte wird insbesondere den Aufbau neuer nationaler und supranationaler Institutionen erfordern (zum Problem der fairen Pflichtenallokation mit Blick auf das derzeit diskutierte neue Menschenrecht auf Freiheit von Armut vgl. Hinsch/Stepanians 2005).

Literatur

- AAA (American Anthropological Association, Executive Board) 1947: »Statement on Human Rights«. In: *American Anthropologist* 49/4 (1947), 539–543.
- Alexy, Robert: *Theorie der Grundrechte*. Baden-Baden 1985.
- Alston, Philip: »A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law?«. In: *Netherlands International Law Review* (1982), 307–322.
- Bentham, Jeremy: *The Works of Jeremy Bentham*, 11 Bde. Hg. von John Bowring. Edinburgh 1838–43.
- : »Supply Without Burthen or Escheat Vice Taxation«. In: *Jeremy Waldron* (Hg.): *Nonsense upon Stilts*. London 1987, 70–76.

- Coing, Helmut: »Zur Geschichte des Begriffs ›subjektives Recht‹«. In: Stepanians 2007, 33–50.
- Cranston, Maurice: »Human Rights: Real and Supposed«. In: D.D. Raphael (Hg.): *Political Theory and the Rights of Man*. Bloomington 1967, 43–51.
- Dworkin, Ronald: »Bürgerrechte ernstgenommen«. In: Stepanians 2007, 204–226.
- Ernst, Gerhard (Hg.): *Moralischer Relativismus*. Paderborn 2009.
- Feinberg, Joel: »In Defence of Moral Rights«. In: *Oxford Journal of Legal Studies* 12/2 (1992), 149–169.
- : »Duties, Rights, and Claims«. In: *American Philosophical Quarterly* 3/2 (1966), 137–144.
- : »Das Wesen und der Wert von Rechten«. In: Stepanians 2007, 184–203.
- Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 1984.
- : Aquinas: *Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford 1998.
- Fritzsche, Karl Peter: *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*. Paderborn 2004.
- Glendon, Mary Ann: *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York 2001.
- Gosepath, Stefan: »Zu Begründungen sozialer Menschenrechte«. In: Gosepath/Lohmann 1998, 146–188.
- /Lohmann, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M. 1998.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M. 1994.
- : »Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren«. In: *Kritische Justiz* 28 (1995), 293–319.
- Hart, Herbert L.A.: *The Concept of Law*. Oxford 1961.
- : »Juridische Rechte«. In: Stepanians 2007, 135–163.
- Hinsch, Wilfried/Stepanians, Markus: »Severe Poverty as a Human Rights Violation – Weak and Strong«. In: Andreas Føllesdal/Thomas Pogge (Hg.): *Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Dordrecht 2005, 295–315.
- Höffe, Otfried (Hg.): *Der Mensch – ein politisches Tier?*. Stuttgart 1992.
- : »Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte«. In: Ders. 1992.
- Hohfeld, Wesley N.: »Einige Grundbegriffe des Rechts, wie sie in rechtlichen Überlegungen Anwendung finden«. In: Stepanians 2007, 51–85.
- Jhering, Rudolf von: *Der Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, 3. Theil. Berlin 1865.
- Kramer, Matthew/Simmonds Nigel/Steiner, Hillel: *A Debate Over Rights. Philosophical Enquiries*. Oxford 1998.
- Lauren, Paul G.: *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. Pennsylvania 1998.
- Legesse, Asmarom: »Human Rights in African Political Culture«. In: Kenneth W. Thompson (Hg.): *The Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey*. Washington D.C. 1980, 123–138.
- Lohmann, Georg: »Menschenrecht zwischen Moral und Recht«. In: Gosepath/Lohmann 1998, 62–96.
- /Pollmann, Arnd (Hg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2012 (im Erscheinen).
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd: *Philosophie der Menschenrechte*. Hamburg 2007.
- Merkel, Adolf: *Juristische Encyclopädie*. Berlin 1900.
- Mohr, Georg: »Moralische Rechte gibt es nicht«. In: Sandkühler 2010.
- Morsink, Johannes: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting & Intent*. Philadelphia 1999.
- O'Neill, Onora: »Agents of Justice«. In: Thomas Pogge (Hg.): *Global Justice*. Oxford 2001, 188–203.
- Patterson, Orlando: »Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte«. In: Olwen Hufton (Hg.): *Menschenrechte in der Geschichte*. Frankfurt a. M. 1998, 140–193.
- Pollis, Adamantia/Schwab, Peter: »Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability«. In: Dies (Hg.): *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. New York 1980.
- Rawls, John: *Das Recht der Völker*. Berlin/New York 2002.
- Raz, Joseph: »The Nature of Rights«. In: *Mind* 93 (1984), 194–214.
- Savigny, Friedrich C. von: *System des heutigen römischen Rechts*, Bd. 1. Leipzig 1840.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Recht und Moral*. Hamburg 2010.
- Sieghart, Paul: *The Lawful Rights of Mankind*. Oxford 1985.
- Stemmer, Peter: »Moralische Rechte als Artefakte«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5 (2002), 673–691.
- Stepanians, Markus (Hg.): *Individuelle Rechte*. Paderborn 2007.
- Tomuschat, Christian: *Human Rights. Between Idealism and Realism*. Oxford 2008.
- Tugendhat, Ernst: »Die Kontroverse um die Menschenrechte«. In: Gosepath/Lohmann 1998, 48–62.
- Vasak, Karel: »Human rights: A thirty year struggle. The sustained efforts to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights«. In: *UNESCO Courier* (1977), 30:11.

Markus Stepanians

2. Menschenwürde und das Instrumentalisierungsverbot

Die Ansicht, es sei moralisch falsch, Menschen zu instrumentalisieren, ist nicht nur ein wichtiger Bestandteil der Alltagsmoral, sondern spielt auch in moraltheoretischen Diskussionen eine wichtige Rolle. Verschiedenste Praktiken werden als unzulässig kritisiert, weil mit ihnen Menschen instrumentalisiert würden. So wird die Meinung vertreten, dass etwa das Austragen von Kinder für andere Person, die sog. Leihmutterschaft sowie die Forschung an Kindern und Embryonen, die Eispende von Frauen im Kontext künstlicher Befruchtung (IVF), oder auch der Verkauf von Organen eine solche Instrumentalisierung darstelle. All diese Praktiken, so wird argumentiert, sind als unzulässig anzusehen, *weil* mit ihnen Menschen bloß als Mittel behandelt werden.

Die natürliche Referenzgröße des Instrumentalisierungsverbots ist Immanuel Kants sog. »Selbstzweckformel«, wonach man andere und sich selbst nie bloß als Mittel behandeln dürfe (vgl. Kant 1907/14a, 429). Das Instrumentalisierungsverbot bezieht sich dabei nach Kant auf andere wie auch auf die eigene Person. Viele meinen, dass mit dieser Formel eine zentrale moralische Einsicht formuliert wird. Ernst Tugendhat z. B. sieht das Verbot, andere bloß als Mittel zu behandeln, als das *Grundprinzip* der Moral (vgl. Tugendhat 1993, 144). Doch ungeachtet der Bedeutung und Prominenz der Selbstzweckformel ist unklar, was unter diesem Verbot genau zu verstehen ist, auf welche Praktiken es zutrifft und nicht zuletzt auch worin seine Begründung liegt. Von verschiedenen Autoren wird das Instrumentalisierungsverbot in Zusammenhang mit der Idee der Würde von Menschen gebracht. Es wird die Meinung vertreten, andere nicht bloß als Mittel zu behandeln, bedeute sie in ihrer Würde zu respektieren. Umgekehrt würde gelten: Die Würde einer anderen Person wird genau dann verletzt, wenn man diese Person instrumentalisiert (Höffe 2002, 129). Das allerdings wirft die Frage auf, was unter »Würde« zu verstehen ist. Die Klärung des Begriffs der Instrumentalisierung kann als eine Möglichkeit gesehen werden, auf diese Frage eine Antwort zu finden.

Das Instrumentalisierungsverbot

Wir behandeln andere Menschen täglich als Mittel zu unseren Zwecken: wenn wir sie um Informationen fragen, wenn wir das Taxi nehmen, wenn wir Briefe am Postschalter aufgeben usw. Kants Selbstzweckformel verbietet uns nicht, andere als Mittel zu behandeln, es untersagt vielmehr Personen (sich selbst wie auch andere) *bloß* als Mittel zu gebrauchen. Die Unterscheidung zwischen »jemanden bloß als Mittel behandeln« und »jemanden als Mittel behandeln« ist demnach moralisch bedeutsam. Doch was unterscheidet eine Handlung, die andere als Mittel behandelt, von einer Handlung, die diese bloß als Mittel behandelt? Ich behandle eine andere Person *bloß* als Mittel, wenn sie mir, so könnte man argumentieren, ausschließlich dazu dient, meine Ziele zu realisieren. Dies ist jedoch zu kurz gegriffen. Ich kann den anderen auch instrumentalisieren, ohne dass die verfolgten Ziele meine sind: Wenn ich einen anderen umbringe, um mit seinen Organen andere Menschen zu retten, behandle ich ihn bloß als Mittel, ohne dass dabei eines meiner Ziele bedient würde. Instrumentalisiert wird der andere folglich, wenn er reines Mittel zu *ihm fremden* Zwecken ist. Doch wann ist das der Fall?

Unmögliche Einstimmung (Kant): Immanuel Kant erläutert sein Verständnis des Instrumentalisierungsverbots am Beispiel des lügenhaften Versprechens. Jeder werde, wie Kant meint, sofort einsehen, dass wer so handelt, »sich eines andern Menschen *bloß als Mittels* bedienen will ...« (Kant 1907/14a, 429). »Denn derjenige, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren einstimmen« (Kant 1907/14a, 429f.). Bloß als Mittel wird man nach Kant folglich behandelt, wenn man von anderen in einer Weise behandelt wird, in die man nicht einwilligen kann; gleichzeitig wird man dann auch nicht als Zweck an sich selbst behandelt. Denn nur wenn man einstimmen kann, sind die eigenen Zwecke in der Weise, wie der andere mich behandelt, auch berücksichtigt.

Die Formulierung, dass der andere unmöglich einstimmen kann, lässt sich auf unterschiedliche Weisen verstehen. Nach Allen Wood kann jemand unmöglich einstimmen, wenn er das Ziel, das der andere mit seinem Tun verfolgt, *nicht teilen* kann (vgl. Wood 1999, 153). Dabei geht es nicht bloß darum, dass der andere das Ziel meines Tuns nicht teilt, sondern dass er es nicht teilen *kann*. Doch was heißt es, ein Ziel nicht teilen zu können? Handelt es sich

dabei um ein Ziel, das die andere Person nicht verfolgt und auch nie verfolgen würde? Oder handelt es sich um ein Ziel, das ihrer Auffassung nach nicht verfolgt werden sollte? Wie auch immer die Antworten auf diese Fragen lauten, es scheint wenig dafür zu sprechen, Instrumentalisierung daran festzumachen, ob Ziele geteilt werden können: Nehmen wir an, ich möchte das Geld, das ich durch ein falsches Versprechen erhalte, zur Bekämpfung des Welthungers verwenden (vgl. dazu auch Kerstein 2009, 167). Das ist ein Ziel, das die betrogene Person nicht nur teilen könnte, sondern vielleicht auch teilt. Ungeachtet ihrer Einstellung behandle ich sie jedoch bloß als Mittel, wenn ich sie durch ein falsches Versprechen dazu bringe, mir Geld zu geben. Ob eine andere Person instrumentalisiert wird, scheint folglich nicht davon abhängig zu sein, ob sie meine Ziele teilt oder teilen kann.

Man kann Kants Formulierung auch im Sinne einer *logischen Unmöglichkeit* verstehen: Der andere hat nicht die Möglichkeit, seine Zustimmung zu geben, weil er nicht weiß, was ich mit ihm vorhabe. Es gehört zu einem falschen Versprechen, dass das Opfer nicht weiß, was der andere zu tun beabsichtigt. Das Opfer hat nicht die Möglichkeit, seine Zustimmung zu geben. So versteht Christine Korsgaard Kants Ausführungen zum Instrumentalisierungsverbot (Korsgaard 1996, 39). Wie sie meint, wird man genau dann bloß als Mittel behandelt, wenn man von anderen in einer Weise behandelt wird, der man *nicht zustimmen kann*, und das heißt, wenn man keine Möglichkeit hat, zum Tun des Anderen Stellung zu nehmen. Das trifft auf Handlungen zu, mit denen wir von anderen getäuscht, manipuliert und gezwungen werden. Wer andere nicht bloß als Mittel behandeln will, muss entsprechend seine Absichten den anderen gegenüber offenlegen und klar machen, worum es ihm geht (so auch O'Neill 1989, 110).

Man kann Kants Formulierung aber auch im Sinne einer *normativen Unmöglichkeit* verstehen. Der andere kann einer bestimmten Behandlung unmöglich zustimmen, wenn er dazu *keinen Grund* hat. Wenn er gegebenenfalls einstimmen würde, wäre er irrational. So könnte man im Blick auf das lügenhafte Versprechen sagen: Er hätte keinen Grund, einzustimmen, wüsste er, was ich mit ihm vorhabe.

Zustimmung: Das lässt sich im Sinne eines Prinzips rationaler Zustimmung verstehen. Bloß als Mittel behandle ich danach eine andere Person genau dann, wenn sie der Weise, wie ich mit ihr umgehe,

rationalerweise nicht zustimmen kann (vgl. Parfit 2007, 19). Durch welche Handlungen andere Personen nach dieser Auffassung bloß als Mittel behandelt werden, hängt davon ab, was man als Gründe ansieht, die Personen haben können, der Weise, wie andere mit ihnen umgehen, zuzustimmen. Man kann unterschiedliche Vorstellungen darüber haben, was Personen Gründe liefert, zu- bzw. nicht zuzustimmen. So könnte man z. B. bloß das als Grund der Zustimmung anerkennen, was im Eigeninteresse des Akteurs ist. Oder man könnte meinen – wie das wohl ein Utilitarist tun würde – dass man dann einen Grund hat, dem Tun der anderen zuzustimmen, wenn es das allgemeine Wohl befördert. Nach einem solch weiten Begriff von Gründen, tue ich mit einem falschen Versprechen nicht notwendigerweise etwas, dem der andere nicht zustimmen kann. Wenn ich z. B. mit dem Geld, das ich durch ein lügenhaftes Versprechen erlangt habe, etwas gegen den Welthunger unternehme, hat die Person, die ich hinter das Licht führe, Grund, dem, was ich mit ihr vorhabe, zuzustimmen. Ihr ist dieser Grund bei einem falschen Versprechen nicht bewusst, aber ich könnte berechtigterweise sagen, dass sie einen Grund hat, in mein Tun einzustimmen, auch wenn sie um diesen Grund nicht weiß.

Wem dieser Vorschlag, Instrumentalisierung von Menschen an rationaler Zustimmung festzumachen, zu viel offenlässt, könnte *faktische* rationaler Zustimmung vorziehen und den Vorschlag machen, dass ich eine andere Person genau dann bloß als Mittel behandle, wenn sie der Weise, wie ich sie behandle, nicht zustimmt (vgl. Scanlon 2008, 107). Um mit diesem Vorschlag auch den Fällen gerecht zu werden, in denen die andere Person ihre Zustimmung aufgrund von Täuschung, Manipulation und Zwang nicht geben kann, muss man sagen: Die andere Person wird dann bloß als Mittel benutzt, wenn sie ihre Zustimmung nicht gibt oder ihre Zustimmung nicht geben würde, wäre sie darüber, was ich mit ihr vorhabe, informiert. Dieser Vorschlag weist der Zustimmung von Personen eine eigenständige, von den Gründen der Zustimmung unabhängige normative Bedeutung zu. Nach diesem Vorschlag sind gewisse Handlungen als Instrumentalisierungen zu betrachten, die nach dem Prinzip der rationalen Zustimmung nicht so bewertet werden würden, und umgekehrt. Denn eine Person kann faktisch nicht zustimmen, gleichzeitig aber Gründe haben, dies zu tun.

Ist die fehlende faktische Zustimmung der Betroffenen das Kriterium reiner Instrumentalisierung? Nehmen wir an, ich würde der Anfrage eines Arztes,

mein Leben zu opfern, um andere zu retten, freiwillig zustimmen. Würde ich dann vom Arzt bloß als Mittel behandelt? Man kann diese Frage mit ›Nein‹ beantworten und die Tat des Arztes gleichzeitig für unzulässig ansehen. Wer dies tut, hält die Differenz zwischen ›bloß als Mittel‹ und ›als Mittel behandeln‹ nicht immer für moralisch bedeutsam. Handlungen, mit denen ich andere als Mittel behandle, ohne sie bloß als Mittel zu behandeln, können trotzdem als Instrumentalisierungen moralisch falsch sein.

Man kann auch eine andere Position vertreten, wonach Handlungen anderer, denen ich freiwillig zustimme, nicht nur keine reinen Instrumentalisierungen darstellen, sondern auch immer zulässig sind. Ich bin aufgrund meiner Zustimmung dann kein bloßes Mittel zum Zweck, und das Handeln des Arztes ist erlaubt. Die Unterscheidung zwischen ›bloß als Mittel behandeln‹ und ›als Mittel behandeln‹ ist nach dieser Position in jedem Fall moralisch bedeutsam. Ihr zufolge gilt auch: Wenn ich einen anderen versklave, um mir ein angenehmeres Leben zu verschaffen, und der andere dieser Versklavung freiwillig zustimmt, behandle ich ihn weder bloß als Mittel noch in unzulässiger Weise. Das werden wenige für plausibel halten. Die meisten werden ein solches Tun für unzulässig halten. Wer faktische Zustimmung als Kriterium reiner Instrumentalisierung versteht und reine Instrumentalisierung für moralisch falsch hält, muss mit solch unplausiblen Resultaten rechnen. Wer darüber hinaus meint, dass der Sklave in solchen Fällen auch bloß als Mittel behandelt wird, muss nach einem anderen Kriterium reiner Instrumentalisierung Ausschau halten.

Einstellungen: Nach Derek Parfit behandle ich einen anderen bloß als Mittel, wenn sein Wohlergehen und seine moralischen Ansprüche für mich nicht von Belang sind (Parfit 2007, 108). Er schildert das Beispiel eines ›Gangsters‹, der bereit ist, anderen unbeschränkt Schaden zuzufügen, wenn das seinen Zielen dienlich ist. Die anderen zählen für ihn nicht, was nicht ausschließt, dass er sich aus Eigeninteresse moralisch korrekt verhält und beispielsweise einem Kaffeeverkäufer das Geld gibt, das dieser für seinen Kaffee verlangt.

Dieses Verständnis von Instrumentalisierung lässt verschiedene Grade zu: Je weniger mir am Wohl des anderen liegt, desto stärker behandle ich ihn in der Interaktion als bloßes Mittel. Zudem hängt reine Instrumentalisierung nach diesem Verständnis von den Einstellungen der Akteure ab. Der Gangster behandelt den Kaffeeverkäufer bloß als Mittel, auch wenn er korrekt für seinen Kaffee bezahlt, sofern er

bereit wäre, ihn gegebenenfalls für den Kaffee auch umzubringen. Was er in einem solchen Fall tut, ist moralisch zulässig, obwohl er den Kaffeeverkäufer bloß als Mittel behandelt. Der Gangster hat eine falsche Einstellung anderen gegenüber, das sagt allerdings nichts darüber aus, ob seine Taten auch falsch sind. Nach Parfit ist es sogar selten so, dass wir falsch handeln, *weil* wir jemanden bloß als Mittel benutzen (vgl. Parfit 2007, 125). Kants Instrumentalisierungsverbot scheint eine wichtige moralische Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Das, worauf sie hinweist, ist jedoch, wie Parfit meint, kaum je eine falschmachende Eigenschaft. Wenn es eine Frage der Einstellung ist, ob ich eine andere Person bloß als Mittel gebrauche, dann spielt die Diagnose, jemand werde instrumentalisiert, für die moralische Beurteilung von Handlungen nicht die von Kant vorgesehene Rolle. Viele Weisen, den anderen bloß als Mittel zu behandeln, werden dann moralisch erlaubt sein. Das korrekte Bezahlen für den Kaffee durch Parfits ›Gangster‹ ist ein Beispiel dafür.

Andere Konzeptionen von Instrumentalisierung teilen Parfits Schluss, dass Instrumentalisierung keine falschmachende Eigenschaft sei, wenngleich aus anderen als den von ihm vorgebrachten Gründen. So kann man argumentieren, dass andere Personen genau dann bloß als Mittel gebraucht werden, wenn sie in einer Weise als Mittel behandelt werden, die *moralisch unzulässig* ist (vgl. Schaber 2010, Kap.1). Die Formulierung ›bloß als Mittel‹ weist dann darauf hin, dass die jeweils zur Diskussion stehende Form der Instrumentalisierung moralisch falsch ist. Nach diesem Vorschlag ist der Unterschied zwischen ›bloß als Mittel behandeln‹ und ›als Mittel behandeln‹ moralisch bedeutsam. Er ist jedoch nicht moralisch bedeutsam in dem Sinn, dass die Eigenschaft ›bloß als Mittel‹ eine Handlung falsch macht, sondern vielmehr in dem Sinn, dass sie bloß dann vorliegt, wenn die Handlung Eigenschaften hat, die diese moralisch falsch machen. Jemanden bloß als Mittel behandeln, heißt, ihn in einer unzulässigen Weise zu instrumentalisieren. Ob es falsch ist, jemanden bloß als Mittel zu behandeln, ist nach diesem Vorschlag keine offene Frage.

Menschenwürde

Nach einer verbreiteten Auffassung stellt die Instrumentalisierung anderer Personen eine Verletzung der Menschenwürde dar. So ist z. B. der Rechtsphilosoph Kurt Seelmann der Meinung, dass die Würde

von Kindern, mit denen Forschung betrieben wird, verletzt wird, *weil* sie dabei instrumentalisiert würden (Kipfer/Seelmann 2006). Ob diese Diagnose zutrifft, hängt davon ab, was unter dem Begriff der »Würde« zu verstehen ist. Nicht für alle Autoren steht fest, dass eine befriedigende Antwort auf diese Frage gegeben werden kann. Verschiedene sind der Meinung, der Begriff sei leer (Hoerster 2002, 24) oder aber auf andere normativ wichtige Begriffe wie den Begriff der Menschenrechte (ebd., 25) oder auf den Begriff der Autonomie (Macklin 2003) reduzierbar. Davon, dass der Begriff leer ist und nicht geklärt werden kann, kann man nicht ausgehen. Dass er klärungsbedürftig ist, ist ein Schicksal, das er mit anderen normativ wichtigen Begriffen wie »Autonomie« teilt. Ob der Begriff redundant ist, kann nur durch eine konkrete Begriffsanalyse geklärt werden.

Inhärente Würde: Wenn in der Forschungsethik und anderen Bereichen der Angewandten Ethik von Verletzungen der Würde von Menschen die Rede ist, steht jeweils eine bestimmte Form der Würde im Blick, die man als *inhärente Würde* bezeichnen kann. In der Präambel der Allgemeinen Menschenrechtsklärung der Vereinten Nationen ist von der inhärenten Würde (»inherent dignity«) aller Mitglieder der menschlichen Familie die Rede. Was könnte damit gemeint sein?

Vergleichen wir diese moderne Verwendung zunächst mit vormodernen Verwendungen des Begriffs. In der ersten Übersetzung von Ciceros *De officiis* aus dem Jahr 1488 wird das Wort *dignitas* mit dem deutschen Begriff der »Wyrde« übersetzt. Für Cicero selbst ist das Wort *dignitas* die Übersetzung des griechischen Ausdruck *axioma*. Mit *axioma* ist im griechischen Denken allgemein das Ansehen, die Geltung oder der Wert eines Menschen gemeint, d. h. kontingente Qualitäten, die Menschen aufgrund ihrer sozialen Herkunft und Stellung und auch aufgrund ihres Verhaltens, nicht aber bereits aufgrund ihres Menschseins zukommt. Cicero nimmt jedoch nicht auf dieses Verständnis Bezug, sondern stützt sich auf die Verwendung des Begriffs *axioma* in der Stoa. In der Stoa versteht man unter *axioma* den inneren Wert, den Menschen aufgrund ihrer Vernunftbegabung besitzen. Cicero bezieht sich damit interessanterweise auf eine nicht-kontingente Eigenschaft von Menschen. Würde wird nicht an die soziale Herkunft und Stellung, an das soziale Ansehen, auch nicht an ein bestimmtes Verhalten, sondern an eine nicht-kontingente Eigenschaft gebunden. Interessant ist, dass dies die Eigenschaft ist, an die viel später dann auch Kant den Würdebegriff bindet. Liegt

der moderne Würdebegriff also schon in der Antike vor? Nein, und dies wird verständlich, wenn man genauer betrachtet, wie der Vorschlag von Cicero lautet:

Die Vernunft erlaubt es dem Menschen, sich von seinen Wünschen und Begierden zu distanzieren. Er muss ihnen nicht folgen. Genau das ist es, was nach Cicero dem Menschen Größe verleiht. Und daran knüpft die *dignitas* des Menschen an: Der Mensch hat Würde als Wesen, das nicht durch seine Natur bestimmt wird. Damit ist zunächst eine Fähigkeit beschrieben. Gleichzeitig ist damit aber auch ein normatives Ideal bezeichnet. Die besagte Fähigkeit, sich durch Vernunft von Wünschen und Begierden zu distanzieren, die die Würde des Menschen nach Cicero ausmacht, verpflichtet ihn darauf, sein Leben in einer bestimmten Weise zu gestalten. Sie verpflichtet ihn darauf, sich nicht durch die eigenen Wünsche und Triebe bestimmen zu lassen. Cicero versteht »Würde« im Sinne eines anti-hedonistischen Lebensideals. Wenn man sich, so Cicero, vor Augen führt, was Menschen im Unterschied zu Tieren zu tun in der Lage sind, ersieht man, »daß körperliches Vergnügen der erhabenen Stellung des Menschen nicht genug würdig ist und verschmäht und zurückgewiesen werden muß« (Cicero 1995, 105 f.). Würdig verhält sich bloß derjenige, welcher »sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern« (ebd., 106) lebt. Wer die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung nicht ausübt, lebt nicht in einer Weise, die uns die menschliche Natur vorzeichnet. Da Menschen frei sind, stehen sie in Gefahr, diese Bestimmung zu verfehlen, und so wie Tiere zu leben. Man besitzt Würde bloß, wenn man sich in der beschriebenen Weise verhält. Man kann die Würde entsprechend erwerben, verlieren und wiedergewinnen. Würde meint ein Lebensideal: nämlich vernunftgemäß zu leben.

Genau das meint der moderne Begriff inhärenter Würde nicht. Er beschreibt kein Lebensideal, sondern einen Anspruch, den seine Träger anderen gegenüber geltend machen können. »Moderne« Verfassungen schreiben uns nicht vor, »sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern« zu leben. Sie schreiben uns vielmehr vor, andere in bestimmten Weisen in erster Linie *nicht* zu behandeln.

Diesen *moralischen* Begriff von Würde finden wir zuallererst bei Kant. Für Kant haben Personen Würde. Dass Personen Würde haben, bedeutet nach Kant, dass sie in bestimmter Weise behandelt werden sollen: Wesen, die Würde haben, müssen geachtet werden, und diese Achtung kann eingefordert werden: »Achtung, die ich für andere trage, oder die

ein anderer von mir fordern kann, ist die Anerkennung einer Würde an anderen Menschen, d.i. eines Werths, der kein Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung ausgetauscht werden kann« (Kant 1907/14b, 462). Würde wird von Kant als Anspruch gedacht, der geachtet werden soll und entsprechend auch verletzt werden kann. Ein Anspruch ist etwas, was man anderen gegenüber geltend machen kann.

Doch was ist mit inhärenter Würde gemeint? Die inhärente Würde kann zunächst von Formen der Würde unterschieden werden, die dem Würdeträger aufgrund kontingenter Eigenschaften zukommen. Das gilt beispielsweise für die Würde, die an Ämter und Funktionen gebunden ist (wie z.B. die Würde des Richters). Die inhärente Würde kommt den Würdeträgern im Unterschied zu diesen anderen Würdeformen permanent zu und kann nicht gewonnen, verloren und wieder gewonnen werden. Sie kann verletzt oder angetastet werden, aber sie kann nicht verlorengehen. Wenn etwa durch Forschung die Würde von Kindern verletzt wird, heißt das nicht, dass sie keine Würde mehr haben. Es heißt vielmehr, dass sie nicht so behandelt wurden, wie es ihrer inhärenten Würde entsprochen hätte.

Was aber heißt es dann, eine inhärente Würde zu haben? Orientierungspunkt für ein angemessenes Verständnis von inhärenter Würde ist für viele Kants Verständnis der Würde. Würde beruht nach Kant auf der Autonomie, d.h. auf der Möglichkeit, sich nach Gesetzen zu bestimmen. Einschlägig für das Verständnis dessen, was es nach Kant bedeutet, andere in ihrer Würde zu respektieren, ist darüber hinaus die Zweckformel. Sie legt uns nahe, die Würde von Personen als etwas zu verstehen, das dann geachtet wird, wenn Personen als Zweck an sich selbst behandelt werden. Das allerdings wirft die Frage danach auf, was es heißt, jemanden als Zweck an sich selbst zu behandeln, ein Begriff, der seinerseits interpretationsbedürftig ist.

Moralischer Status und Rechte: Man kann inhärente Würde auch als Zuschreibung eines *moralischen Status* verstehen. Nach Stephen Darwall ist die Würde die Zuschreibung einer normativen Autorität, anderen Personen gegenüber gültige Forderungen stellen zu können (vgl. Darwall 2006, 14). Den anderen in seiner Würde zu achten, heißt entsprechend, ihn als Wesen mit einer solchen normativen Autorität zu achten. In eine ähnliche Richtung zielt der Vorschlag von Joel Feinberg, wonach Würde zu haben bedeutet, die Fähigkeit zu besitzen, Forderungen stellen zu können (Feinberg 1980, 151). Dar-

walls Begriff der Würde ist klar normativ gefasst: Würde haben heißt, normative Autorität zu besitzen. Feinberg sieht Würde als eine bestimmte Fähigkeit. Beide Begriffe sind allerdings nicht direkt mit Ansprüchen verbunden, in bestimmter Weise von anderen behandelt bzw. nicht behandelt zu werden.

Das sieht anders aus, wenn man sich an einem Begriff der Würde orientiert, wie ihn Dieter Birnbacher vorschlägt (Birnbacher 1996, 110). Die inhärente Würde zu achten, heißt für ihn, eine Gruppe von Grundrechten zu respektieren (s. Kap. VII.1). Gemeint sind dabei (1) das Grundrecht auf ein Existenzminimum, (2) das Recht auf Freiheit von großen und andauernden Schmerzen, (3) das Recht auf eine minimale Freiheit und (4) das Recht auf eine minimale Selbstachtung. Nach diesem Verständnis lässt sich die Menschenwürde auf grundlegende (Menschen)rechte reduzieren. Der Begriff der Würde scheint keine eigenständige normative Bedeutung zu haben, sondern ein Sammelname für unterschiedliche Grundrechte zu sein. Wenn eines dieser Grundrechte und damit die Würde von Menschen verletzt wird, wird kein Anspruch verletzt, der diesen Rechten zugrunde liegt. Mit Würde ist nichts angesprochen, was Grundrechte begründen würde. Folgt man Birnbachers Vorschlag, wird man deshalb wohl in begründungstheoretischer Hinsicht auch auf den Begriff der Würde verzichten können.

Eine andere Auffassung des Verhältnisses von inhärenter Würde und Rechten findet sich in der Schlussfolgerung der Zweiten Internationalen Menschenrechtskonferenz, wo es heißt, dass alle Menschenrechte aus der inhärenten Würde abgeleitet sind (vgl. Clapham 2006, 439). Das entspricht auch der Standardauffassung des Deutschen Grundgesetzes, wonach sich die unveräußerlichen und unverletzlichen Verfassungsgrundrechte aus der Anerkennung der Würde jedes Menschen ergeben (vgl. Menke/Pollmann 2007, 150).

Würde und Demütigung: Avishai Margalit versteht die inhärente Würde von der Würdeverletzung her. Menschen werden in ihrer Würde verletzt, wenn sie gedemütigt werden (Margalit 1996, 115 ff.). Wer einen anderen demütigt, achtet ihn nicht als menschliches Wesen. Demütigung ist, so Margalit, ein Angriff auf die *Selbstachtung* der betroffenen Person. Dabei ist Selbstachtung eine Einstellung, die man sich selbst gegenüber einnimmt, wenn man sich einen intrinsischen Wert zuschreibt (ebd., 120). Diese Einstellung ist abhängig von den Einstellungen, die andere einem gegenüber einnehmen. Die Demütigung anderer zielt darauf, meine Einstellung der Selbst-

achtung zu zerstören. Dieser Ansicht ist auch Ralf Stoecker. Durch die Demütigung anderer wird das Selbst beschädigt, das einem Menschen eine akzeptable Rolle garantiert (Stoecker 2003, 142 ff.).

Der zentrale Begriff dieses Verständnisses von Menschenwürde ist derjenige der Selbstachtung. Die Frage stellt sich, welche Auffassung von Selbstachtung in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist. Sich selbst zu achten, kann im Sinne der Selbstwertschätzung verstanden werden: Ich schreibe mir selbst und dem, was ich tue, einen Wert zu (vgl. Rawls 1979, 440; Raz 1994, 26). Margalit meint, dass es sich bei der Selbstachtung, die durch Demütigung gefährdet wird, um eine Wertschätzung handelt, die sich nicht auf eigene Taten, sondern auf das eigene Menschsein bezieht (vgl. Margalit 1996, 24). Er meint darüber hinaus, dass man Selbstwertschätzung und Selbstachtung unterscheiden sollte (vgl. ebd., 44). Selbstachtung soll nach Margalit kein psychischer Zustand zu sein, der in unterschiedlichen Individuen in unterschiedlicher Stärke vorliegt. Er begreift sie als etwas, das unabhängig von der Bewertung konkreter Kompetenzen und Taten ist. Allerdings ist nicht klar, ob man Selbstachtung nicht doch als einen psychischen Zustand begreift, und damit besser von Selbstwertschätzung sprechen müsste, wenn man darunter wie Margalit etwas versteht, das durch Demütigungen bei den meisten, jedoch nicht bei allen Menschen beeinträchtigt wird (vgl. Margalit 1996, 123). Ein solches Verständnis wirft nicht nur die Frage auf, ob man dann besser von Selbstwertschätzung sprechen sollte. Es stellt auch die Konzeption in Frage, da es fraglich erscheint, ob es tatsächlich die kontingente Beeinträchtigung der Selbstwertschätzung ist, die Demütigungen verwerflich und zu einer Verletzung der Würde von Menschen machen.

Man kann Selbstachtung in einem rein *normativen* Sinn verstehen und die Meinung vertreten, dass eine Person sich selbst achtet, wenn sie ihre eigenen moralischen Rechte nicht aus niederen Motiven verleugnet (vgl. Schaber 2010, Kap. 2.4). Selbstachtung setzt damit auch voraus, dass andere mein Recht anerkennen, die eigenen Rechte wahrzunehmen. Demütigung zielt nach diesem Verständnis darauf ab, dieses Recht abzuspochen, und stellt deshalb eine Verletzung der Selbstachtung dar. Nach dieser normativen Konzeption ist die Verletzung der Selbstachtung unabhängig von den psychischen Beeinträchtigungen, die eine Person aufgrund von Demütigungen erleidet. Demütigung verletzt die Selbstachtung von Personen, weil mit ihnen Rechte

von Personen verletzt werden, nicht weil ihre Selbstwertschätzung in Mitleidenschaft gezogen wird.

Instrumentalisierung und Würdeverletzung: Für viele ist jede Instrumentalisierung von Menschen eine Verletzung ihrer Würde. Ob das allerdings wirklich der Fall ist, hängt davon ab, was man unter ›inhärenter Würde‹ versteht. Man braucht einen weiten Begriff von inhärenter Würde, soll jeder Fall reiner Instrumentalisierung als Würdeverletzung gesehen werden können. Wenn ich ein falsches Versprechen abgebe, verletze ich ein Recht, nicht getäuscht zu werden, aber damit nicht *eo ipso* auch einen Anspruch, der direkt mit der Würde des anderen verbunden ist. Die Würde wird vielmehr in schwerwiegenden Fällen verletzt. Darüber, welche dieser Fälle gleichzeitig Instrumentalisierungen darstellen, bestehen unterschiedliche Meinungen. Ein paradigmatischer Fall der Würdeverletzung ist es, wenn ich andere als Sklaven zu meinen Zwecken benutze. Der Grund hierfür kann darin gesehen werden, dass man einem anderen Menschen, indem man ihn versklavt, das Recht abspricht, seine moralischen Rechte wahrnehmen zu können. Jedoch auch wenn man Würde nicht an Selbstachtung knüpft, sondern wie z.B. Birnbacher an bestimmte Grundrechte des Menschen, wird man Versklavung als klare Würdeverletzung verstehen. Schwieriger ist es, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob man Menschen in würdeverletzender Art instrumentalisiert, wenn man ihren Tod in Kauf nimmt, um anderen Menschen das Leben zu retten. In dem viel diskutierten Trolley-Beispiel (Foot 1978), in dem durch das Umstellen der Weichen die Straßenbahn bloß eine statt fünf Personen in den Tod reißt, scheint niemand instrumentalisiert zu werden. Dies gilt zumindest dann, wenn man annimmt, dass man eine kausale Rolle in der Herbeiführung eines Handlungsergebnisses spielen muss, soll das, was man dabei tut, als Instrumentalisierung einer anderen Person angesehen werden können (vgl. dazu Scanlon 2008, 111 ff.).

Bei militärischen Interventionen in Drittstaaten, die darauf abzielen, massive Menschenrechtsverletzungen zu verhindern, das Leben Unschuldiger aber in Mitleidenschaft ziehen, wird nach Ansicht von Rüdiger Bittner das Instrumentalisierungsverbot verletzt (Bittner 2004, 101). Es ist allerdings nicht klar, ob die unschuldigen Opfer hier Mittel zum Zweck sind. Man kann argumentieren, dass sie gar nicht Mittel zu einem Zweck sind, da der Zweck, der realisiert werden soll, auch ohne den Tod von Menschen erreicht werden könnte. Ohne Frage instrumentalisiert wird die Person, die im Trolley-Beispiel

vor die Straßenbahn gestoßen wird, um diese zu stoppen und Menschen das Leben zu retten. Die meisten halten diese Instrumentalisierung für moralisch unzulässig und wohl auch für eine Verletzung der Würde der Opfer. Im Unterschied zu militärischen Interventionen sind in solchen Fällen die Opfer Mittel zum Zweck: Eine Person wird in den Tod gestoßen, um anderen das Leben zu retten. Das gilt auch für die Verhinderung eines Terroraktes, der nicht nur zum Tod der Terroristen, sondern auch zum Tod Unschuldiger führt, die sich in der Gewalt der Terroristen befinden. Das Problem wurde am Beispiel eines von Terroristen entführten Flugzeugs, das in einem Wolkenkratzer zur Explosion kommen und Tausende in den Tod reißen soll, diskutiert (vgl. Merkel 2007). Darf man dieses Flugzeug abschießen und damit das Leben vieler Unschuldiger beenden, um eine noch größere Zahl Unschuldiger zu schützen? Menschen werden dabei instrumentalisiert und zwar, wie verschiedene Autoren meinen, in einer ihre Würde verletzenden Art (BverfG, NJW 2005, 758, Rn. 124). Man könnte dagegen argumentieren, dass die Betroffenen einer solchen Tat zustimmen würden oder zumindest Gründe haben, das zu tun (auch wenn sie es faktisch vielleicht nicht tun würden) (vgl. dazu Merkel 2007, 16). Welche Auffassung richtig ist, hängt davon ab, was unter ›Würde‹ zu verstehen ist. Wenn man ›Würde‹ über Selbstachtung bestimmt, stellt sich die Frage, welche Rolle ›Zustimmung‹ im Kontext von Selbstachtung hat. Wird die Selbstachtung einer Person nicht beeinträchtigt, wenn sie Gründe hat, der Weise, wie man sie behandelt, zuzustimmen? Das ist eine Frage, die nur innerhalb einer ausgearbeiteten Theorie der Selbstachtung beantwortet werden kann.

Instrumentalisierungen sind Verletzungen der Würde von Menschen, wenn sie Ausdruck der Überzeugung sind, dass die Anliegen der betroffenen Personen nicht zählen. In anderen Fällen können sie Rechte von Personen verletzen und deshalb unzulässig sein, ohne dass sie notwendigerweise Verletzungen der Würde darstellen.

Literatur

- Birnbacher, Dieter: Selbstmord und Selbstmordvorsorge. In: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Frankfurt a. M. 1990, 395–422.
- : Ambiguities in the Concept of Menschenwürde. In: Kurt Bayertz (Hg.): Sanctity of Life and Human Dignity. Dordrecht 1996, 107–122.
- Bittner, Rüdiger: Humanitäre Interventionen sind unrecht. In: Georg Meggle (Hg.): Humanitäre Interventionsethik. Paderborn 2004, 99–106.
- Cicero: De officiis/Vom pflichtgemässen Handeln, übersetzt und kommentiert von Heinz Gunermann. Stuttgart 1995.
- Clapham, Andrew: Human Rights Obligations of Non-State Actors. Oxford 2006.
- Darwall, Stephen: The Second-Person Standpoint. Cambridge, Mass. 2006.
- Feinberg, Joel: »The Nature and Value of Rights«. In: Ders.: Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Princeton 1980, 159–184.
- Foot, Philippa: »The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect«. In: Dies.: Virtues and Vices. Oxford 1978, 19–32.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe Bd. IV. Berlin 1907/14a.
- : Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe Bd. VI. Berlin 1907/14b.
- Kerstein, Samuel: »Treating Others Merely as Means«. In: Utilitas 2 (2009), 163–180.
- Kipfer, Daniel/Seelmann, Kurt: »Rechtliche Grenzen wissenschaftlicher Forschung an Kindern«. In: NZZ 12./13.8.2006.
- Korsgaard, Christine: »The Right to Lie. Kant on Dealing with Evil«. In: Dies.: Creating the Kingdom of Ends. Cambridge 1996, 133–158.
- Höffe, Otfried: »Menschenwürde als ethisches Prinzip«. In: Otfried Höffe et al. (Hg.): Gentechnik und Menschenwürde. Köln 2002, 111–141.
- Hoerster, Norbert: Ethik des Embryonenschutzes. Stuttgart 2002.
- Macklin, Ruth: »Dignity is a Useless Concept«. In: British Medical Journal 327 (2003), 1419–1420.
- Margalit, Avishai: The Decent Society. Cambridge, Mass. 1996.
- Menke, Christoph/Arnd Pollmann: Philosophie der Menschenrechte. Hamburg 2007.
- Merkel, Rainer: § 14 Abs.3 Luftsicherheitsgesetz: Wann und warum darf der Staat töten? Ms. 2007.
- O'Neill, Onora: »Between Consenting Adults«. In: Dies.: Constructions of Reason, Cambridge 1989, 105–125.
- Parfit, Derek: Climbing the Mountain. Ms. 2007.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1979.
- Raz, Joseph: »Duties of Well-Being«. In: Ders.: Ethics in the Public Domain. Oxford 1994, 3–28.
- Scanlon, Thomas: Moral Dimensions. Cambridge, Mass. 2008.
- Schaber, Peter: Instrumentalisierung und Würde. Paderborn 2010.
- : Menschenwürde. Stuttgart 2011.
- Stoecker, Ralf: »Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung«. In: Ders. (Hg.): Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff. Wien 2003, 133–152.
- Tugendhat, Ernst: Vorlesung über Ethik. Frankfurt a. M. 1993.
- Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought. Cambridge 1999.

Peter Schaber

3. Meinungs-, Gedanken- und Redefreiheit

Die Freiheiten des Denkens und der Rede sind zentrale Prinzipien liberaler, demokratischer Gesellschaften. Sie werden in internationalen Deklarationen als Menschenrechte garantiert und sind in vielen Ländern konstitutionell verankert (vgl. Art. 18 bzw. 19 AEMR; Art. 9 bzw. 10 EMRK; Art. 4 bzw. 5 GG; Erster Zusatzartikel der US-Verfassung). Den kognitiven und kommunikativen Freiheiten kommt eine doppelte Bedeutung zu: Zum einen handelt es sich um klassische Abwehrrechte, die das Individuum in seiner persönlichen Entfaltung vor staatlichen Eingriffen schützen. Zum anderen ist die ungehinderte öffentliche Meinungsbildung eine funktionale Voraussetzung von Demokratie. Gesellschaftliche Kontroversen um Meinungsfreiheit reflektieren unterschiedliche Auffassungen darüber, worin der Wert dieses Rechts besteht, welche Äußerungen überhaupt Schutz verdienen und wo die Grenzen zugunsten widerstreitender Werte oder Interessen zu ziehen sind.

Traditionell steht die Gedankenfreiheit in engem Bezug zu Gewissens- und Religionsfreiheit. Auch in den aktuellen Rechtstexten wird sie vorwiegend als Anspruch verstanden, seinen Glauben oder eine Weltanschauung frei zu wählen und zu bekennen. Ein umfassenderes Verständnis von Gedankenfreiheit orientiert sich hingegen an einer Idee mentaler Souveränität, der zufolge Personen niemandem Rechenschaft darüber schuldig sind, was in ihrem Inneren vor sich geht. Diese Souveränität hat mehrere Dimensionen: (1) Das Recht, Beliebiges zu denken und zu fühlen, schließt aus, jemanden allein wegen seiner Einstellungen zu bestrafen. (2) Die Freiheit, uns selbständig ein Urteil zu bilden, verbietet es, Menschen gezielt relevante Ideen und Informationen vorzuenthalten. Auch manipulative Eingriffe, etwa in Form einer Gehirnwäsche, verletzen diese persönliche Urteilsfreiheit. (3) Eine mentale Privatsphäre schützt Menschen zudem vor einer Überwachung ihrer Gedanken. Die Gedankenfreiheit berührt unmittelbar unsere Identität als Person und bildet den Kern aller individuellen Freiheitsrechte (Ridder 1954, 245). Ihre Gefährdung, aktuell u. a. durch neurowissenschaftliche Verfahren, ist daher ethisch besonders brisant.

Während der Gedankenfreiheit die Vorstellung zugrunde liegt, dass es andere, zumal den Staat, nichts angeht, was wir denken, zielt die Meinungsfreiheit (eigentlich: Meinungsäußerungsfreiheit) da-

rauf ab, dass unsere Gedanken nicht privat bleiben müssen. Sie schützt, wie es in Art. 11 der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 heißt, »la libre communication des pensées et des opinions«. Als Individualrecht besteht dieser Schutz primär in einem gegen den Staat gerichteten Anspruch, weder durch vorgängige Zensur noch durch nachträgliche Sanktionen an der Verbreitung seiner Meinungen gehindert zu werden. Nach einem v. a. unter Juristen verbreiteten Verständnis sind Meinungen durch ein Element von Subjektivität bestimmt; unmittelbaren Schutz genießt demnach lediglich die Äußerung persönlicher Ansichten, Einschätzungen und Wertungen, nicht jedoch die Mitteilung von Tatsachen (Grimm 1995, 1697 f.; Ridder 1954, 263 ff.). In der Praxis erweist sich die Abgrenzung sog. »objektiver Tatsachenbehauptungen« von subjektiven Stellungnahmen indes als schwierig (Herzog 2009, Rdnr. 50–55). Problematisch ist es auch, diese Unterscheidung so zu verstehen, dass Äußerungen nur frei sein sollen, wenn mit ihnen kein objektiver Geltungsanspruch erhoben wird. Eher geht es darum, dass Meinungsfreiheit vorrangig im Kontext der Erkundung von Werten und der Auseinandersetzung mit normativen Fragen zu sehen ist und »bloße Informationen« nur insoweit erhöhten Schutz vor staatlicher Kontrolle verdienen, als sie für diesen Zweck relevant sind. Mitunter wird der Ausdruck »Redefreiheit« verwendet, um zu signalisieren, dass, analog zu *freedom of speech*, das umfassende Recht im Blick ist, Einstellungen aller Art zu kommunizieren, Ideen und Informationen zu verbreiten sowie sich appellativ an eine Öffentlichkeit zu wenden. »Rede« ist dabei in einem weiten Sinn zu verstehen, der auch Texte, Bilder, Gesten und anderes symbolisches Verhalten einschließt.

Die Freiheiten von Denken, Sprechen und Handeln

In der Trias von Denken, Sprechen und Handeln sind für eine liberale Position die beiden Eckpunkte vergleichsweise klar: Weil die ungeäußerten Gedanken des einen den Gedanken des anderen physisch nicht in die Quere kommen, herrscht unbegrenzte Freiheit. Wie verkehrt und verwerflich die Einstellungen einer Person auch sein mögen, solange sie in deren Kopf verbleiben, besteht kein Anlass zu Restriktionen. Handlungen hingegen finden in einer Welt statt, die wir mit anderen Menschen teilen. Soweit sich unser Verhalten auf die Handlungsmög-

lichkeiten oder das Wohl Dritter auswirkt, unterliegt diese Freiheit legitimen Einschränkungen. Weitaus weniger klar ist jedoch, wie es mit dem Sprechen und anderen Äußerungsformen steht. Die philosophische Herausforderung liegt darin, für Meinungsfreiheit einen Ort zwischen absoluter Gedankenfreiheit und beschränkter Handlungsfreiheit zu finden.

Für extensive Meinungsfreiheit wäre leicht zu argumentieren, wenn es sich mit unseren Worten wie mit unseren Gedanken verhielte. Diese Analogie scheitert jedoch unmittelbar daran, dass Äußerungen etwas Interpersonales sind (Narveson 1994, 64f.). Mit ihnen wird die Schwelle zur öffentlichen Sphäre und damit zum Freiheitsbereich anderer überschritten. Auch das Argument, dass »bloße Worte« niemandem weh tun würden, ist wenig stichhaltig. Ohne Zweifel gibt es Überzeugungen und Informationen, deren Verbreitung das Potential hat, anderen erheblichen Schaden zuzufügen. Ebenso kann es belastend sein, mit sexistischen, rassistischen oder anderweitig feindseligen Ansichten konfrontiert zu werden, die wir aus guten Gründen nicht hören wollen. Weiter gilt es zu bedenken, dass Sprechen immer zugleich ein Handeln ist. In der jüngeren Diskussion zu Meinungsfreiheit ist gegen eine Verharmlosung von Rede verschiedentlich die sprechakttheoretische Einsicht fruchtbar gemacht worden, dass wir mit Sprache spezifische Dinge tun können (Austin 1972). Wer sich einseitig an der Vorstellung eines freien Austausches von Ideen orientiert, verkennet, dass Worte auch die Macht haben, Menschen zu demütigen, einzuschüchtern oder aufzuhetzen (Butler 1998; Langton 2009; MacKinnon 1994; aber auch schon Mill 1988, Kap. 3).

Wenn Sprechen ein Tun ist und Worte nicht immer folgenlos bleiben, stellt sich die Frage, was Äußerungen in normativer Hinsicht von gewöhnlichen Handlungen unterscheidet. Einige bestreiten, dass es darauf eine befriedigende Antwort gibt, und lassen die Meinungsfreiheit deshalb in der allgemeinen Handlungsfreiheit aufgehen (Alexander 2005; Fish 1994). Dieser skeptischen Auffassung zufolge verdient Rede nicht mehr als jenen Schutz, der nach liberaler Freiheitspräsumption auch für alle anderen Aktivitäten gilt. Vertreter eines robusten Prinzips von Meinungsfreiheit argumentieren dagegen für einen besonderen Status der Rede. Ihnen stellt sich die Aufgabe, zu erklären, weshalb Äußerungen auch dann nicht verboten werden dürfen, wenn sie über ein Schädigungspotential verfügen, das bei Handlungen rechtliche Einschränkungen rechtfertigen würde (vgl. Schauer 1982; Scanlon 1972).

Grundlagen von Meinungsfreiheit

Politische Philosophie und Verfassungstheorie haben eine bemerkenswerte Vielzahl von Konzeptionen und Begründungen der Meinungsfreiheit entwickelt (für einen Überblick vgl. Barendt 2007; Sadurski 1999; Schauer 1982). Hinsichtlich ihrer normativen Leitvorstellung lassen sich vier Argumentationslinien unterscheiden: (1) das demokratietheoretische Argument, (2) das epistemische Argument, (3) das Argument der Persönlichkeitsentfaltung sowie (4) das Argument der moralischen Autonomie. Weitgehend unabhängig von dieser Unterscheidung verläuft der Kontrast zwischen instrumentellen (konsequentialistischen bzw. funktionalen) Theorien, die auf die positiven Effekte ungehinderter Kommunikation verweisen, und prinzipiellen (deontologischen) Positionen, die Meinungsfreiheit als ein moralisches Recht rationaler Personen verteidigen. Weiter ist es sinnvoll, Argumente danach zu differenzieren, ob es die Sprecher oder die Hörer sind, deren Interessen im Fokus stehen. Viele Begründungen zielen auch darauf ab, dass der freie Austausch von Ideen und Informationen im Interesse von Dritten oder der Gesellschaft insgesamt ist.

(1) Redefreiheit ist allgemein ein Instrument der öffentlichen Kontrolle von Politik, erschwert den Missbrauch von Macht und dient der Verteidigung individueller Rechte. Das Interesse, selbst seine Meinung bekunden zu können, ist dabei nachrangig gegenüber dem Vorteil, den alle daraus ziehen, dass für andere die Möglichkeit besteht, staatliches Handeln transparent zu machen und zu kritisieren (Raz 1992, 132). Eine grundlegende Funktion kommt der Meinungsfreiheit jedoch speziell im Rahmen einer Demokratie zu (als klassischer Text zum Zusammenhang von Redefreiheit und *self-government* gilt Meiklejohn 1948). Freie Kommunikation ist unabdingbar, wenn die Bürger in der Lage sein sollen, sich mit informierten Entscheidungen an der Politik zu beteiligen. Für eine deliberative Konzeption von Demokratie steht zudem der Prozess öffentlicher Meinungsbildung auf dem Spiel, der eine Verzerrung erlitte, wenn einzelne Positionen von vornherein ausgeschlossen wären. Den funktionalen Argumenten lassen sich deontologische Überlegungen zur Seite stellen: Das der Demokratie zugrundeliegende Ideal der Gleichheit verlangt, dass jeder das Recht hat, mit seinen Überzeugungen die Politik zu beeinflussen (Dworkin 1996, 237). Können bestimmte Positionen nicht einmal in den öffentlichen Diskurs eingebracht werden, steht die Legitimität

staatlichen Handelns in Frage (Dworkin 2006). Das demokratietheoretische Argument privilegiert politische Rede (Sunstein 1993, 121 ff.). Äußerungen, die persönliche, ästhetische oder religiöse Angelegenheiten betreffen, werden mit dieser Begründung bestenfalls indirekt geschützt. Die funktionale Bindung an eine bestimmte Staatsform verträgt sich auch schlecht mit der Vorstellung, dass Meinungsfreiheit ein grundständiges Menschenrecht ist.

(2) Die klassische Formulierung des epistemischen Arguments für Meinungsfreiheit findet sich bei J. St. Mill (1988, Kap. 2). Von der empirischen These ausgehend, dass der Prozess kollektiver Wahrheitssuche freie Diskussion erfordert, verlangt Mill, dass es keine autoritären Verbote und keine Tabus geben darf. Mills Argument gegen Zensur ist ein fallibilistisches. Wer Meinungen unterdrücken will, weil er sie für falsch oder gefährlich hält, erhebt einen nicht einzulösenden Anspruch auf Unfehlbarkeit. Auffassungen, die wir ablehnen, sind daher allein mit Gegenargumenten zu bekämpfen. Mill ist als Apologet eines unregulierten Marktes von Meinungen kritisiert worden, doch dieser Vorwurf verkennt u. a. sein tugendepistemologisches Anliegen: Unsere Überzeugungen drohen im Dogma zu erstarren und sie verlieren ihre Rechtfertigung, wenn sie jeglichem Widerspruch entzogen werden. Triftiger ist der Einwand, diese Theorie übertrage das Modell eines akademischen Seminars auf die reale Welt, in der die Möglichkeiten rationaler Argumentation begrenzt, die Kosten von irreführender oder provozierender Rede aber oft erheblich sind. Mills Argument stößt zudem an Grenzen bei Äußerungen, die schlecht unter die epistemische Funktion zu bringen sind. Wir wollen nicht nur zur allgemeinen Wahrheitsfindung beitragen, sondern fühlen uns auch berechtigt, Protest zu erheben, Solidarität zu zeigen oder uns öffentlich zu unseren Idealen zu bekennen.

(3) Ein am guten Leben ausgerichtetes Argument verweist auf die Bedeutung von Meinungsfreiheit für die Entfaltung der Persönlichkeit (Raz 1994). Wir entwickeln unsere Vorstellungen, wie wir unser Leben führen wollen, in Auseinandersetzung mit den Erfahrungen und Idealen anderer. Ein weites Spektrum von Wahlmöglichkeiten setzt daher eine Gesellschaft voraus, in der alternative Lebensentwürfe öffentlich vertreten werden können. Menschen haben überdies starke kommunikative und expressive Interessen. Es ist uns wichtig, unsere Gedanken und Wertvorstellungen mit anderen zu teilen; und wir haben das Bedürfnis, unserer individuellen und sozialen Identität Ausdruck zu geben. Ein liberales Regime von Mei-

nungsfreiheit bewahrt Menschen davor, Gefangene ihres sozialen Umfelds zu sein. Sie müssen dann den Zugang zur Öffentlichkeit nicht mit einer Unterwerfung unter das Diktat der öffentlichen Meinung erkaufen. Vielmehr haben sie die Möglichkeit, selbst Einfluss zu nehmen auf die Kultur, in der sie leben.

(4) Aktuell liegt die Aufmerksamkeit vieler liberaler Philosophen beim Versuch, Meinungsfreiheit als ein grundlegendes Recht mündiger Personen zu verstehen. Deontologische Argumente sehen unsere moralische Autonomie missachtet, wenn Äußerungen wegen ihres unangenehmen Inhalts unterdrückt werden. Als Sprecher sollten wir es als einen persönlichen Affront empfinden, wenn die Regierung oder andere Autoritäten sich anmaßen, zu bestimmen, was wir sagen dürfen (Nagel 1995, 98). Wer Menschen den Mund verbietet, erklärt ihre Gedanken für unwert, einer Öffentlichkeit mitgeteilt zu werden. Erst recht wird nach dieser Argumentation unsere moralische Autonomie missachtet, wenn es die Worte von anderen sind, die unterbunden werden, weil sie uns als Hörer auf falsche oder gefährliche Gedanken bringen könnten. Mit solchen bevormundenden Einschränkungen wird erwachsenen Personen die Souveränität abgesprochen, selbst für ihre Überzeugungen und ihr Verhalten verantwortlich zu sein (vgl. Scanlon 1972, 215 ff.; Dworkin 1985, 200). Besser als die instrumentellen und funktionalen Begründungen von Meinungsfreiheit erfasst der Rekurs auf unseren Status als eigenverantwortliche Personen den hohen symbolischen Wert, den dieses Recht bzw. seine Verletzung für uns hat. Man kann aber einwenden, dass es unter nicht-idealen Bedingungen durchaus gute Gründe gibt, weder unserer eigenen Autonomie noch der anderer schutzlos ausgeliefert sein zu wollen.

Für die im deutschen Grundgesetz verankerte Meinungsfreiheit ist stets eine doppelte Begründung angenommen worden: Sie dient einerseits der »Sicherung einer staatsfreien Privatsphäre« und ist andererseits »Voraussetzung einer demokratischen Staatsordnung« (Grimm 1995, 1698; vgl. auch Ridder 1954). In der philosophischen Diskussion hat sich ebenfalls weitgehend die Auffassung durchgesetzt, dass den expressiven Freiheiten verschiedene Werte zugrunde liegen, dass nicht alle Rede gleichermaßen schutzwürdig ist (zur Differenzierung von *high value speech* und *low value speech* vgl. Sunstein 1993; Sadurski 1999) und dass eine umfassende Theorie von Meinungsfreiheit den vielfältigen Funktionen menschlicher Äußerungen Rechnung tragen muss (Cohen 1995).

Gerechtfertigte Einschränkungen

Meinungsfreiheit kann nicht darin bestehen, dass sich jeder jederzeit überall zu jedem Thema in beliebiger Form verbreiten darf. Unstrittig sind Einschränkungen, die damit zu tun haben, dass eine Äußerung unabhängig von ihrem Inhalt stets zugleich ein Ereignis ist, das etwa Lärm produziert oder anderweitig Ressourcen wie physischen oder medialen Raum beansprucht. Wer nachts um drei Uhr mit dem Megaphon seine politischen Ansichten verbreiten will, kann sich nicht auf die Meinungsfreiheit berufen. Angefangen mit Eigentumsregelungen unterliegt der Vorgang der Äußerung sämtlichen Einschränkungen, die für Handlungen allgemein gelten. In vielen Kontexten ist es zudem für eine sinnvolle Kommunikation unerlässlich, Sprecherrechte festzulegen und zu regulieren, zu welchen Themen überhaupt das Wort ergriffen werden darf. Das Recht zur freien Meinungsäußerung ist nicht einmal tangiert, wenn gewöhnliche Bürger im Parlament nichts zu sagen haben und selbst Abgeordnete sich an die Tagesordnung halten müssen. Die Akzeptabilität so begründeter Einschränkungen hängt wesentlich davon ab, dass sie keine inhaltliche Abwertung implizieren und nicht darauf ausgerichtet sind, einzelne Standpunkte zu diskriminieren (zu Standpunktneutralität vgl. Alexander 2005; Sadurski 1999; Sunstein 1993). Sie sind auch leichter hinzunehmen, wenn alternative Möglichkeiten bestehen, die fraglichen Positionen öffentlich zu vertreten. Kontroverser sind rollenspezifische Maulkorbregelungen. In seiner Aufklärungsschrift stellt Kant einem ›Privatgebrauch der Vernunft‹ im Rahmen eines Auftragsverhältnisses, der mit guten Gründen Einschränkungen unterliegt, den freien öffentlichen Gebrauch der Vernunft gegenüber: Jeder habe die volle Freiheit, sich als Gelehrter an die Öffentlichkeit zu wenden, Missstände publik zu machen und der Welt seine Gedanken mitzuteilen (Kant 1784). Kants freiheitliche Position geht allerdings zu leicht über die Möglichkeit hinweg, dass Amtsträgern spezielle Diskretions- und Loyalitätspflichten obliegen, die es ihnen verbieten, sich zu bestimmten Fragen öffentlich zu äußern.

Die unabhängig von besonderen Verpflichtungen geltenden Einschränkungen der Meinungsfreiheit sind v. a. dann brisant, wenn sie mit dem Inhalt der Äußerungen zu tun haben. Liberale Positionen zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Gründe, die überhaupt zur Legitimierung von Freiheitsrestriktionen herangezogen werden können, eng umreißen. Ein wichtiger Bezugspunkt ist das von J. St. Mill for-

mulierte Schadensprinzip, wonach einzig die Verhinderung einer Schädigung anderer ein solcher Zweck ist (Mill 1988). In der aktuellen Debatte um Meinungsfreiheit sind es hauptsächlich Werte wie Autonomie, Gleichheit und Menschenwürde, deren Schutz zur Rechtfertigung staatlicher Eingriffe angeführt wird. Mit einer liberalen Position nicht zu vereinbaren sind hingegen Gesetze, die Blasphemie und Unmoral unter Strafe stellen, die Bewahrung der sozialen Harmonie zum Ziel haben oder die nationale Ehre verteidigen sollen. Einem liberalen Verständnis von Meinungsfreiheit gänzlich konträr sind jene intoleranten Konzeptionen, bei denen das Recht zur Rede unmittelbar vom Wert der einzelnen Äußerungen abhängig gemacht und auf die Affirmation des Guten und Richtigen beschränkt wird (so z. B. in Art. 22 der »Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam«).

In manchen Fällen werden die einschlägigen Werte unmittelbar durch den Akt der Äußerung verletzt (Langton 2009; Sadurski 1999). Menschenverachtende Bemerkungen, allgemein Verunglimpfungen und Verleumdungen, fallen daher überhaupt nicht unter das Recht auf Meinungsfreiheit. Das gilt im Grundsatz auch für Publikationen, die anderer Leute Privatsphäre verletzen. Meist gestaltet sich die kausale Verbindung zwischen Rede und Schaden aber erheblich komplexer. Es stellt sich dann die Frage, unter welchen Bedingungen es zulässig ist, ein an sich bestehendes Äußerungsrecht punktuell zu beschneiden. Die vorwiegend in der verfassungsrechtlichen Diskussion entwickelten Standards verweisen auf Kriterien wie die Wahrscheinlichkeit und das Ausmaß des Schadens, die Unmittelbarkeit der Gefahr sowie die zwingende Erforderlichkeit der Maßnahme. Auch die Absichten des Sprechers sind zu berücksichtigen.

Verbotsforderungen, die damit begründet werden, dass bestimmte Äußerungen ein soziales Klima schaffen würden, das Gewalt begünstigt oder sich anderweitig negativ auswirkt, sind kontrovers. Teils sind es die empirischen Zusammenhänge, die unterschiedlich eingeschätzt werden. Es bestehen aber auch normative Differenzen darüber, wer für die negativen Folgen von Worten verantwortlich ist und wie die Kosten für ihre Vermeidung zwischen Sprechern, Hörern und Dritten zu verteilen sind. Eine extreme Position besagt, dass es stets den Rezipienten überlassen ist, wie sie auf die Äußerungen anderer reagieren: Wer sich beleidigt fühlt, ist selbst schuld, und wenn sich jemand zu Gewaltakten provozieren lässt, ist das nicht Sache des Sprechers (vgl.

Husak 1984). Diese Argumentation ist zu simpel (Schauer 1993). Es bedarf allerdings einer Limitierung der Konsequenzen, die bei der Rechtfertigung von Freiheitseinschränkungen zählen. Andernfalls wird intoleranten Kräften die Möglichkeit geboten, missliebige Stimmen durch die Drohung mit Kra-wall zum Schweigen zu zwingen (sog. *heckler's veto*).

Diverse pragmatische Gründe können gegen die Einführung selbst an sich legitimer Verbote sprechen. (1) Häufig wird z. B. die Prohibition von extremistischem Gedankengut abgelehnt, weil sie kontraproduktiv sei, seine Vertreter in den Untergrund dränge und ihnen einen unverdienten ›Opferstatus‹ verleihe. (2) Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Gefahr eines regulatorischen Dammbrochs, weil partikulare Gruppen starke Interessen haben, jeweils die ihnen ungenehmen Meinungsäußerungen strafrechtlich erfassen zu lassen. Ein prinzipieller Verzicht auf Verbote vermag dem vorzubeugen. (3) Es ist auch stets damit zu rechnen, dass Regierungen ihre Macht missbrauchen werden und offiziell für andere Zwecke bestimmte Gesetze zum Vorwand nehmen, oppositionelle Meinungen zu unterdrücken. (4) Zu beachten ist ferner der sog. *chilling effect*: Regelungen wirken sich generell lähmend auf die Diskussion aus, weil aus Furcht vor möglichen rechtlichen Konsequenzen auch Äußerungen unterbleiben, die im Sinne eines offenen Meinungsbildungsprozesses durchaus erwünscht wären. Pragmatische Bedenken gegen staatliche Regulierungen der Kommunikation spielen v. a. in der US-amerikanischen Diskussion um Meinungsfreiheit eine prominente Rolle.

Die US-amerikanische Diskussion nimmt international insofern eine Sonderstellung ein, als quer durch das politische Spektrum eine extensive Auslegung der *freedom of speech* dominiert. Praktisch einhellig ist die Ablehnung der in zahlreichen anderen Staaten eingeführten Strafnormen zur Leugnung historischer Verbrechen, namentlich des Holocaust (›Auschwitz-Leugnung‹; vgl. für Deutschland § 130 Abs. 3 StGB) sowie anderer Fälle von Völkermord. Zweifel an der strategischen Klugheit solcher Maßnahmen gehen einher mit prinzipiellen Vorbehalten gegen Gesetze, die darauf ausgerichtet sind, spezifische Sichtweisen zu unterdrücken (Chomsky 1981; Dworkin 1996, 223 ff.; Dworkin 2006; Nagel 1995, 95 ff.). Daneben wird es als Ausdruck von Schwäche angesehen zu glauben, die historische Wahrheit müsse mit Hilfe des Strafrechts verteidigt werden. Solche Kritik missversteht die Leugnungsverbote als unbeholfenen Versuch, zu verhindern, dass falsche

Überzeugungen an Boden gewinnen. Ihr vorrangiger Zweck ist jedoch, die Opfer vor der beleidigenden Negierung des erlittenen Unrechts zu bewahren. Der an sich attraktive Vorschlag, auf Holocaustleugner mit kraftvoller Gegenrede statt Gesetzen zu reagieren, ignoriert überdies die expressive Funktion des Strafrechts. Inwiefern Opferschutz und verwandte Zwecke eine Beschneidung der Meinungsfreiheit effektiv rechtfertigen, wird am Ende auch von der Verantwortung abhängen, die einem Staat aufgrund seiner speziellen Geschichte zukommt.

Auseinandersetzungen um Meinungsfreiheit spiegeln jeweils allgemeine gesellschaftliche (wie auch medientechnische) Entwicklungen wider. Gegenwärtig wird in kulturell und religiös heterogenen Gesellschaften vermehrt Verhalten zum Thema, das nicht eigentlich Schaden anrichtet, aber von einigen als anstößig oder beleidigend empfunden wird (vgl. Feinberg 1985). Liberale verteidigen traditionell das Recht, schlechthin alles der Lächerlichkeit preiszugeben, und verstehen die scharfe Satire als wichtigen Bestandteil des öffentlichen Diskurses (Dworkin 2006). Dagegen steht die Forderung, der Staat müsse seine Bürger, erst recht, wenn sie Minderheiten angehören, vor mutwilligen Verletzungen ihrer religiösen Gefühle schützen. Multikulturalisten wenden gegen das liberale Regime auch ein, dass die Kosten für die verlangte Toleranz von Spott und Tabubrücken ungleich verteilt seien.

Grundsätzlich ist es bei der Diskussion um die Grenzen der Meinungsfreiheit wichtig, zwei Fragen getrennt zu halten: Vor der Entscheidung stehend, ob wir in einer bestimmten Situation unsere Meinung zum Besten geben sollen, wäre es ein Fehler, uns allein daran zu orientieren, dass wir das Recht dazu haben. Freiwillige Mäßigung und Zurückhaltung sind oft ein Gebot der Klugheit wie auch aus Rücksicht auf andere moralisch angezeigt. Umgekehrt geht ein noch so berechtigter Hinweis, aggressive Rhetorik oder billige Polemik seien wenig hilfreich, an der Herausforderung von Meinungsfreiheit vorbei: Dass manche Bemerkungen besser unterbleiben sollten, beantwortet nicht die Frage, ob andere und speziell der Staat befugt sind, Personen für solche Äußerungen zu ahnden.

Echte Meinungsfreiheit

Menschenrechtliches Engagement für Redefreiheit versteht sich gewöhnlich als Kampf gegen die Unterdrückung von Regimekritik und dissidenten Mei-

nungen. Im Gegensatz dazu dreht sich die philosophische Debatte hauptsächlich um die vergleichsweise peripheren Fragen, die das Recht freier Meinungsäußerung in einer grundsätzlich liberalen Gesellschaft aufwirft (zu dieser Diskrepanz vgl. Nagel 1995). Dass das akademische Interesse einseitig dem Recht auf Äußerungen gilt, deren Wert zweifelhaft erscheinen mag, weil sie offenkundig falsch, unnötig beleidigend oder schlicht belanglos sind, hat damit zu tun, dass für Liberale allein solche Rede in ihrer Schutzwürdigkeit überhaupt kontrovers sein kann. Konsens besteht hingegen darüber, dass die Analyse der Gefährdungen von Meinungsfreiheit über den Fall direkter obrigkeitlicher Repression hinausgehen muss.

Die effektive Möglichkeit, mit unseren Gedanken eine Öffentlichkeit zu erreichen, hängt nicht allein davon ab, was das Strafrecht zulässt. Von zahlreichen staatlichen Regelungen und Maßnahmen geht eine erhebliche mittelbare Wirkung aus (Alexander 2005). Für echte Meinungsfreiheit gilt es deshalb den Blick auch darauf zu richten, welche Konsequenzen etwa Sprachenpolitik, Eigentumsregelungen oder Lärmverordnungen für die Kommunikationsmöglichkeiten der Bürger haben. Eine besondere Gefahr sehen manche im Verlust traditioneller Foren des Meinungsaustausches: Wenn der kommunale Marktplatz der *Shopping Mall* weicht, untersteht es nun dem Diktat von Privaten, ob Passanten angesprochen und Flugblätter verteilt werden dürfen (vgl. Sunstein 1993, 104f.). Sorge bereitet zudem eine Behinderung der Kommunikation durch exzessive geistige Eigentumsrechte (Netanel 2008).

Wer ausschließlich staatliche Freiheitsrestriktionen thematisiert, übersieht auch, dass es meist Privatpersonen sind, die anderen den Mund verbieten wollen. J. St. Mill hat schon früh darauf hingewiesen, dass in modernen Gesellschaften die größte Gefahr für die individuelle Freiheit von sozialem Konformitätsdruck ausgeht (Mill 1988, Kap. 1). In einem Klima von Intoleranz ist es schwer, eine von der Mehrheitsmeinung abweichende Auffassung zu vertreten. Durch die Tabuisierung von Positionen, deren Infragestellung informellen Sanktionen unterliegt, wird die Diskussion unter Umständen massiver erstickt als durch eine offizielle Zensur. Informelle Artikulationsnormen können auch dazu führen, dass Stimmen, die nicht den etablierten Redemustern folgen, systematisch aus Diskursen ausgeschlossen werden (für Vorschläge zu einer inklusiven politischen Kommunikation vgl. Young 2000, 52ff.). Von einigen wird die soziale Forderung nach

einem ›politisch korrekten‹ Sprachgebrauch, der sich abwertender Ausdrücke enthält, ebenfalls als Angriff auf die Meinungsfreiheit empfunden (Hentoff 1992). Die ethischen Fragen, die sich stellen, wenn andere Akteure als der Staat Macht und Autorität ausüben, sind wenig untersucht. Dazu gehören etwa: Inwiefern dürfen z. B. Arbeitgeber ihren Angestellten untersagen, sich zu bestimmten Themen zu äußern? Oder welche Vielfalt an Meinungen sollten soziale Netzwerke im Internet zulassen?

Ein Mechanismus, wie Rede selbst Kommunikationsmöglichkeiten unterminiert, ist Gegenstand der sog. *Silencing*-These. Im Anschluss an die Sprechakttheorie identifiziert sie soziale Bedingungen, unter denen benachteiligte Gruppen außerstande sind, gewisse sprachliche Handlungen auszuführen (Langton 2009; MacKinnon 1993). Speziell ist argumentiert worden, dass die mit Pornographie transportierten Vorstellungen Frauen die Möglichkeit nehmen, in den einschlägigen Kontexten erfolgreich eine Zurückweisung zu kommunizieren. Kritiker bestreiten allerdings den für ein solches *illocutionary disablement* behaupteten Kausalzusammenhang (Dworkin 1996, 220f.). Eine separate Frage ist, ob sich so im Namen effektiver Redemöglichkeiten für alle ein Pornographieverbot sowie andere staatliche Eingriffe begründen ließen. Die *Silencing*-These hat auch eine Debatte darüber ausgelöst, ob Redefreiheit einzig die Mitteilung von Gedanken abdeckt oder weitere Sprechakte schützt (Jacobson 1995).

Soll der Staat Redemöglichkeiten auch aktiv schützen oder gar fördern? Die Forderung nach einem einklagbaren Rechtsanspruch auf Zugang zu den Ressourcen, die Individuen für die Verbreitung ihrer Gedanken benötigen, dürfte kaum Zustimmung finden. Den im deutschen Grundgesetz verankerten Kommunikationsfreiheiten kommt allerdings eine objektivrechtliche Dimension zu, die den Staat zur Gewährleistung der institutionellen Rahmenbedingungen einer für alle offenen politischen Diskussion verpflichtet (Ridder 1954, 249 ff.). In den USA stößt dagegen insbesondere der Vorschlag auf erhebliche Ablehnung, dass der Staat im Dienste eines egalitären demokratischen Prozesses auch Maßnahmen wie etwa Wahlkampfregulierungen ergreifen soll, die selbst Einschränkungen der Redefreiheit darstellen. Solchen Differenzen liegen u. a. unterschiedliche Auffassungen sowohl von Demokratie als auch der Bedeutung von Meinungsfreiheit zugrunde (vgl. Dworkin 2010, Kap. 10).

Literatur

- Alexander, Larry: Is There a Right of Freedom of Expression? Cambridge 2005.
- Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 1972 (engl. 1962).
- Barendt, Eric: Freedom of Speech. Oxford 2007.
- Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin 1998 (engl. 1997).
- Chomsky, Noam: »The Faurisson Affair. His Right to Say It«. In: The Nation, 28.2.1981, 231–234.
- Cohen, Joshua: »Freedom of Expression«. In: Philosophy and Public Affairs 22/3 (1995), 207–263.
- Dworkin, Ronald: A Matter of Principle. Cambridge, Mass. 1985.
- : Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution. Cambridge, Mass. 1996.
- : »The Right to Ridicule«. In: The New York Review of Books 53/5 (2006).
- : Was ist Gleichheit? Frankfurt a.M. 2010 (engl. 2002).
- Feinberg, Joel: Offense to Others: The Moral Limits of the Criminal Law. Oxford 1985.
- Fish, Stanley: There's No Such Thing as Free Speech. New York 1994.
- Grimm, Dieter: »Die Meinungsfreiheit in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts«. In: Neue Juristische Wochenschrift 48/27 (1995), 1697–1705.
- Hentoff, Nat: Free Speech for Me – But Not for Thee: How the American Left and Right Relentlessly Censor Each Other. New York 1992.
- Herzog, Roman: Artikel 5 Abs. 1, 2. In: Theodor Maunz/Günter Dürig (Hg.): Kommentar zum Grundgesetz. München 2009.
- Heyman, Steven J.: Free Speech and Human Dignity. New Haven/London 2008.
- Husak, Douglas N.: »What Is So Special About (Free) Speech?«. In: Law and Philosophy 4/1 (1985), 1–15.
- Jacobson, Daniel: »Freedom of Speech Acts? A Response to Langton«. In: Philosophy and Public Affairs 24/1 (1995), 64–79.
- Kant, Immanuel: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« [1784]. In: Gesammelte Schriften. Akademieausgabe Bd. 8. Berlin 1912.
- Langton, Rae: Sexual Solipsism. Philosophical Essays on Pornography and Objectification. Oxford 2009.
- MacKinnon, Catharine: Nur Worte. Frankfurt a.M. 1994 (engl. 1993).
- Meiklejohn, Alexander: Free Speech and its Relation to Self-Government. New York 1948.
- Mill, John Stuart: Über die Freiheit. Stuttgart 1988 (engl. 1859).
- Nagel, Thomas: »Personal Rights and Public Space«. In: Philosophy and Public Affairs 24/2 (1995), 83–107.
- Narveson, Jan: »Freedom of Speech and Expression: A Libertarian View«. In: Wilfrid J. Waluchow (Hg.): Free Expression: Essays in Law and Philosophy. Oxford 1994, 59–90.
- Netanel, Neil W.: Copyright's Paradox. Oxford 2008.
- Raz, Joseph: »Rights and Individual Well-Being«. In: Ratio Juris 5/2 (1992), 127–142.
- : »Free Expression and Personal Identification«. In: Wilfrid J. Waluchow (Hg.): Free Expression: Essays in Law and Philosophy. Oxford 1994, 1–29.
- Ridder, Helmut: »Meinungsfreiheit«. In: Franz L. Neumann u. a. (Hg.): Die Grundrechte, Bd. 2. Berlin 1954, 243–290.
- Sadurski, Wojciech: Freedom of Speech and Its Limits. Dordrecht 1999.
- Schauer, Frederik: Free Speech: A Philosophical Enquiry. Cambridge 1982.
- : »The Phenomenology of Speech and Harm«. In: Ethics 103 (1993), 635–653.
- Scanlon, Thomas: »A Theory of Freedom of Expression«. In: Philosophy and Public Affairs 1/2 (1972), 204–226.
- Sunstein, Cass: Democracy and the Problem of Free Speech. New York 1993.
- Young, Iris Marion: Inclusion and Democracy. Oxford 2000.

Norbert Anwander

4. Religionsfreiheit, Religionskritik und Blasphemie

Religion als Heils- und Unheilsintervention

Religion bzw. deren Praktiken haben immer Religionskritik zur Folge gehabt. Religionskritik hat ihrerseits oft den Vorwurf der Blasphemie auf sich gezogen, aber der Blasphemieverdacht war (und ist) ebenfalls ein religionsinternes Mittel der Orthodoxieapologie und der Häresieabwehr. Zum Zweck einer Charakterisierung von Religion benutzen wir eine religionswissenschaftlich geläufige Definition. Bei einer Religion, so Martin Riesebrodt, handelt es sich »um ein empirisch gegebenes System von Praktiken mit Bezug auf übermenschliche Mächte« (Riesebrodt 2007, 34). Anders ausgedrückt: Religion ist praktische Transzendenzbeziehung. Riesebrodt hebt demnach die »interventionistische« Seite von Religion hervor und versteht diese im Wesen als »System der Abwehr von Unheil, Krisenbewältigung und Heilstiftung« (ebd., 127). Die »diskursiven« und die »verhaltensregulierenden« Praktiken, also das weltbildhaft-kognitive und das moralisch-normative Element von Religion, sind dann gewissermaßen abgeleitet bzw. zweitrangig. Der relative Vorrang des interventionistischen Aspekts erklärt seinerseits die teils heftigen Abwehrmechanismen, die Religionen an den Tag legen, sobald ihre Primärfunktion, vornehmlich die »Abwehr von Unheil«, Gegenstand von Angriffen oder Verspottung wird. Blasphemie wurde jedenfalls über Jahrhunderte als ein (sprachliches) Verhalten betrachtet, das Gottes Zorn und somit großes Unheil über den Einzelnen und über die Gemeinschaft zu bringen droht. Im Zentrum der Religionskritik stand immer – nebst der Infragestellung kognitiver und moralischer Überzeugungen, die Religionen mit sich führen – der Angriff auf interventionistische Praktiken, indem diese als gegenstandslos oder als Produkt falschen Bewusstseins entlarvt wurden.

Religions-, Gewissens- und Gedankenfreiheit

Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht und gilt in zahlreichen Verfassungen als ein Grundrecht des Bürgers. Im Artikel 18 der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« vom 10. Dezember 1948 heißt

es: »Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit: dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.« Diese auf den ersten Blick einfache Formel verfügt gleichwohl über einen komplexen Inhalt. Sie garantiert sowohl die Freiheit *zur* Religion als auch – als Folge der Gedanken- und Gewissensfreiheit – die Freiheit *von* Religion. Darüber hinaus tangiert die Formel auch andere Menschenrechte: Artikel 3 (das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person), Artikel 7 (Schutz gegen jede Diskriminierung), Artikel 16 (u.a. das Recht zu heiraten ohne jede Einschränkung aufgrund einer Religion), Artikel 19 (Recht auf Meinungsfreiheit und freie Meinungsäußerung) und Artikel 20 (das Recht auf Versammlungsfreiheit und das Verbot eines Zwangs, einer Vereinigung anzugehören), um nur die wichtigsten zu nennen. Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit steht somit in einem Spannungsfeld von Lizenzierungen und Einschränkungen: Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit gibt der Religionsausübung demnach einen freien, aber keinen uneingeschränkt freien Raum. Es darf nicht mit wesentlichen anderen Menschenrechten kollidieren.

Das gleiche gilt beispielsweise auch hinsichtlich der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland. Zwar garantiert das Grundgesetz in seinem Artikel 4 »die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses«, gewährleistet »die ungestörte Religionsausübung« und verteidigt somit die Religionsausübung gegen externen Zwang und externe Einschränkung. Aber der gleiche Artikel verteidigt auch die Gewissensfreiheit, die nicht immer und überall reibungs- und konfliktlos mit den Realitäten der Religionsausübung in Einklang zu stehen braucht. Das gleiche gilt auch für den Artikel 5, also bezüglich der Meinungs- und Pressefreiheit, der Freiheit der Kunst und der Wissenschaft: Religionen können ihre Lehre (im Rahmen der Treue zur Verfassung) frei artikulieren, aber ob im Rahmen der Wissenschaftsfreiheit überall an theologischen Fakultäten aufgrund der konkordatsrechtlichen Regelungen tatsächlich von Meinungsfreiheit und Zensurabstinenz die Rede sein kann, ist umstritten. Im Spannungsfeld der genannten Grundrechte sind die zum Teil heftigen Debatten über Toleranz gegenüber Religionen und ihre Grenzen, über das Verhältnis zwischen der Neutrali-

tät der liberalen Demokratie und den religiösen Überzeugungen ihrer Bürger sowie der Streit über Religion und Menschenrechte angesiedelt. Darüber hinaus ist es genau dieses Grundrecht, das in den Auseinandersetzungen über Blasphemie im Zentrum der Auseinandersetzungen steht.

Formen von Religionskritik

Religionskritik ist so alt wie die Religion selbst. Religionskritik kann sowohl religiös als auch nicht religiös motiviert sein. Im ersteren Falle wird Religionskritik Selbstkritik sein und fallen Subjekt und Objekt der Kritik zusammen, im zweiten Falle ist Religion Gegenstand von Fremdkritik, wobei beide Formen der Kritik oft nicht säuberlich getrennt werden können. Religionskritik kann affirmative und negative bzw. negierende Zielsetzungen haben. Nicht jede Fremdkritik braucht allerdings negativ zu sein und nicht jede Selbstkritik muss affirmative Implikationen haben. Das klassische Zeitalter der Religionskritik verbinden wir heute mit Ludwig Feuerbachs Projektionsthese, mit Karl Marx' Entfremdungsthese und mit Sigmund Freuds Illusionsthese. So meinte Freud, Religion sei die Folge unseres Bedürfnisses, uns »gegen die erdrückende Übermacht der Natur zu verteidigen« und gleichzeitig das Resultat eines Drangs, »die peinlich verspürten Unvollkommenheiten der Kultur zu korrigieren« (Freud 1974, 155). Der Triebverzicht, den eine jede Kultur von uns abverlangt, werde in der Religion narzisstisch umgangen. Religion beruht demnach auf der infantilen Illusion, jene Bedürfnisse narzisstisch bzw. ohne wesentlichen Triebverzicht befriedigen zu können. Dabei stellt Freud verblüfft fest, »daß gerade diejenigen Mitteilungen unseres Kulturbesitzes, die die größte Bedeutung für uns haben könnten, denen die Aufgabe zugeteilt ist, uns die Rätsel der Welt aufzuklären und uns mit den Leiden des Lebens zu versöhnen, daß gerade sie die allerschwächste Beglaubigung haben« (ebd., 161). Um exakt diese Beglaubigung wird in der gegenwärtigen Debatte über Sinn und Unsinn von Religion gestritten.

In jüngster Zeit spielen vor allem naturalistisch inspirierte, an evolutionäre, kognitionswissenschaftliche und neurobiologische Paradigmen angelehnte Erklärungskonzepte eine zunehmend wichtige Rolle, wobei man das Prädikat »naturalistisch« vorsichtig verwenden soll. David Hume, wohl der Gründungsvater der späteren Religionswissenschaft, verstand in *Die Naturgeschichte der Religion* (1757) unter »Natur«

lediglich eine nicht ausschließlich vernunftorientierte, sondern »in der menschlichen Natur« beheimateten Erklärung der Religion. Hume zufolge weise die Vernunftklärung ohne große Schwierigkeiten auf »einen intelligenten Urheber« (Hume 2000, 1), die Erklärung mittels der menschlichen Natur sei aber viel komplexer. Was dann folgt, ist eine genealogische und anthropologische Interpretation. Als naturalistisch können in der Wirkungsgeschichte Humes all jene Religionserklärungen gelten, die Religion weder ausschließlich spekulativ noch bloß aus ihrer intern-normativen Perspektive rekonstruieren wollen. Sie machen dafür Gebrauch von evolutionären und neurobiologischen Ansätzen in einer nicht-theologischen, anthropologischen Perspektive, wie dies beispielsweise das gewichtige Buch *Et l'homme créa Dieu* (2002) von Pascal Boyer tut. Oft aber wird naturalistischen und auch sozialwissenschaftlichen Erklärungen ein Reduktionismus vorgeworfen, wobei die Prädikate »naturalistisch« und »reduktionistisch« häufig vermischt bzw. identifiziert werden. Naturalistische Religionskritik kann als ein gültiges wissenschaftliches Paradigma betrachtet werden. Reduktionistische Religionskritik versucht dagegen, Religion als ein Epiphänomen zu entlarven, das auf (Selbst-)Täuschung, Betrug oder Verblendung beruht. Aber auch hier sind die Übergänge und Abgrenzungen oft fließend. Während die heftig umstrittene Abhandlung *The God Delusion* (2006) von Richard Dawkins Religion in dem Gestus moralisch-politischer Entrüstung wegerklären will, kann dies von D.C. Dennetts *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon* (2006) nicht behauptet werden. Dawkins betreibt reduktionistische Religionskritik, Dennett naturalistische Kritik. Übrigens lassen sich auch theologische oder religionsphilosophische Modelle, insofern sie andere als die eigenen normativen Interpretationen ausschließen, reduktionistisch nennen.

Gotteslästerung, Ehrverletzung und das Bedürfnis nach Ordnung

Als blasphemisch werden aus der Perspektive strenger religiöser Observanz oft bereits alle Formen von Religionskritik empfunden. Im strikteren Sinne des Wortes gilt die Blasphemie oder Gotteslästerung allerdings als ein Religionsdelikt, das die Beleidigung oder Ehrverletzung Gottes zum Gegenstand hat. Häufig steht dabei (nicht nur in den monotheistischen Religionen) der Gottesname im Zentrum der

Aufmerksamkeit, »denn mit der Aussprache desselben würden alle Gewalten entfesselt werden, die in dem Gott selbst beschlossen liegen« (Cassirer 1983, 119). Weil die Beleidigungsfähigkeit Gottes ein Wesen voraussetzt, das empfänglich ist für Wut und Zorn, steht folgende Überlegung im Raum: »Wo Gotteslästerung oder Gottesleugnung überhaupt bestraft werden, können sie nur mit dem Tod bestraft werden. Jede geringere Strafe wäre selbst eine Gotteslästerung« (Spaemann 2010, 359). So lautet die zum Teil noch heute gültige Straflogik des Delikts, obwohl die Strafpraktiken von dieser harten Norm erheblich abweichen können. In einer »Präsenzkultur« (Gumbrecht 2004, 99) ist das Welt- und Gottesverhältnis des Menschen jedenfalls materialisiert, somatisiert und emotionalisiert. Er lebt mit der Transzendenz in sinnlich-räumlichen Bezügen, so dass letztere für Beleidigungen und Kränkungen tatsächlich erreichbar ist. Die Anwesenheit Gottes ist real.

Die Moral- und Ordnungsdoktrin der Ehre situert den Menschen dabei in einer radikal asymmetrischen Position: Die Ehre Gottes und die der Seinigen sind deutlich und unüberbrückbar unterschieden, weshalb Beleidigungen Gottes durch Fluchen, Meineid oder Namensmissbrauch erhebliche Konsequenzen nach sich ziehen können. Weil die Ehreverhältnisse immer moralische Ordnungsverhältnisse sind, rührt die Ehreverletzung, vor allem aber die Gotteslästerung, an die »Ordnung der Dinge« (Foucault 1971). In diesem Zusammenhang ist die Zunge – das Organ der Zungensünden – auch der primäre Gegenstand der Bestrafung: häufig wurde die Zunge des Lästerers verstümmelt oder herausgerissen.

Der Tatbestand der Blasphemie konnte allerdings nicht immer säuberlich von der Häresie getrennt werden. Galt insgesamt, dass der Gotteslästerung eine absichtliche und böswillige Entehrung Gottes zugrunde liegen sollte, weshalb bloße Affekthandlungen als Schuld minderungsgrund akzeptiert werden konnten, wurde über Jahrhunderte gestritten über die Eingrenzung und über das Strafmaß in gotteslästerlichen Angelegenheiten. Die Todesstrafe wurde zwar immer wieder verhängt, aber sie wurde lediglich als »ultima ratio« betrachtet. Im Laufe der frühen Neuzeit und bei zunehmender Modernisierung verblasst jedoch das Blasphemie-Motiv: Nicht die Gotteslästerung mit ihrer potentiell vernichtenden Folgen für Individuum und Kollektiv wegen der Strafe Gottes wurde nun als wichtigste Bedrohung der Bestände der Gesellschaft gesehen, sondern der Atheismus. Nicht Gott muss geschützt werden vor

Beleidigung, sondern die Religion muss gegen die Atheisten in Schutz genommen werden. Weil Religion die Ordnung der Gesellschaft stabilisiert (»Ohne Religion kein Gewissen«), benötigen wir »Religionschutz«.

Religionsdelikte sind in Deutschland in die §§ 166–167 StGB aufgenommen. Die Vorgeschichte dieser strafrechtlichen Bestimmung ist interessant und komplex. § 166 StGB (»Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsvereinen«) lautet im Wesentlichen:

»Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft. Ebenso wird bestraft, wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften eine im Inland bestehende Kirche oder Weltanschauungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.«

Im Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich aus dem Jahre 1871 stoßen wir noch auf den Titel »Vergehen, welche sich auf die Religion beziehen«, und es wird Strafe angedroht, falls jemand »öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästert«.

Nach der Reform aus dem Jahr 1969 sind also zwei wesentliche Veränderungen festzustellen: Religion erscheint *neben* anderen Bekenntnissen und Weltanschauungsvereinen. In religions- und weltanschauungsp pluralen Gesellschaften lässt sich offenbar immer schwerer sagen, warum bloß in einer *Religion* und warum in *dieser oder jener* Religion bestimmte Sachverhalte strafrechtlich geschützt werden müssen. Darüber hinaus und wohl auch als unmittelbare Folge davon ist die »Gotteslästerung« als solche aus dem Strafgesetz entfernt worden. In der Neufassung werden zwei wichtige Gründe genannt, die ein strafrechtliches Einschreiten eventuell erforderlich machen: Der unflätige Charakter von Äußerungen, also die *beschimpfende* Art und somit die beleidigende Absicht einerseits und die Gefährdung des öffentlichen Friedens andererseits. Die ratio des heutigen strafrechtlichen Schutzes liegt somit vor allem in der Sicherung der öffentlichen Ordnung bzw. des öffentlichen Friedens. Andere und einst relevante Gründe wie der Schutz der Ehre oder der Person Gottes, die Kränkung der religiösen Gefühle (Gefühlschutztheorie) und der Schutz der Religion als eines Kulturgutes (Religionsschutztheorie) spielen keine oder eine deutlich geringere Rolle. Darüber hinaus stellt das Beleidigungsstrafrecht (Hilgendorf 2008) im Gan-

zen einen hinreichend ausgearbeiteten Kontext zum Rechtsgüterschutz im Falle der Religionsausübung dar, so dass auf separate theologische oder kirchenpolitische Gesichtspunkte verzichtet werden kann.

Literatur

- Boyer, Pascal: *Et l'homme créa Dieu*. Paris 2002.
- Cassirer, Ernst: »Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen«. In: Ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt 1983, 71–158.
- Dawkins Richard: *The God Delusion*. London 2006.
- Dennett, Daniel C.: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York 2006.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M. 1971.
- Freud, Sigmund: »Die Zukunft einer Illusion« [1927]. In: Ders.: *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a. M. 1974, 135–190.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M. 2004.
- Hilgendorf, Eric: »Beleidigung. Grundlagen, interdisziplinäre Bezüge und neue Herausforderungen«. In: *Erwägen Wissen Ethik* 19 (2008) 4, 403–413.
- Hume David: *Die Naturgeschichte der Religion* [1757]. Hamburg 2000.
- Isensee, Josef (Hg.): *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*. Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Bd. 42. Berlin 2007.
- Riesebrodt, Martin: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München 2007.
- Spaemann, Robert: »Ritual und Ethos«. In: Ders.: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*. Stuttgart 2010, 353–372.
- Wils, Jean-Pierre: *Gotteslästerung*. Frankfurt a. M. 2007.

Jean-Pierre Wils

5. Pornographie und Gewaltverherrlichung

Die Kultur der Pornographie ist ebenso alt wie ihre moralische Infragestellung. Daran schließt sich die Frage an, ob sie (im Ganzen oder nur teilweise oder gar nicht) toleriert werden muss durch die Gesellschaft, den Gesetzgeber, den Einzelnen. Die sich daran entzündende philosophische Fragestellung fokussiert sich im Wesentlichen darauf, ob die Herstellung, Verbreitung oder der öffentliche Zugang zu Pornographie einen Schaden verursachen, der moralisch und/oder rechtlich relevant ist. Ein Recht auf Pornographie (gemeint ist das negative Recht, nicht an der Herstellung, Veröffentlichung und dem privaten sowie gegebenenfalls öffentlichen Konsum gehindert zu werden) und eine Pflicht zum Pornographieverbot markieren die beiden Pole einer Debatte, die ihre Anfänge in der sogenannten *PorNo*-Bewegung der 1980er Jahre hatte und gegenwärtig eine starke Belebung erfährt. Hierfür ist neben der zunehmenden Publizität und Popularisierung von Pornographie durch die neuen Medien (Stichwort »Generation Porno«) und neben ihrer ökonomischen Dimension (nach Angaben des *Economist* setzt die Pornoindustrie weltweit 20 Milliarden Dollar um) auch das *sex-positive movement* (Stichwort »Alternative Porn«) ausschlaggebend. Die Befürworter wie auch die Gegner eines Rechts auf Pornographie stimmen allerdings fast ausnahmslos in ihrer Ablehnung von gewaltverherrlichendem pornographischen Material überein. Dennoch kann der Ausgangspunkt für eine philosophische Analyse eines mutmaßlichen Rechts auf Pornographie weder die Gleichsetzung von Pornographie und Gewaltverherrlichung sein, noch eine die Reflexion in anderer Weise vorwegnehmende Definition von Pornographie. »Pornographisch« wird daher ganz allgemein jedes sexuell explizite Material genannt, dessen primäre Funktion die sexuelle Erregung des Betrachters darstellt.

Die philosophische Debatte um ein Recht auf Pornographie

Paradigmatische philosophische Positionen Für und Wider ein Recht auf Pornographie sind der feministische und der konservative Restriktionismus sowie der Protektionismus (Case 2000; Özmen/Schröter 2008). In diesen Positionen werden moralische Re-

flexionen auf Pornographie als Ausgangspunkt für Reflexionen über ein mögliches Recht auf Pornographie verstanden. So zeigt sich der feministische Restriktionismus (ausgehend von einer radikal schmähenden Definition von Pornographie) überzeugt, dass der Schaden, der durch die Herstellung und Verbreitung, den Konsum und die Zurschaustellung von pornographischem Material verursacht werde, nicht nur moralisch relevant sei, sondern zugleich ein striktes Verbot rechtfertige. Hervorgehoben wird vor allem, daß Pornographie Frauen herabwürdige, indem sie sie passiv an einer tierlich-mechanischen Sexualität unter einer für menschliche Sexualität im Allgemeinen unüblichen Publizität teilnehmen lasse. Nicht nur erotische Erfahrungen und Handlungen, sondern auch die daran Beteiligten seien Gegenstand von Verdinglichung (*objectification*), die unvereinbar sei mit einem über den ›Gebrauch eines Körpers‹ hinausgehenden Interesse an Personen. Dieser ›pornographische Blick‹ bestätige aber nicht nur gesellschaftlich vorfindliche Sichtweisen, denen zufolge die Frau dem Mann unterworfen, zu willen, gefügig, durch Gewalt erregbar usw. sei, sondern befördere darüber hinaus sexuelle und sexistische Gewalt. Die pornographische Zurschaustellung von Frauen (in nicht explizit feministischen Argumentationen auch: von Männern) als Objekte der Lust verletze mithin ihr moralisches Recht auf Anerkennung als freie und gleiche Personen (Malamuth/Donnerstein 1984; Dworkin 1989).

Der konservative Restriktionismus plädiert ebenfalls für ein Pornographieverbot mit dem Argument der (individuellen oder kollektiven) Schädigung. Der individual-moralische Konservatismus bezieht sich auf die Werte (z.B. Besonnenheit, Respekt, Treue, Anerkennung) und Institutionen (z.B. gleichberechtigte Partnerschaft, Ehe, Privatsphäre), die die Grundlage sowohl für die Würde des Einzelnen als auch für die Dignität menschlicher Beziehungen ausmachen. Pornographie führe zur Erosion dieses Werte- und Institutionensystems, indem die dargestellte Sexualität ohne Bezug auf moralische Werte oder Institutionen, gleichsam funktionslos, ziellos, unbeherrscht bleibe. Der Gebrauch eines Menschen als Mittel zur eigenen Befriedigung ebenso wie die Zustimmung zu einem solchen Gebrauch beraube Menschen ihrer Würde und stehe im Widerspruch zu ihrer Autonomie (Scruton 1986). Für die sozialpolitische Version des Konservatismus widerspricht die pornographische Sexualität der gemeinhin geteilten, sozial etablierten, moralischen, politischen, sozialen und ästhetischen Werteordnung, die die

Grundlage eines stabilen, auf dem Engagement und der Loyalität der Bürger gründenden Gemeinwesens sei. Nur ein Pornographieverbot könne die damit verbundenen Gefahren für das konventionelle, nichtsdestoweniger normative Werte- und Institutionensystem, insbesondere die Erosion und Korruption der ›öffentlichen Moral‹, abwenden (Baird/Rosenbaum 1998).

Protektionistischen Positionen ist die Ablehnung eines Pornographieverbots gemeinsam. Die Rechtfertigung eines Rechts auf Pornographie erfolgt hierbei weniger aufgrund einer affirmativen Haltung gegenüber pornographischem Material, sondern mit Bezug auf einen ethischen Individualismus, der dem politisch-rechtlichen Handeln enge Grenzen zieht und die Herstellung, Verbreitung und den Konsum von Pornographie als Privatsache betrachtet – auch dann, wenn eine genuin moralische Bewertung zu dem Schluss kommen sollte, dass Pornographie unmoralisch ist. Denn in Hinsicht auf die Freiheitsrechte selbstbestimmter und selbstbestimmender Personen (v.a. Persönlichkeits-, Meinungs- und Kunstfreiheit) seien die Zwangsbefugnisse des Staates zu begrenzen. Nur wenn die Bedingungen der Freiwilligkeit und Mündigkeit nicht erfüllt sind (d.h. bei allen Formen der Kinder- und Jugendpornographie sowie unter Zwang zustande gekommenem Material), könne ein Pornographieverbot legitim erscheinen (Feinberg 1983; Dworkin 1985). Radikallibertaristische, also das individuelle Freiheitsrecht absolut vorrangig betrachtende Versionen des Protektionismus bewerten Pornographie gar als eine besondere Form der Freiheitsausübung, als Sexualität ›im Naturzustand‹, insofern sie unabhängig von Rationalisierungen und Normierungen, frei von den Erfordernissen der Biologie und Politik, unabhängig auch von Verantwortung, emotionaler oder intellektueller Beteiligung, gar frei von Respekt bleiben könne und dürfe (Berger 1991). Diese Position ist somit einzigartig hinsichtlich ihrer moralisch positiven Bewertung von Pornographie.

In allen drei Positionen geht es bei der Frage nach einem Schaden, der durch Pornographie mutmaßlich verursacht werde, zugleich um die Grenze zwischen der unzulässigen Instrumentalisierung und Verdinglichung von Personen und ihrer freien Selbstentfaltung. So stimmen der individual-moralische Konservatismus und der feministische Restriktionismus in der Bewertung der pornographischen Sexualität als entwürdigend und verdinglichend überein. Tatsächlich wird in Pornographie häufig eine vollständige sexuelle Funktionalisierung und

Mechanisierung des menschlichen Körpers präsentiert, so dass der Ausdruck ›Verdinglichung‹ treffend erscheint. Die Gleichsetzung von Verdinglichung mit Entwürdigung ist allerdings nicht selbstverständlich, sondern hängt von einer bestimmten Sichtweise auf die ›richtige‹ menschliche Sexualität ab. Nimmt man die große Varianz und Originalität der erotischen Bedürfnisse und Handlungen von mündigen Personen ernst, erscheint es aber problematisch, an einer Vorstellung ›der‹ menschlichen Sexualität festzuhalten. Auch Verdinglichung kann ein legitimer Teil selbstbestimmter sexueller Handlungen und Darstellungen sein (Nussbaum 2002; Marino 2008). Die Vertreter des Restriktionismus wie auch des Protektionismus sind sich weitgehend darüber einig, dass die autonomen Entscheidungen von Personen in Hinsicht auf die Bereiche und Einzelheiten des persönlichen Lebens, die nur sie selbst etwas angehen, schützenswert sind. Uneinigkeit besteht darüber, ob die Herstellung, Verbreitung und der Konsum von pornographischem Material zu diesem insbesondere vor staatlichen Eingriffen und Regelungen geschützten Bereich gehört oder vielmehr einen Angriff auf die öffentliche Moral und Ordnung darstellt. Wenn allerdings die Präferenzen und Praktiken keinen moralisch relevanten Schaden verursachen, sind Versuche der Moralisierung und Politisierung von Sexualität im Allgemeinen und von Pornographie im Besonderen zurückzuweisen.

Gewaltverharmlosung und Gewaltverherrlichung

Die rechtliche Situation in Europa entspricht diesem philosophischen Votum weitgehend. In Deutschland unterliegen pornographische Filme seit 1975 keinem strafrechtlichen Verbot, allerdings nimmt der Gesetzgeber Pornographie dann vom Recht auf Meinungsfreiheit und Kunstfreiheit aus, wenn es um die Verhinderung von ungewollten, realen und mutmaßlichen Schäden geht, insbesondere zum Kinder- und Jugendschutz, aber auch zum Konfrontationsschutz aller und zur Verhinderung kriminalitätsfördernder Effekte (vor allem §§ 184 a)-c) *Strafgesetzbuch* und §§ 11–16 *Jugendschutzgesetz*). Hieraus ergibt sich ein Pornographieverbreitungsverbot insbesondere für sog. harte Pornographie, d. h. gewaltverherrlichende, sodomistische und Kinderpornographie (bei der allerdings nicht nur die Verbreitung, sondern auch der Erwerb und Besitz strafbar sind, vgl. Schroeder 1992 und die Ausführungen von Schröter in Özmen/Schröter 2008, Abschn. II).

Als gewaltverherrlichend wird rechtlich die (fiktive oder reale), exzessive, unnötige, unverhohlene, grausame oder auf andere Weise unmenschliche Darstellung von Gewalttätigkeiten gegen Menschen (und menschenähnliche, z. B. Zombies, evtl. Avatare) verstanden, »die eine Verherrlichung oder Verharmlosung solcher Gewalttätigkeiten ausdrückt oder die das Grausame oder Unmenschliche des Vorgangs in einer die Menschenwürde verletzenden Weise darstellt«. Die mediale Verbreitung stellt nach dem hier zitierten § 131 *StGB* eine Straftat gegen die öffentliche Ordnung dar. Das rechtliche Verbot der Verbreitung von Gewaltdarstellungen, das neben einem Teil harter Pornographie vor allem Horrorfilme, Computerspiele, aber auch literarische Werke wie Romane oder Comics erfasst, dient neben dem Jugendschutz zum einen dem Schutz der Rechte mutmaßlich gefährdeter Dritter. Würde die Medienwirkungsforschung etwa einen kausalen (nicht bloß korrelierenden) Zusammenhang zwischen dem Konsum von ›Killerspielen‹ und einer Steigerung der Gewalt- und Aggressionsbereitschaft feststellen, könnte gegebenenfalls nicht nur die Indizierung, sondern auch das Verbot solcher Spiele geboten erscheinen, wobei eine davon zunächst unabhängige ›Ethik der Computerspiele‹ auch den moralischen Status von Gewaltdarstellungen (und nicht erst ihre Verherrlichung oder -verharmlosung) reflektieren müsste (Sicart 2009).

Zum anderen dient der Straftatbestand der Gewaltverherrlichung dem Schutz der Menschenwürde und ist damit in einen explizit moralischen Kontext gestellt, der allerdings enger ist als der von *harmless immoralities*, bei denen die strafrechtliche Normierung als *ultima ratio* des gesetzgeberischen Instrumentariums größte Zurückhaltung verlangt (s. Kap. VII.2). Es geht dem Gesetzgeber daher nicht um geschmacklose, unanständige oder ›bloß‹ moralwidrige, sondern nur um solche Darstellungen, die den verbindlichen Grundwert der Menschenwürde beeinträchtigen oder grob missachten, indem sie geeignet sind, »beim Betrachter eine Einstellung zu erzeugen oder zu verstärken, die den fundamentalen Wert- und Achtungsanspruch leugnet, der jedem Menschen zukommt« (*BVerfGE* 87, 209, 228 ff., zum § 131 *StGB* und zur Diskussion weiterer möglicher Schutzgüter vgl. Erdemir 2000 und Hörnle 2005, § 21). Gewaltverherrlichung ist in fundamentaler Weise moralwidrig (und die Verbreitung ihrer Darstellung gesetzeswidrig), weil sie dem moralischen

Status von Menschen als freien und gleichen, unverfügbaren Personen widerspricht, die jederzeit, als Einzelne wie auch als Gattungswesen, in ihrer Würde zu achten und zu schützen sind.

Literatur

- Baird, Robert M./Rosenbaum, Stuart E. (Hg.): Pornography. Private Right or Public Menace?. New York 1998.
- Berger, Fred: Freedom, Rights and Pornography. Dordrecht 1991.
- Case, Alisa L.: »Pornographie und Bürgerrechte«. In: Philipp Balzer/Klaus P. Rippe (Hg.): Philosophie und Sex. München 2000, 167–210.
- Dworkin, Andrea: Pornography. Men Possessing Women. New York 1989.
- Dworkin, Richard: »Do We Have a Right to Pornography?«. In: Ders.: A Matter of Principle, Cambridge 1985, 335–372.
- Erdemir, Murad: »Gewaltverherrlichung, Gewaltverharmlosung und Menschenwürde«. In: Zeitschrift für Urheber- und Medienrecht 44 (2000), 699–707.
- Feinberg, Joel: »Pornography and the Criminal Law«. In: David Copp/Susan Wendell (Hg.): Pornography and Censorship. Buffalo 1983, 105–137.
- Flasspöhrer, Svenja: Der Wille zur Lust. Pornographie und das moderne Subjekt. Frankfurt a. M. 2007.
- Hörnle, Tatjana: Grob anstößiges Verhalten. Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus. Frankfurt a. M. 2005.
- Malamuth, Neil M./Donnerstein, Edward (Hg.): Pornography and Sexual Aggression. Orlando 1984.
- Marino, Patricia: »The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent«. In: Inquiry 51/4 (2008), 345–364.
- Nussbaum, Martha: »Verdinglichung«. In: Dies.: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Stuttgart 2002, 90–162.
- Özmen, Elif/Schröter Michael W.: »Im Reich der Sinne. Pornographie als rechtsethisches Problem«. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 94/4 (2008), 434–449.
- Schroeder, Friedrich-Christian: Pornographie, Jugendschutz und Kunstfreiheit. Heidelberg 1992.
- Scruton, Roger: Sexual Desire. London 1986.
- Sicart, Miguel: The Ethics of Computer Games. Cambridge, Mass. 2009.
- West, Caroline: Pornography and Censorship. In: <http://plato.stanford.edu/entries/pornography-censorship/>(10.03.2010).

Elif Özmen

6. Loyalität und ziviler Ungehorsam

Das Problem der politischen Verpflichtung

Warum halten wir uns an die Gesetze? In den meisten Fällen werden wir eine Reihe unterschiedlicher Motive haben, von Angst vor Bestrafung über bloße Gewohnheit zu moralischer Überzeugung und Loyalität gegenüber der Rechtsordnung. Ihre eigentliche Sprengkraft entfaltet diese Frage aber erst, wenn sie nicht als empirische, sondern als normative Frage formuliert wird: Warum *sollten* wir uns an die Gesetze halten? Das Problem, das durch diese Frage aufgeworfen wird und das die politische Philosophie seit ihren Anfängen bei Platon umtreibt, wird als das Problem der politischen Verpflichtung (*political obligation*) bzw. der politischen Autorität verstanden (vgl. Edmundson 1999; Rinderle 2005). Dabei geht es nicht um die de facto-Macht, jemanden zum Rechtsgehorsam zwingen zu können, sondern um die de jure-Autorität, die mit dem *Recht* verbunden ist, bindendes Recht setzen, anwenden und durchsetzen zu dürfen (also zu regieren). Diese Autorität geht wesentlich mit einem Recht auf Gehorsam einher sowie mit der entsprechenden Pflicht der Adressaten zum Rechtsgehorsam, also dazu, sich deshalb an die Gesetze zu halten, weil es die Gesetze sind. Bei dieser Pflicht handelt es sich freilich nicht um eine rechtliche, sondern um eine moralische Pflicht. Die entscheidende Frage ist dann, ob es eine derartige Pflicht gibt (s. Kap. VI.2).

Auf diese Frage gibt es drei mögliche Antworten, die sich in der Geschichte der politischen Philosophie unterschiedlich großer Beliebtheit erfreut haben: (1) Ja, es gibt eine solche Pflicht und sie ist unbedingt bzw. absolut (so etwa derart unterschiedliche Autoren wie Platon, Hobbes und Kant). (2) Ja, es gibt eine solche Pflicht, aber sie ist durch die Genese und den Inhalt des Rechts bedingt und gilt prima facie (so etwa Locke und zahlreiche Vertreter der Tradition des Naturrechts in der Diskussion über ein Recht auf Widerstand gegen tyrannische Herrscher; vgl. Ladwig/Roth 2006). (3) Nein, es gibt keine derartige Pflicht (so die Vertreter des politischen und philosophischen Anarchismus). Dementsprechend gilt, dass der ersten Position zufolge Ungehorsam unter keinen Umständen erlaubt ist, dass er der zweiten Position zufolge unter bestimmten Umständen erlaubt und sogar gefordert sein kann und dass er

der dritten Position zufolge nicht in stärkerem Maße rechtfertigungsbedürftig ist als der Rechtsgehorsam.

Viele der gängigen Argumente für die erste Position finden sich bereits in Platons Dialog *Kriton*. Der auf die Vollstreckung des Todesurteils wartende Sokrates lehnt es ab, aus dem Gefängnis zu fliehen und erläutert, warum er auch angesichts offensichtlicher Ungerechtigkeit zum Rechtsgehorsam verpflichtet ist. Als Grund dieser Verpflichtung gibt er an, wer er sei (seine Identität als Bürger Athens, der, wie ein Sohn im Verhältnis zu seinem Vater, aufgrund seiner Rolle zum Gehorsam verpflichtet ist), was er erhalten habe (die vielfältigen Vorteile des Lebens in der Polis, die ihn aus Dankbarkeit und Fairness zu Gehorsam verpflichten) und was er getan bzw. nicht getan habe (die Teilnahme am politischen Leben und der Verzicht auf Auswanderung) (vgl. Preuss 1984, 36–47). In der gegenwärtigen Diskussion lassen sich daran anschließend unterscheiden: (1) naturrechtliche Ansätze, denen zufolge sich die Gehorsamspflicht aus natürlichen Pflichten etwa zur Förderung oder Ermöglichung von Gerechtigkeit oder zur Sicherung gleicher Freiheit ergibt; (2) assoziative Ansätze, denen zufolge sich die Gehorsamspflicht aus sozialen Rollen und Identitäten ergibt; (3) transaktionsbasierte Ansätze (denen zufolge sich die Gehorsamspflicht aus expliziter oder impliziter Zustimmung oder aus empfangenen Vorteilen ergibt) und (4) pluralistische Kombinationsversuche, deren Rechtfertigungsversuche von Vertretern des philosophischen Anarchismus allerdings allesamt infragegestellt werden (vgl. Wellman/Simmons 2005, Kap. 6).

Aus Sicht des in der Diskussion zunehmend einflussreichen philosophischen Anarchismus ist ziviler Ungehorsam keiner besonderen Begründungspflicht unterworfen (vgl. Simmons 2003): Es sprechen vielleicht pragmatische und auch moralische Gründe dafür, sich an die Gesetze zu halten (etwa weil man so unangenehmen Sanktionen entgehen kann oder weil viele Straftatbestände eben auch unabhängig von der Rechtslage aus moralischen Gründen verboten sind), aber die vermeintliche Pflicht zum Rechtsgehorsam ist nicht darunter, denn eine solche (vom Inhalt des Geforderten unabhängige) Pflicht ist bisher nicht erfolgreich begründet worden oder kann mit Bezug auf die uns bekannten politischen Gemeinwesen oder gar aus begrifflichen Gründen nicht begründet werden. Auch von jenen, die an der Begründbarkeit einer Gehorsamspflicht festhalten, wird diese heute meist dadurch qualifiziert, dass die Autorität zur Ausübung von Herrschaft an prozedurale und substantielle Kriterien (Demokratie, Men-

schenrechte etc.) gebunden wird. Die Pflicht wird damit zu einer *prima facie*-Pflicht. Für die Diskussion über zivilen Ungehorsam ist nun entscheidend, dass sich das Problem seiner Rechtfertigung nur auf der Basis dieser Hintergrundannahme stellt.

Die Definition zivilen Ungehorsams

Die gegenwärtige Diskussion darüber, ob es in demokratischen Rechtsstaaten eine Pflicht zum Rechtsgehorsam und unter bestimmten Umständen ein Recht oder gar eine Pflicht zum Ungehorsam – also zum selektiven Gesetzesbruch (im Unterschied zu gegen die Ordnung als Ganze gerichtetem Widerstand) – gibt, ist nicht zuletzt eine Reaktion auf die politische Praxis des zivilen Ungehorsam im Kontext der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und der Proteste gegen den Vietnamkrieg (auch wenn zu den als paradigmatisch geltenden Fällen meist noch Henry David Thoreau und Mahatma Gandhi gezählt werden; für den deutschen Kontext sind des Weiteren die Neuen Sozialen Bewegungen zu nennen; vgl. Kleger 1993). Im Anschluss an John Rawls (1971, 400) wird die theoretische Diskussion über zivilen Ungehorsam meist in drei Teile untergliedert, die sich mit seiner Definition, seiner Rechtfertigung und seiner Rolle beschäftigen.

Zunächst muss also die Frage geklärt werden, was ziviler Ungehorsam überhaupt ist. Die einflussreichste Definition stammt von Rawls selbst. Ihm zufolge handelt es sich, in Abgrenzung zu anderen Formen des Widerstands, um eine »öffentliche, gewaltlose, gewissensbestimmte, aber politische gesetzwidrige Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll« und mit der man sich an den »Gerechtigkeitssinn der Mehrheit« wendet, und zwar »innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue«, was unter anderem durch die Akzeptanz eventueller rechtlicher Folgen (also auch der Strafe für die begangene Gesetzeswidrigkeit) ausgedrückt wird (ebd., 401, 403). In der Diskussion haben sich so gut wie alle Bestandteile dieser Definition als umstritten erwiesen (vgl. Lyons 1998; Simmons 2003; Brownlee 2009): Schließt das Kriterium der Öffentlichkeit wirklich ein, dass man die Behörden im Vorfeld informiert (wie Rawls annimmt)? Ist das Kriterium der Gewaltlosigkeit mit bestimmten Formen der Nötigung (etwa der Beeinträchtigung der Bewegungsfreiheit auch Unbeteiligter) und der Gewalt gegen Sachen oder gegen sich selbst vereinbar? Wie verhält sich der kommunika-

tive und symbolische Aspekt zivilen Ungehorsams zu häufig über den moralischen Appell hinausgehenden Formen der *direct action*, wie der Blockade (etwa von Atommülltransporten), der Konfrontation (etwa mit Tagungsorte abriegelnden Sicherheitskräften) oder der Sabotage (etwa von Tierversuchen)? Schließt die Ausrichtung auf Überzeugung den Versuch, die ökonomischen und symbolischen Kosten für eine bestimmte Handlungsoption (etwa die Abschiebung von Flüchtlingen) in die Höhe zu treiben, aus? Gibt es nicht auch Formen advokatorischen oder eigeninteressierten Ungehorsams, die nicht notwendigerweise gewissensbestimmt sind? Haben Gandhi und Martin Luther King an den (wie auch immer zu identifizierenden) Gerechtigkeitsinn der Mehrheit appelliert und sich für Korrekturen innerhalb des existierenden Systems eingesetzt und unterlagen sie, gegeben die politischen und sozialen Umstände, überhaupt einer Rechtfertigungspflicht? Besteht wirklich eine Verpflichtung zur Akzeptanz der unter Umständen verhängten Strafe?

Vor dem Hintergrund dieser Probleme empfiehlt sich eine normativ weniger anspruchsvolle und damit weniger restriktive Definition zivilen Ungehorsams, die darunter ein (im Unterschied zu legalen Formen des Protests) absichtlich rechtswidriges und (im Unterschied zu »gewöhnlichen« Straftaten oder »frivoler« Randal) prinzipienbasiertes kollektives Protesthandeln versteht, mit dem (im Unterschied zur in einigen Staaten grundrechtlich geschützten Weigerung aus Gewissensgründen) das politische Ziel verfolgt wird, bestimmte Gesetze, Maßnahmen oder Institutionen zu verändern, zu verhindern bzw. abzuschaffen oder zu »forcieren« bzw. einzurichten. Diese relativ minimalistische Bestimmung lässt bewusst offen, ob ziviler Ungehorsam immer öffentlich, gewaltlos, nur gegen staatliche Institutionen gerichtet, in seinen Zielen begrenzt und auf eine Transformation innerhalb der Grenzen des existierenden Systems beschränkt sein sowie mit der Akzeptanz der Strafe einhergehen muss, obgleich diese Aspekte für die Frage der Rechtfertigbarkeit sicherlich nicht irrelevant sind. Auch wenn ziviler Ungehorsam von legaler Opposition auf der einen und revolutionärem Aufstand (und anderen Formen des Widerstands) auf der anderen Seite abgegrenzt werden muss, sind die Grenzen hier vor allem in der Praxis politisch umstritten und vermutlich weniger eindeutig zu ziehen, als es die Theorie suggeriert, denn wer sein Handeln erfolgreich als zivilen Ungehorsam etikettieren kann, ist zumindest kein Krimineller oder Terrorist. Nicht zuletzt aus diesem Grund sollte die

Frage der Definition nicht zu sehr mit jener der Rechtfertigung (und vielleicht auch der Strategie) vermischt werden.

In den meisten liberalen Rechtssystemen – so auch in Deutschland – ist ziviler Ungehorsam als solcher kein sanktionsfähiger Tatbestand, sondern nur die mit ihm einhergehende Rechtsverletzung (etwa Hausfriedensbruch, gefährlicher Eingriff in den Straßenverkehr oder Nötigung). Allerdings werden Motivation und Handlungsweise, und damit mittelbar auch die Einordnung der Tat als ziviler Ungehorsam, häufig sowohl bei der Strafverfolgung als auch bei der Strafzumessung berücksichtigt. Da das in Art. 20 Abs. 4 GG verankerte Widerstandsrecht nicht gegen Einzelmaßnahmen in Anschlag gebracht werden kann, wird gemeinhin davon ausgegangen, dass sich daraus kein rechtlich zu verankerndes Recht auf zivilen Ungehorsam ableiten lässt (umstritten ist, ob es ein solches Recht geben könnte oder auch nur geben sollte).

Die Rechtfertigung zivilen Ungehorsams

Wenn es eine *prima facie*-Pflicht zum Rechtsgehorsam gibt, dann bedarf ziviler Ungehorsam der Rechtfertigung. Auch für diesen Teil der Theorie hat Rawls einen ebenso prominenten wie umstrittenen Vorschlag unterbreitet. Ihm zufolge kann ziviler Ungehorsam in einer »fast gerechten Gesellschaft« im Fall »wesentlicher und eindeutiger Ungerechtigkeit« gerechtfertigt sein, was seines Erachtens für eine Beschränkung auf schwere Verletzungen des ersten Gerechtigkeitsprinzips (der gleichen Freiheit) sowie des Prinzips der Chancengleichheit spricht (Rawls 1971, § 57). Generell tendieren liberale Theorien dazu, die Rechtfertigungsgründe für zivilen Ungehorsam auf Prinzipien der Gerechtigkeit und individuelle Rechte zu beschränken (in Gesellschaften, die noch nicht einmal als »fast gerecht« gelten können, hält Rawls auch weitergehende Formen des Widerstands für prinzipiell legitim). So hält auch Ronald Dworkin (1985, Kap. 4) zivilen Ungehorsam nur in »matters of principle«, nicht aber in »matters of policy« für legitim – im Unterschied zur Bürgerrechtsbewegung, der es um Fragen der Gerechtigkeit und der Grundrechte gegangen sei, verfolge die Anti-Atom-Bewegung einfach andere politische Prioritäten, was den Griff zum Mittel zivilen Ungehorsams aber nicht rechtfertige. Diese Unterscheidung, die auch für die Frage des Umgangs mit den Ungehorsamen aus Perspektive der Exekutivorgane und der Judikative rele-

vant ist, dürfte freilich kaum so einfach zu treffen sein. Zudem drohen mit der liberalen Fokussierung auf die klassischen Grundrechte sowohl bestimmte Formen der sozioökonomischen Ungleichheit (bei Rawls gravierende Verletzungen des Differenzprinzips) als auch prozedurale und institutionelle Demokratiedefizite, die nicht direkt eine Einschränkung des Prinzips der gleichen Freiheit bedeuten, die effektive Beteiligung der Bürger an der Selbstgesetzgebung aber dennoch beeinträchtigen, als potentielle Rechtfertigungsgründe aus dem Blick zu geraten.

Gegen diese Verengung wird aus pluralistischer Sicht (etwa von Walzer 1970, Kap. 1) die Vielfältigkeit potentieller Gründe (und Adressaten: neben staatlichen Institutionen etwa Unternehmen und andere private Akteure) betont und aus republikanischer Perspektive (etwa von Markovits 2005) eingewendet, dass sich gegenwärtige Protestbewegungen – allen voran die sogenannte Anti-Globalisierungsbewegung – kaum als liberale Versuche verstehen lassen, Grundrechte gegen übergriffige Regierungen zu verteidigen, da es primär um die Verteidigung, den Ausbau und die Etablierung demokratischer Selbstbestimmung (etwa der von den Maßnahmen der G8 Betroffenen) geht.

Die Rolle zivilen Ungehorsams

Die Differenz zwischen liberalen, eher grundrechteorientierten, und republikanischen, eher demokratieorientierten Ansätzen zeigt sich auch in der dritten Frage, die eine Theorie des zivilen Ungehorsams beantworten sollte, nämlich der nach seiner *Rolle* in einer demokratischen Gesellschaft. Zunächst ist freilich eine bedeutende Gemeinsamkeit zu betonen. Beide Ansätze stellen sich entschieden der noch immer verbreiteten Ansicht entgegen, dass sich die Bürger in einigermaßen funktionierenden Demokratien ausschließlich auf rechtskonforme Formen der Äußerung abweichender Meinungen und der Einwirkung auf den politischen Prozess zu beschränken hätten und dass ziviler Ungehorsam deshalb nur als moralisch kaschierter Versuch der Durchsetzung eigener Präferenzen gegen den erklärten Willen der Mehrheit – also als politische Erpressung – zu verstehen sei. Die auf einen »autoritären Legalismus« zurückzuführende Parole »Gesetz ist Gesetz, Nötigung ist Nötigung« (Habermas 1985, 91, 97) wird weder der Motivation der Beteiligten (die häufig gerade Ausdruck der Loyalität gegenüber den Grundprinzipien der Verfassungsordnung ist) noch der

prinzipiellen Rechtfertigbarkeit und der für den Abbau von Gerechtigkeits- und Demokratiedefiziten zentralen Rolle zivilen Ungehorsams gerecht.

Während der zivile Ungehorsam aus liberaler Perspektive jedoch vor allem als Protestform individueller Grundrechtsträger gegen Regierungen und politische Mehrheiten erscheint, die konstitutionell abgesicherte moralische Prinzipien und Werte verletzen, ist er aus republikanischer Perspektive nicht primär als Beschränkung, sondern als Ausdruck der demokratischen Praxis kollektiver Selbstbestimmung zu verstehen, dessen Bedeutung als dynamisierendes Gegengewicht zu den Erstarrungstendenzen staatlicher Institutionen nicht zu unterschätzen ist (vgl. Arendt 1970). Demnach eröffnet diese episodische und informelle Form des politischen Handelns den Bürgerinnen und Bürgern auch dann eine Möglichkeit des Einspruchs und der Partizipation, wenn – wie es in repräsentativen Demokratien unter nicht-idealen Bedingungen häufig der Fall ist – ihnen die regulären institutionellen Wege verschlossen sind oder diese ihren Widerspruch nicht effektiv übertragen. Ziviler Ungehorsam zielt – anders als das liberale Modell annimmt – nicht primär auf ein substantiell verstandenes Ideal der gerechten Gesellschaft, sondern auf intensivere und/oder extensivere Formen der demokratischen Selbstbestimmung (vgl. Markovits 2005). Im Unterschied zum liberal-konstitutionalistischen Modell geht es dementsprechend nicht so sehr um die Verhinderung oder Durchsetzung einer bestimmten politischen Option, die entweder mit den substantiellen Normen und Werten des Liberalismus unvereinbar oder von ihnen gefordert ist. Vielmehr geht es um die Initiierung bzw. Wiederaufnahme der politischen Auseinandersetzung in der demokratischen Öffentlichkeit.

Aus diesem Verständnis der Rolle zivilen Ungehorsams folgt auch eine andere Perspektive auf seine Rechtfertigung, denn diese wird von substantiellen auf prozeduralistische Argumentationen umgestellt: Nicht, dass das Ergebnis politischer Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse bestimmten Normen und Werten widerspricht, sondern dass diese Prozesse selbst durch im Rahmen der bestehenden politischen Systeme kaum vermeidbare strukturelle Demokratiedefizite, etwa in den Dimensionen Repräsentation, Partizipation und Deliberation, aber auch durch den Einfluss von Machtasymmetrien auf die öffentliche Debatte, durch hegemoniale Diskurse und ideologische Selbstverständnisse verzerrt werden (vgl. Young 2001), stellt den Einsatzpunkt der republikanischen Konzeption des zivi-

len Ungehorsams dar. Natürlich müssen auch diese Demokratiedefizite ein gewisses (nicht abstrakt spezifizierbares) Maß übersteigen, um zivilen Ungehorsam zu rechtfertigen, da es unplausibel ist anzunehmen, er sei unter allen Umständen gerechtfertigt.

Trotz dieser kontrastiven Charakterisierung sollten die beiden Perspektiven letztlich aber nicht als einander ausschließend, sondern als komplementär verstanden werden. Ob eher die liberal-konstitutionalistischen oder eher die republikanisch-demokratischen Aspekte einschlägig sind, wird vom konkreten Fall und seinen Bedingungen abhängen und nie allein auf theoretischer Ebene entschieden werden können. Immerhin hat die Debatte gezeigt, dass trotz des unabgeschlossenen Streits über Definition, Rechtfertigung und Rolle zivilen Ungehorsams zumindest in der Theorie, wenn auch nicht in der politischen Praxis eine gewisse Einigkeit herrscht, dass der zivile Ungehorsam als wesentlicher Bestandteil und als notwendiges Instrument der Selbstkorrektur jeder reifen demokratischen politischen Gesellschaft zu betrachten ist (Habermas 1985).

Literatur

- Arendt, Hannah: »Ziviler Ungehorsam«. In: Dies.: Zur Zeit. Hamburg: 1986, 119–160 (engl. 1970).
- Bedau, Hugo A. (Hg.): Civil Disobedience in Focus. London 1991.
- Brownlee, Kimberley: »Civil Disobedience«. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2009). In: <http://plato.stanford.edu/entries/civil-disobedience> (31.12.2010).
- Dworkin, Ronald: A Matter of Principle. Cambridge, Mass. 1985.
- Edmundson, William (Hg.): The Duty to Obey the Law. Lanham 1999.
- Habermas, Jürgen: »Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat«. In: Ders.: Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a.M. 1985, 79–99.
- Kleger, Heinz: Der neue Ungehorsam. Frankfurt a.M. 1993.
- Ladwig, Bernd/Roth, Klaus: Recht auf Widerstand? Potsdam 2006.
- Laker, Thomas: Ziviler Ungehorsam. Baden-Baden 1986.
- Lyons, David: »Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience«. In: Philosophy and Public Affairs 27/1 (1998), 31–49.
- Markovits, Daniel: »Democratic Disobedience«. In: Yale Law Journal 114/8 (2005), 1897–1952.
- Preuss, Ulrich K.: Politische Verantwortung und Bürgerloyalität. Frankfurt a.M. 1984.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1975 (engl. 1971).
- Rinderle, Peter: Der Zweifel des Anarchisten. Frankfurt a.M. 2005.
- Simmons, A. John: »Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law«. In: R.G. Frey/Christopher Wellman

(Hg.): Blackwell Companion to Applied Ethics. Oxford 2003, 50–61.

Walzer, Michael: Obligations. Cambridge, Mass. 1970.

Wellman, Christopher/Simmons, A. John: Is There a Duty to Obey the Law? Cambridge 2005.

Young, Iris Marion: »Activist Challenges to Deliberative Democracy«. In: Political Theory 29/5 (2001), 670–690.

Robin Celikates

7. Gewalt und Zwang

Die Begriffe ›Gewalt‹, ›Macht‹, ›Herrschaft‹ oder ›Zwang‹ haben eine sehr enge semantische Verknüpfung. Gewalt wird mitunter als Anwendung von physischem Zwang gegenüber einer Person definiert, um deren Rechte zu verletzen oder um sie gegen ihren Willen zu einem Tun zu nötigen. Wenn sie in einem verwandten Sinne von ›Nötigung‹ oder ›Verletzung‹ verwendet werden, sind beide Begriffe negativ konnotiert. Nicht jeder Zwang und nicht jede Gewalt ist jedoch schlecht oder unrecht. Wenige würden bestreiten, dass eine gesellschaftliche Ordnung ohne legitime Zwangsmaßnahmen zur Ahndung von Straftaten den einzelnen Bürgern wenig Sicherheit und Rechtsgarantie gewährt. Die Einschränkung der individuellen Freiheit ist sogar die Bedingung ihrer Konkretisierung in Form von politischen Rechten. Zwang und Gewalt, wenn sie sich vom individuellen Gebrauch weg zum institutionellen Herrschaftsinstrument bewegen, sind ordnungs- und rechtsstiftend.

Gewalt und Zwang im rechts- und politisch-philosophischen Sinn

Wenige Philosophen haben das Verhältnis von Gewalt und Zwang so prägnant behandelt wie Hobbes und Kant. Der Ausdruck »freies Individuum im Naturzustand« bezeichnet bei Hobbes – im Gegensatz zur aristotelischen Tradition – nicht ein gesellschaftliches und politisches Tier, sondern einen selbstsüchtigen Egoisten, losgelöst von jeglicher Verbindlichkeit. Frei zu sein, heißt für ihn, seine Macht nach seinem Willen zu gebrauchen und alles zu tun, was der Erhaltung seines Lebens dient, eingeschlossen die Schädigung oder Vernichtung seiner Mitmenschen (Hobbes 1966, Kap. 14, 99). Unter dem ständigen Verdacht, die anderen mögen nach denselben Gütern streben, deren Knappheit unvermeidlich zu Lebenskämpfen führt, werden unmöglich dauerhafte Kooperationsabkommen getroffen. »In einem bürgerlichen Staat aber, wo eine Gewalt zu dem Zweck errichtet wurde, diejenigen zu zwingen [*constrain*], die andernfalls ihre Treuepflicht verletzen würden, ist eine solche Furcht nicht länger vernünftig [...]« (ebd., Kap. 14, 105). »Aber die Gültigkeit von Verträgen beginnt erst mit der Errichtung einer bürgerlichen Gewalt, die dazu ausreicht, die Menschen zu ihrer Einhaltung zu zwingen [*compell*], und

mit dem Zeitpunkt beginnt auch das Eigentum« (ebd., Kap. 15, 111).

Vergleichbar ist der Schritt, der bei Kant die ungebundene Freiheit als Willkür moralisch notwendig zur Bildung des Staats führt. Denn im Naturzustand hat jeder das Recht auf eine ursprüngliche Erwerbung und darf herrenlose Gegenstände in Besitz nehmen. Soll ein provisorisches Recht, das die Verfügungsfreiheit der Anderen auf denselben Erwerb einschränkt, gefestigt und allgemein anerkannt werden, ist der Weg zum Staat unumgänglich. In der Tat, das Rechtssystem schränkt die Freiheit des einzelnen relativ zur Freiheit aller anderen durch allgemeine Regeln ein, die allgemeingültig sind. Der so entstandene Zwang muss als allgemeines Gesetz gewollt werden können (Kant 1912/13, AA VI, 230). »Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden« (ebd., AA 231). So erfährt der Zwang Legitimität. ›Zwang‹, wie ›Gewalt‹, bewegt sich nach dieser Deutung im Begriffsfeld der legitimen Herrschaft und der Macht, was später am Begriff ›Gewalt‹ noch genauer untersucht wird.

Autonomie und Zwang

In dem anderen Begriffsfeld, dem von Verbrechen und Nötigung, werden ›Zwang‹ und ›Gewalt‹ zuweilen auch austauschbar gebraucht. Sie werden als Handlung interpretiert, die darauf zielt, die Handlungsoptionen einer Person so zu verschlechtern, dass sie zu einer einzigen, eben der gezwungenen Handlung genötigt wird (Nozick 1969, 441). Nozick sieht schon in einer Drohung einen Zwang, wenn sie die Handlungsoptionen des Bedrohten bedeutend verschlechtert. Indem man auf jemanden Zwang ausübt, nimmt man dieser Person die Möglichkeit, ihrer Entscheidung entsprechend zu handeln, oder hindert sie am Handeln. Demnach bedeuten Drohung und Zwang eine Einschränkung der Autonomie der Person (Frankfurt 1988, 26–46). Allerdings insistiert Nozick darauf, dass Zwang erst dann wirksam sei, wenn der Betroffene einlenkt und sich zwingen lässt. Zwang bietet also keine Erklärung dafür, dass man etwas tun muss, weil man nicht anders kann. Der Betroffene, der eine Pistole an der Schläfe hat, kann sich noch entscheiden, seine Geldtasche nicht herzugeben. Der Zwang bedeutet zwar eine Einschränkung der Handlungsfreiheit einer Person (die Person kann sich der unerwünschten Situation nicht entziehen), betrifft aber nicht die Entscheidungsfreiheit (sie kann sich der Drohung verweigern und das Übel auf sich nehmen). Dieser Zwang kann

als Überwältigungszwang bezeichnet werden und besteht darin, dass eine Person einer anderen Person gegen ihren Willen für ihre jeweilige Situation relevante Handlungsfähigkeiten nimmt (Baumann 2000, 78). Der Überwältigungszwang unterscheidet sich vom »inneren Zwang« (Frankfurt 1988) dadurch, dass dieser keiner äußeren Bedrohung bedarf, um die Autonomie einer Person zu verletzen. In dieser letzteren Form von Zwang wird die Person von ihren Wünschen oder Begierden zum Handeln getrieben, von denen sie nicht getrieben werden will und die sie nicht kontrollieren kann. Somit ist ein zwanghaftes Tun ein Tun, zu dem eine Person unwiderstehlich durch ein unerwünschtes Begehren gedrängt wird.

Im Gegensatz zu der mit ›Gewalt‹ und Bedrohung eng verwandten Verwendung des Wortes ›Zwang‹ und den damit einhergehenden semantischen Assoziationen von Ohnmacht und Freiheitsverlust steht bei Kant der Begriff ›Zwang‹ auch noch für die Vernunftfähigkeit der Selbstbindung (›Selbstzwang‹). In dieser Deutung bezeichnet er die Fähigkeit zur Autonomie, zur Selbstgesetzgebung der moralischen Vernunft. Denn in jedem Begriff der Pflicht, so Kant, liege auch »der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz [...] Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch [...] diesen Zwang« (AA VI 379). Durch Selbstzwang zeigt sich der Mensch in der Lage, Herr über seine Neigungen zu werden und dem moralischen Gebot frei zu folgen.

Gewalt. Ursprung des Wortes.

Das Substantiv ›Gewalt‹ leitet sich aus dem indogermanischen Wort *walten*, das eine Erweiterung der Wurzel (*val/giwalten*) ist und ursprünglich ›Kraft haben‹ ›über etwas verfügen‹, ›herrschen‹ meint (Imbusch 2002, 29).

Die Etymologie des Wortes ist deshalb von Bedeutung, weil das deutsche Wort Gewalt gegenüber dem angelsächsischen oder frankophonen Sprachgebrauch einen Sonderfall darstellt. Nur im Deutschen steht Gewalt sowohl für den körperlichen Angriff wie auch für die Amts- bzw. Staatsgewalt. Diese Ambivalenz reflektiert die doppelte lateinische Wurzel *vis/violentia* und *potestas* (rechtliche Verfügungsgewalt, Amtsgewalt) oder *potentia* (Macht, Vermögen, Kraft). Dadurch unterliegt der deutsche Begriff einer Zweideutigkeit, die im Französischen oder Englischen durch die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen *violence/violence* und *pouvoir/power*

vermieden wird. Der deutsche Begriff umschreibt einerseits das semantische Gebiet, das durch das lateinische *violentia* oder *vis* und durch das englische oder französische *violence* bezeichnet wird, und bedeutet dann ›Gewalttätigkeit‹, ›Gewaltsamkeit‹. Zum anderen verweist der Begriff auf das semantische Begriffsfeld der lateinischen Staatssprache, auf die Bereiche der öffentlichen Herrschaft und der Rechtsordnung. So wird von Staatsgewalt, Gewaltmonopol, Gewaltenteilung oder von höchster Gewalt gesprochen. Dabei wird ›Gewalt‹ rein deskriptiv verwendet und steht für einen rechtlich-politischen Sachverhalt, nämlich eine auf Recht beruhende Herrschaftsmacht, über die ein Staat hinsichtlich der eigenen Staatsangehörigen verfügt. Das Wort kennzeichnet dann insbesondere die Vollmachten, die mit staatlichen Ämtern und Funktionen verbunden sind. Historisch geht die philosophische Begründung der anerkannten Monopolisierung der Gewalt in den Händen des Staats als Gegengewalt gegen die ungebändigte individuelle Gewalt auf Jean Bodin, Thomas Hobbes und John Locke zurück. Das Gewaltmonopol ist nicht nur der Ausdruck des individuellen Verzichts auf individuelle Gewaltanwendung, sondern auch der vorhandenen Kräfte zur Durchsetzung der gesellschaftlichen Ordnung. Staatliche Herrschaft ist an den Besitz von Gewaltmitteln gebunden, und der Staat ist, so die berühmte Definition von Max Weber, »ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewalt-samkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen« (Weber 1958, 495). Aber schon von Kant werden aus den drei Komponenten der Freiheit, des Gesetzes und der Gewalt die verschiedenen Kombinationen der Verfassungsformen abgeleitet: (1) Gewalt und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie), (2) Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (Despotismus), (3) Gewalt ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei), (4) Gewalt mit Freiheit und Gesetz (Republik) (Kant 1798, 330–331).

Man darf allerdings nicht übersehen, dass das Gewaltmonopol beide Machtausübungsformen, die in *potestas* wie in *violentia* enthalten sind, zusammenbindet. Indem der Einzelne sein Naturrecht auf Notwehr dem Staat übergibt, autorisiert er diesen, die allgemeine Sicherheit notfalls gewaltsam zu garantieren und auf diese Weise seine Herrschaft zum Ausdruck zu bringen. Folglich wird es zwischen beiden Ausübungsformen der Macht immer eine Gratwanderung geben. Auch wenn legal, bleibt das Gewaltmonopol des Staats ein Gewaltinstrument und verlangt nach Legitimation. Es soll nur dort angewandt wer-

den, wo alle anderen rechtlich-politischen Mittel unwirksam waren, und es soll allein dem Staat zustehen. Entscheidend für die normative Beurteilung des Gewaltmonopols ist, ob es sich in den Grenzen der legalen und legitimen, das heißt dem Volk zumutbaren und von ihm gebilligten, Zwangsausübung hält. Bei diesem Gebrauch kann von gerechtfertigter oder von ungerechtfertigter Gewalt gesprochen werden.

Im Gegenzug zu dieser Ansicht wird Gewalt als einziges Instrument gesehen, das der herrschenden Ordnung Widerstand leistet. In den *Réflexions sur la violence* lobt Georges Sorel die Gewalt als die revolutionäre Waffe des Proletariats. Gewalt drückt sich vor allem im Generalstreik aus, welcher mit der napoleonischen Schlacht verglichen wird, »die den Gegner endgültig zermalmt« (Sorel 1936, 166). Sorel meint, dass die Gewalt gegenüber der bürgerlichen Dekadenz die Werte des Heldentums, der Interesselosigkeit, der Anstrengung und Solidarität behauptet und dass sie allein den Revolutionären erlaubt, ihr Ziel, nämlich die Zerstörung des Staats, zu realisieren. Er grenzt die Gewalt von der Macht ab, die auf der Seite der bürgerlichen staatlichen Ordnung steht, während die Gewalt eben auf die Zerstörung dieser Ordnung gerichtet ist.

Unter dem Eindruck von Algerien- und Vietnamkrieg formulierten Frantz Fanon und Herbert Marcuse das Prinzip der »Gegengewalt« als Ausdruck eines naturrechtlichen Widerstandsrechts unterdrückter Völker gegen das illegitime Gewaltmonopol ihres Staats. Marcuse schreibt: »Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen [...]. Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte« (Marcuse 1966, 127).

Für radikale Anarchisten, für die jede Form von Zwang, auch als Mittel der Kontrolle sozialen Verhaltens, die Freiheit der Individuen ungerechtfertigterweise einschränkt, gibt es keine legitime politische Autorität. Aus ihrer Sicht kommt dem Staat kein moralisches Recht auf Herrschaft zu. Der amerikanische Philosoph Robert Paul Wolff definiert politische Gewalt als »die unrechtmäßige und unerlaubte Anwendung von Zwang, um Entscheidungen gegen den Willen oder Wunsch anderer herbeizuführen« (Wolff 1969, 606). Jeder Mensch hat nach ihm eine grundlegende Pflicht, seine Autonomie wahrzunehmen, und Staat und politische Gehor-

samkeit implizieren eine Unterwerfung des Willens unter den Willen eines Anderen (»submission to the will of another«) (ebd., 607). So kann es keine legitime politische Autorität geben, und der philosophische Anarchismus ist wahr (ebd. 607).

Arten der Gewalt

Selbst wenn man sich auf das Verständnis von Gewalt im Sinne von *violencia*, d.h. intendierter Beschädigung von Leib, Leben oder Gegenständen beschränkt, wird der Begriff mit zahlreichen Attributen verwendet, die seinen Bedeutungsumfang beeinflussen. Im Wesentlichen lassen sich drei Arten der Gewalt herauschälen: die *individuelle* Gewalt, die *institutionelle* Gewalt und die *strukturelle* Gewalt.

Die *individuelle Gewalt* steht für eine Interaktion zwischen zwei oder mehreren Personen, die sich durch Androhung oder Ausübung eines beträchtlichen körperlichen Zwangsakts ausdrückt. Gewalt in diesem Sinn meint die intendierte Einwirkung von Menschen auf Menschen gegen deren Willen in der Absicht, den Betroffenen zu schaden. Zur begrifflichen Spezifizierung der individuellen Gewalt gehören mehrere Fragen, die von Autor zu Autor unterschiedlich beantwortet worden sind. Man kann nach dem *Handlungstyp* fragen, der unter »Gewalt« fällt. Zu klären ist, ob Gewalt unwissentlich oder irrtümlich geschehen kann oder ob es zum Phänomen »Gewalt« gehört, dass der Gewalttäter eine bössartige Intention gegenüber den Betroffenen hat. Es fragt sich weiterhin, ob Gewaltakte sich auf physische Einwirkungen beschränken oder ob sie auf psychische Beeinflussungen ausgedehnt werden können. Zwar sind die Folgen psychischer Gewalt häufig schwer festzustellen, während physische Gewalt in der Regel sichtbare Verletzungen hinterlässt. Den ganzen Bereich der psychischen Folterinstrumente, deren Auswirkungen oft viel langfristiger und schwerwiegender sind als die der physischen Gewalt, per Definition unberücksichtigt zu lassen, beinhaltet jedoch die Gefahr, das destruktive Potential dieser Zwangsformen zu verschweigen. Die schwer entflechtbare Verknüpfung zwischen psychischer und physischer Gewalt zeigt sich besonders gut an Beispielen sexualisierter Gewalt. Die sexuelle Nötigung Kindern, Jugendlichen oder Erwachsenen gegenüber exemplifiziert durch den Akt der Besitzergreifung des Körpers der anderen Person gegen ihren Willen die Ausübung des Zwangs gegen ihre körperliche und psy-

chische Autonomie. Die Person wird überwältigt und auf ein reines Instrument der Lusterfüllung reduziert. Dabei ist möglicherweise der sexuelle Lustgewinn für den Vergewaltiger minder beträchtlich als die Freude an der Demütigung und Erniedrigung des Opfers bzw. das Gefühl von Macht und Herrschaft über sie, wie die Soziologin Ruth Seifert behauptet (Seifert 1996, 14). Aus Missbrauch solcher Art entstehen oft viel größere und dauerhaftere psychische als physische Schäden, die unbehandelt zu Depressionen, Abhängigkeitserkrankungen oder Selbsterstörungen führen können. Wählt man eine zu enge Definition der Gewalt als physische Gewalt muss man außerdem annehmen, dass, wer eine Person, ohne sie zu berühren, in einem Raum einsperrt und sie dort verdursten lässt, keine Gewalt gegen sie geübt hat, was sich mit der allgemeinen Intuition schwer vereinbaren lässt. Neben dem Handlungstyp muss noch die Frage des *Subjekts* und des *Objekts* gewalttätiger Akte geklärt werden. Können nur Individuen gewalttätig handeln oder auch Tiere oder Kollektive? Kann ein Tier oder ein Objekt Gewalt *erleiden*? Je nachdem, welche Antworten auf solche Fragen gegeben werden, wird der Begriffsumfang weiter oder weniger weit.

Der Begriff der *institutionellen Gewalt* deckt sich mit dem von Gewalt als *potestas*, von Verfügungsmacht, die den Inhabern bestimmter sozialer Positionen über andere Personen zuerkannt wird, wie z. B. den Eltern über ihre Kinder, staatlichen Sicherheitsbehörden (Polizei, Militär) über die Bürger usw. Peter Waldmann definiert den Begriff als »eine durch physische Sanktionen abgestützte Verfügungsmacht, die den Inhabern hierarchischer Positionen über Untergebene und Abhängige eingeräumt ist [...] Prototyp institutioneller Gewalt in der Moderne ist der Hoheits- und Gehorsamsanspruch, mit dem der Staat dem Einzelnen gegenübertritt« (Waldmann 1995, 431). Die institutionelle Gewalt geht über die direkte personelle Gewalt insofern hinaus, als sie sich nicht nur auf eine spezifische Handlung, sondern auf ein soziales und dauerhaftes Abhängigkeitsverhältnis bezieht. Die Bedeutung des Begriffs ist normativ neutral. Angesichts der prinzipiellen Asymmetrie, die dem Verhältnis innewohnt, sind allerdings die Risiken der Übertretung der als legitim bewerteten Gewaltverhältnisse groß.

Der Begriff der *strukturellen Gewalt* wurde 1973 von dem Friedensforscher Johan Galtung eingeführt. Der Begriff sollte, in Ergänzung zur engen Deutung der Gewalt, jene Art von schwerwiegender struktureller Ungerechtigkeit fassen, die Massenverelen-

dung und Massensterben durch vermeidbare unzureichende Verteilung von Grundgütern verursachen. Die strukturelle Gewalt liegt im System begriffen; sie ist deshalb nicht individuell zurechenbar und äußert sich in schwerwiegender sozialer Ungerechtigkeit und Einschränkung der menschlichen Leistungen. Gewalt liegt dann vor, so Galtung, »wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung« (Galtung 1973, 9). So liegt für Galtung ›Gewalt‹ vor, wenn ein Mensch an einer heilbaren Krankheit stirbt, weil er keinen Zugang zu den Medikamenten hatte. Es gibt aber auch dann Gewalt, wenn durch ihr schlafloses Kind übermüdete Eltern unter ihr geistiges und physisches Potential fallen. Diese Definition ist deshalb oft als uferlos kritisiert worden. Eine solche Überdehnung des Begriffs erweise der Gewalt-Forschung und damit auch den Bemühungen um Kontrolle und Eindämmung von Gewalt keinen Dienst. Denn soziale Ungerechtigkeit beruht in der Regel auf vielerlei Faktoren wie traditionsbedingten, geographischen, ökologischen, demographischen, politisch-institutionellen Ursachen. »Sie alle sowie ihr jeweiliges Zusammenwirken und Resultat als strukturelle Gewalt zu bezeichnen, hilft nicht weiter, wenn es darum geht, konkrete Not- und Abhängigkeitssituationen zu beschreiben und zu erklären« (Waldmann 1977, 8–9). Trotz dieser häufig anerkannten begrifflichen Vagheit wird weiterhin von struktureller Gewalt gesprochen, um die aus ungerechter Verteilung resultierenden Formen der Marginalisierung oder der Exklusion aus gesellschaftlichen Teilsystemen zu charakterisieren, die ohne direkte Täter geschehen (Habermas 1990; Luhmann 1995).

Nicht allein aus begriffsgeschichtlichem Grund wird Gewalt mit Macht assoziiert. Gewalt wird häufig als eine auf einer kontinuierlichen Skala intensivere Form der Macht dargestellt, wie zum Beispiel bei Popitz (Popitz 1992). »Vollkommene Macht«, so Popitz, »ist die äußerste Steigerung des Herr-Seins über andere Menschen: Herr-Sein über Leben und Tod« (ebd., 52), und der Tod ist die höchste Gewaltform, die »absolute Gewalt« (ebd.). Damit distanziert sich Popitz deutlich von Hannah Arendt, die in *Macht und Gewalt* beide Begriffe sorgfältig voneinander entflocht. ›Macht‹, ›Gewalt‹, ›Autorität‹, ›Kraft‹ bezeichnen zwar in der Politik Mittel der Herrschaft über andere; ›Macht‹ aber entspricht der menschlichen Fähigkeit, sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln (Arendt 1970, 45). In der begrifflichen

Tradition von *potestas* wird ›Macht‹ als eine durch das Volk ermächtigte Handlung verstanden. »Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt« (ebd., 42). Die Gewalt hingegen erhebt sich gegen etwas oder jemanden. In diesem Sinne kann das Töten gerade nicht, wie bei Popitz, als vollkommene Macht interpretiert werden. Denn eine Macht, die allein auf der Möglichkeit der Tötung beruht, zeigt sich eher als Ohnmacht. An der Spezifizierung, die der Begriff ›Gewalt‹ im modernen Sprachgebrauch erfährt, wird deutlich, wodurch Macht und Herrschaft klarerweise in die Tradition der *potestas* rücken, während ›Gewalt‹ im Sinne von *violentia* verstanden wird.

Literatur

- Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. München 1970.
- Baumann, Peter: »Über Zwang«. In: Monika Betzler/Barbara Guckes (Hg.): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin 2000, 71–84.
- Faber, Karl-Georg/Iltig, Karl-Heinz/Maier, Christian: »Macht, Gewalt«. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Band 3. Stuttgart 1982, 817–935.
- Frankfurt, Harry G.: »Coercion and Moral Responsibility«. In: Ders.: Importance of what We Care about. Philosophical Essays. Cambridge 1988, 26–46.
- Galtung, Johan: »Frieden und Friedensforschung«. In: Ders. (Hg.): Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Reinbek bei Hamburg 1973, 7–31.
- Habermas, Jürgen: »Gewaltmonopol, Rechtsbewußtsein und demokratischer Prozeß«. In: Ders.: Die nachholende Revolution. Frankfurt a. M. 1990, 167–175.
- Hobbes, Thomas: Leviathan [engl. 1651]. Deutsche Übersetzung von Iring Fetscher. Frankfurt a. M. 1966.
- Imbusch, Peter: »Der Gewaltbegriff«. In: Wilhelm Heitmeyer/John Hagan (Hg.): Internationales Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden 2002, 26–57.
- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA) Bd. VII. Berlin 1907/17.
- : Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre [1797]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA) Bd. VI. Berlin 1912/23.
- Luhmann, Niklas: »Inklusion – Exklusion«. In: Ders.: Soziologische Aufklärung. Band 6: Die Soziologie und der Mensch. Opladen, 1995, 237–264.
- Marcuse, Herbert: »Repressive Toleranz«. In: Robert Paul Wolff/Barrington Moore/Herbert Marcuse: Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt a. M. 1966.
- Nozick, Robert: »Coercion«. In: Sidney Morgenbesser/Patrick Suppes/Morton Gabriel White (Hg.): Philosophy, Science, and Method. Essays in Honor of Ernest Nagel. New York 1969, 440–472.
- Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik. Tübingen 1992.
- Seifert, Ruth: »Der weibliche Körper als Symbol und Zeichen. Geschlechtsspezifische Gewalt und die kulturelle Konstruktion des Krieges«. In: Andreas Gestrich: Gewalt im Krieg: Ausübung, Erfahrung und Verweigerung von Gewalt in Kriegen des 20. Jahrhunderts. Band 4: Jahrbuch für historische Friedensforschung. Münster 1966, 13–33.
- Sorel, Georges: Réflexions sur la violence [1906]. Paris 1936.
- Waldmann, Peter: Strategien politischer Gewalt. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977.
- : »Politik und Gewalt«. In: Dieter Nohlen/Rainer-Olaf Schultze (Hg.): Politische Theorien. Lexikon der Politik, Band 2. München 1995, 430–435.
- Weber, Max: Politik als Beruf. In: Ders.: Politische Schriften. Tübingen 1958.
- Wolff, Robert Paul: »On Violence«. In: The Journal of Philosophy 66/19 (1969), 601–616.

Véronique Zanetti

8. Tötungsverbot

Das Tötungsverbot gilt als zentrale und unverzichtbare Norm. Wer wollte schon in der ständigen Furcht leben, gewaltsam und gegen seinen Willen ums Leben gebracht zu werden? Das Leben ist ein schlechthin grundlegendes Schutzgut, weil es die Bedingung der Möglichkeit aller Empfindungen, Wahrnehmungen, Gedanken und Handlungen ist. Und normalerweise zieht, wer selbstbewusst lebt, die Fortsetzung seines Lebens einer Lebensverkürzung vor. Dieser fundamentalen Bedeutung und grundsätzlichen Anerkennung des Tötungsverbots zum Trotz sind seine genauen Implikationen hoch umstritten, wie die heftigen Kontroversen etwa über Kriege, Abtreibung, Sterbehilfe, Embryonenschutz oder Mittelrationierung im Gesundheitswesen zeigen (vgl. Leist 1990; Lübke 2004). Normative Orientierung in solchen Auseinandersetzungen versprechen die verschiedenen Konzeptionen des Tötungsverbots. Die Grundzüge der wichtigsten Konzeptionen sind Gegenstand der folgenden Darstellung und Diskussion.

Direkte und indirekte Gründe

Was rechtfertigt die Grundnorm des Tötungsverbots? Zunächst ist es hilfreich, zwischen direkten und indirekten Gründen zu unterscheiden (vgl. Glover 1977, 40f.). Direkte Gründe handeln von der moralischen Schlechtigkeit einer Tötung selbst. Indirekte Gründe handeln von der moralischen Schlechtigkeit einiger Nebenfolgen einer Tötung. Wer etwa das Leiden von Angehörigen oder die Verbreitung von Furcht und Schrecken in der Bevölkerung zugunsten des Tötungsverbots anführt, rechtfertigt es mit indirekten Gründen. Auch der etwaige leidvolle Verlauf einer Tötung ist ein indirekter Grund für das Tötungsverbot.

Die Erheblichkeit einiger indirekter Gründe dürfte außer Frage stehen. Gegen eine Beschränkung auf sie sprechen aber starke Intuitionen. So würden wir die von keinem Dritten bemerkte blitzschnelle, überraschende und schmerzlose Tötung eines völlig vereinsamten Menschen, der ersichtlich weiterleben wollte, wohl nicht als moralisch neutrale Handlung betrachten. Im Folgenden seien daher vor allem direkte Gründe für das Tötungsverbot berücksichtigt. Aus welchen moralischen Quellen könnten sie kommen?

Heiligkeit des Lebens

Der Begriff der Heiligkeit legt sogleich religiöse Gedanken nahe, aber wir können ihm eine weitere Bedeutung geben. Erstens nehmen wir an, was heilig ist, dürfen wir normalerweise nicht antasten und versehren. Zweitens unterscheiden wir zwischen dem Wert, den etwas für uns hat, und dem Wert, den es unabhängig davon hat, welchen Nutzen oder auch welche Freude es uns bereitet; nur den zweiten, personenirrelativen Wert nennen wir ›heilig‹. Das Heilige ist drittens nicht umso heiliger, je mehr es davon gibt: Wer etwa große Kunstwerke für unantastbar hält, muss sich darum nicht möglichst viele Bilder von Picasso wünschen (vgl. Dworkin 1994, 3. Kapitel).

Könnte das Leben selbst, ohne weitere Qualifizierung, in diesem Sinne wertvoll sein? Der Ansicht sind die allerwenigsten. Zu den Lebewesen gehören schließlich auch Seegurken oder Gänseblümchen. Vielmehr ist es das *menschliche* und nur das menschliche Leben, das viele für heilig halten. Darin dürfte die jüdisch-christliche Tradition zum Tragen kommen, die menschliches Leben ganz unabhängig von seiner besonderen Beschaffenheit als einzigartig wertvoll ausweist (vgl. Tugendhat 2001, 42 ff.). Doch die Teilbarkeit der dafür benötigten Prämissen über den Kreis gläubiger Menschen hinaus ist zweifelhaft.

Eine weitere Unklarheit betrifft die Stärke des moralischen Status. So gut wie kein Anhänger der Doktrin der Heiligkeit hält das menschliche Leben für absolut unantastbar (vgl. Wolf 1990, 131). So gut wie keiner vertritt etwa einen strikten Pazifismus. Manche Autoren, wie Ronald Dworkin (1994), nehmen sogar Abstufungen im humanen Geltungsbereich des ›Heiligen‹ vor: Sie stellen ein Leben mit der narrativen Struktur einer bewusst gestalteten Biographie über das bloß biologisch begonnene Leben eines Embryos oder empfindungsunfähigen Fetus. Wenn aber die Doktrin der Heiligkeit des Lebens nicht einmal Abstufungen im Wert menschlichen Lebens ausschließt, wie trennscharf ist sie dann überhaupt?

Die Idee der Heiligkeit menschlichen Lebens wirft auch Fragen nach der normativen Autorität auf, die jemand über sein eigenes Dasein hat. Sie legt eher eine Pflicht zu leben als ein Recht auf Leben nahe. Wer aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus argumentiert, nimmt an, das Leben sei von Gott verliehen und nur Gott dürfe es wieder nehmen. Das macht die Idee verständlich, keiner dürfe das eigene Leben antasten, selbst wenn es weder für ihn selbst

noch für irgendeinen anderen Menschen von irgendeinem personenrelativen Wert wäre. Wie aber wollte man sie begründen, ohne stark umstrittene metaphysische Voraussetzungen zu bemühen?

Die Gesamtbilanz des Guten

Am anderen Extrem stehen die klassischen und einige neuere Utilitaristen. Sie gehen von erlebensbezogenen Gütern aus, die sie zur Grundlage der Bewertung ganzer Weltzustände machen. Anzustreben ist immer der Weltzustand mit dem größtmöglichen Übergewicht von guten über schlechte Folgen unserer Handlungen. Nehmen wir an, was wir maximieren sollten, sind lustvolle mentale Zustände. So würde die Tötung eines Lebewesens mit insgesamt erfreulichen Erlebensaussichten für sich genommen die Gesamtbilanz beeinträchtigen. Das ist der zentrale direkte Grund, der klassischen Utilitaristen für die Falschheit von Tötungen zur Verfügung steht.

Der Grund ist allerdings, innerutilitaristisch gesehen, nicht gerade stark. Wenn immer nur die Gesamtbilanz der Folgen zählt, so könnte man den Verlust eines Lebewesens leicht aufwiegen: Man müsste einfach andere Wesen mit wenigstens gleich guten Aussichten an dessen Stelle setzen. Diese Ersetzbarkeit ist eine Konsequenz der Grundentscheidung, Individuen nur insofern in Betracht zu ziehen, als sie mögliche Träger moralisch zu fördernder Zustände sind. Für sich genommen ist dann die Verhinderung der Entstehung einer Erste-Person-Perspektive, etwa durch Empfängnisverhütung, gleich zu bewerten wie die Auslöschung einer solchen Perspektive durch Tötung eines Individuums.

Wie Dieter Birnbacher (2006) betont, sind darum die indirekten Gründe für ein Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus weit bedeutsamer als der gerade betrachtete direkte Grund. Birnbacher nennt deren vier: Wer ein Individuum tötet, dürfte anderen, die dem Opfer nahestanden oder auf ihn angewiesen waren, Leid bereiten. Er könnte Dritte in Angst und Schrecken versetzen. Er könnte Dämme gegen ungerechtfertigte Tötungen einreißen und damit eine Kette fataler Folgehandlungen in Gang setzen. Und schließlich könnte er das Selbstwertgefühl anderer beeinträchtigen, die Merkmale mit dem Getöteten gemeinsam haben, die bei der Tötung eine Rolle spielen; zu denken ist etwa an selektive Spätabtreibungen von Feten mit Behinderungen.

Birnbacher meint, unter Berücksichtigung aller indirekten Gründe könnten auch Utilitaristen ein

zureichend starkes Tötungsverbot begründen. Aber zweifelhaft ist, ob damit das verbreitete Gefühl, eine utilitaristische Begründung sei oftmals unangemessen, schon beschwichtigt ist. Das grundlegende Unbehagen dürfte daher kommen, dass der Utilitarismus keine Handlungen kennt, die unangesehen aller Handlungsfolgen in sich selbst verkehrt sind. Er muss sämtliche Urteile, über Handlungen oder auch über Handlungsregeln, an Bilanzen binden, die mit der Handlungsweise selbst nur kontingent verknüpft sind (vgl. Devine 1978, 34f.).

Das gilt selbst für Akte wie die absichtliche Hinrichtung Unschuldiger, etwa zu Zwecken der Abschreckung. Utilitaristen mögen uns glaubhaft versichern können, dass die Folgen alles in allem eher negativ als positiv wären. Aber zweifelhaft bleibt, ob die Art der Begründung selbst akzeptabel ist. Utilitaristisch gesehen, hat selbst der schuldlos Verurteilte keinen Grund, sich missachtet zu fühlen, es sei denn, die faktisch zu erwartenden Folgen sprechen gegen das Urteil.

Menschenwürde

Wer das Tötungsverbot mit der Menschenwürde begründet, nimmt dagegen die Möglichkeit der Missachtung sehr ernst. Er meint, jeder von uns habe eine Selbstachtung zu verlieren, die dem eigenen moralischen Status entspreche (vgl. Margalit 1997). Einige Handlungsweisen sind kategorisch ausgeschlossen, weil sie nur von Menschen akzeptiert werden könnten, die ihren moralischen Status nicht kennen oder nicht ernst nehmen. Woher kommt der moralische Status und was folgt aus ihm für das Tötungsverbot?

Die wohl einflussreichste Begründung der Menschenwürde nimmt Bezug auf die Autonomie des Menschen. Immanuel Kant (1786/1995) verstand darunter die Fähigkeit, sich selbst das moralische Gesetz zu geben. Einige neuere Kantianer halten personale Selbstbestimmung für hinreichend (etwa Gewirth 1978). Was aber jedenfalls unsere Würde ausmacht, ist unser Vermögen, den eigenen Willen durch eigene Überlegung zu bilden und zu lenken. Negativ folgt daraus, dass alle Handlungsweisen unserer Würde zuwider laufen, die uns als Subjekte eines selbst verantworteten Wollens verneinen.

Nun könnte man meinen, schlechthin alle unfreiwilligen Fremdtötungen seien aus eben diesem Grund auch würdeverletzend. Zudem ist das Leben, wie das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zum *Luftsicherheitsgesetz* (1 BvR 357/05) sagt, »die

vitale Basis der Menschenwürde«. Gleichwohl stellt das deutsche Grundgesetz das Recht auf Leben unter Gesetzesvorbehalt. Es unterscheidet damit zwischen dem Tötungsverbot, das Einschränkungen erlaubt, und der Menschenwürde als Fundamentalnorm, die schlechthin uneingeschränkt gilt. Das lässt sich nur verstehen, wenn doch nicht alle Tötungen gegen den Willen des Opfers auch dessen Würde verletzen.

Hier bietet sich wiederum ein Rückgriff auf Kant an, genauer, auf dessen zweite Formel des kategorischen Imperativs. Sie besagt, man dürfe keinen Menschen bloß als Mittel gebrauchen, man müsse ihn immer zugleich als Zweck beachten. Leider ist die Formel nicht eindeutig. Einer verbreiteten Interpretation zufolge verbietet sie die Instrumentalisierung von Menschen (so etwa Tugendhat 1993, Fünfte Vorlesung). So würde etwa, wer einen Gesunden tötete, um an dessen Organe zu gelangen, das Opfer als Mittel zum Zweck der Lebensverlängerung anderer gebrauchen (zu diesem Beispiel vgl. Harman 1981, 13f.). Doch man kann einen Menschen auch töten, ohne ihn zu instrumentalisieren, etwa durch fatale Unachtsamkeit im Straßenverkehr oder aus bloßer Gleichgültigkeit.

Wir sollten darum der »Zweckformel« eine weitere Deutung geben. Kant selbst sagt in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1786, BA 69), ein Mensch werde bloß als Mittel behandelt, wenn er »unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen« könnte. Das gilt sicher auch für Handlungsweisen, die Gleichgültigkeit gegen das Leben anderer zum Ausdruck bringen. Dann aber hängt für eine direkte Begründung des Tötungsverbots alles davon ab, welche Handlungsweisen mit womöglich tödlicher Folge wir auf dem Standpunkt der Moral keinesfalls hinnehmen können. Auf diese Frage gibt uns die Zweckformel keine zureichende Antwort.

Recht auf Leben

Wir können die Idee der Menschenwürde aber auch so verstehen, dass sie einfach besagt: Ein beliebiger einzelner Mensch hat einen gültigen moralischen Anspruch auf grundlegende Rechte. Wer von einem »Recht auf Leben« redet, hebt hervor, dass der Verzicht auf Fremdtötungen den möglichen Opfern geschuldet ist. Jeder von uns kann um seiner selbst willen geltend machen, dass er unter normalen Umständen keinesfalls getötet werden darf. Unser Interesse am Rechtsgut »Leben« reicht normalerweise

hin, um andere darauf zu verpflichten, unser Leben unangetastet zu lassen.

Diese Erläuterung entspricht einer Interessenkonzeption des Rechts, die betont, wofür Rechte gut sind (dazu Raz 1986, 166; ähnlich bereits Nelson 1932/1970). Wir brauchen Rechte um grundlegender Güter willen. Zugleich wollen wir in Hinblick auf sie nicht als Bittsteller dastehen. Wir legen reflexiv wert auf den Status, einen gültigen Anspruch auf gesicherten Zugang zu Gütern zu haben, die für unser Leben, unser Wohlbefinden und unsere Selbstbestimmung unabdingbar oder jedenfalls sehr schwer zu entbehren sind.

Nun ist das Leben die Bedingung der Möglichkeit sowohl des Wohlbefindens als auch einer selbstbestimmten Lebensführung. Insofern ist das Interesse am Leben das schlechthin »transzendente Interesse« (um Otfried Höffe [2009, 237] Ausdruck zu gebrauchen). Eben darum könnte man allerdings umgekehrt auch meinen, dass ein Interesse am Weiterleben nur haben kann, wer sich um seine Selbstbestimmung oder jedenfalls um sein Wohlbefinden zu sorgen vermag. Anenzephalie Säuglinge ohne Großhirn und Menschen im unwiderruflichen Wachkoma kommen nicht als *genuine* Rechtssubjekte im Sinne einer Interessenkonzeption in Betracht. Aber die ausschließenden Konsequenzen einer Interessenkonzeption des Rechts könnten noch weiter reichen. Das wurde besonders deutlich im Zuge der Singer-Kontroverse um das (Menschen-) Recht auf Leben.

Peter Singer über Menschen und Personen

Peter Singer ist ein Präferenzutilitarist, der allen Personen, aber auch nur Personen ein Recht auf Leben zugesteht. Unter einer Person versteht Singer ein selbstbewusstes Wesen, das sich auf die Zeitlichkeit der eigenen Existenz beziehen kann (Singer 1994, 123). Singer vertritt eine Interessenkonzeption von Rechten: Er versteht sie als Funktion von Präferenzen. Nur wer sich seiner selbst als Individuum mit einer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bewusst sei, könne eine Präferenz für das eigene Weiterleben haben. Personen haben normalerweise eine Präferenz für das eigene Weiterleben. Also sollten wir ihr Leben rechtlich schützen (ähnlich Tooley 1983).

Der Personenbegriff erfüllt bei Singer zwei Funktionen. Er soll erstens verständlich machen, warum

das Dasein der allermeisten Menschen moralisch besonders wertvoll ist – wertvoller, als das Dasein bloß empfindungsfähiger Tiere. Die Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens* als solche kann dies Singer zufolge nicht rechtfertigen (so auch Harris 1995, 36). Weil aber die allermeisten Menschen selbstbewusste Wesen, also Personen sind, haben sie tatsächlich moralisch erhebliche Merkmale, nämlich auf die eigene Zukunft bezogene Präferenzen, die sie vor den allermeisten anderen Tieren auszeichnen.

Umgekehrt dürfen wir aber nichtmenschlichen Tieren, die ebenfalls Personen sind, das Lebensrecht so wenig vorenthalten wie uns selbst (s. Kap. IX.1). Normal entwickelte Menschenaffen, Delfine und vielleicht sogar Schweine dürften Personen im Sinne Singers sein. Insofern bildet sein Personenbegriff eine Brücke zwischen Menschen und manchen nichtmenschlichen Tieren. Leider gilt aber umgekehrt auch: Nicht alle Menschen sind Personen. Embryonen, Säuglinge und geistig schwer behinderte Menschen sind laut Singer keine selbstbewussten Subjekte ihres eigenen Lebens.

Singer weist die Idee einer ›Heiligkeit des menschlichen Lebens‹ zurück und mit ihr den menschenrechtlichen Minimalkonsens, dass jeder geborene und nicht (ganz-)hirntote Mensch ein Recht auf Leben hat. Die meisten Kritiker Singers haben sich auf die potentiell fatalen Folgen für menschliche Neugeborene mit Behinderungen konzentriert (zur ›Singer-Kontroverse‹ vgl. Hegselmann/Merkel 1992). Das ist aber nur ein Sonderfall des allgemeinen Problems, dass Säuglinge, folgt man Singer, kein genuines Lebensrecht haben. Singers Ansichten widersprechen damit zentralen menschenrechtlichen Intuitionen. Das hat teils mit Singers Utilitarismus zu tun, geht aber über die Eigentümlichkeiten dieser moralphilosophischen Richtung hinaus.

Fünf Herausforderungen

Spezifisch utilitaristisch ist der Gedanke der Ersetzbarkeit: Individuen werden nur als ›Behälter‹ für in sich wertvolle Zustände wie Lust oder Wunscherfüllung betrachtet und können daher grundsätzlich für ein größeres Gesamtglück geopfert werden. Das gilt Singer zufolge allerdings nur, solange ein Individuum nicht selbstbewusst lebt. Selbstbewusste Personen sollten dagegen nicht als ersetzbar angesehen werden (zur Kritik vgl. Stoecker 1999, Kap. 5.4).

Gleichwohl macht die Idee der Ersetzbarkeit den Unterschied zwischen Singers Position und einem

Rechts-Ansatz (vgl. Regan 2004, Kap. 8) deutlich. Anders als Utilitaristen, betonen Anhänger eines Rechts-Ansatzes die Unvertretbarkeit jedes Individuums, das einige seiner eigenen Lebensvollzüge erlebt: Jedes empfindende, wahrnehmende und wollende Individuum lebt sein Leben, dessen Beendigung daher das definitive Ende eines unvertretbar einzelnen Wesens wäre. Rechte bewahren unvertretbar einzelne Wesen davor, behandelt zu werden, als wären sie ersetzbar.

Von dieser Besonderheit – oder Absonderlichkeit – des Utilitarismus logisch unabhängig ist Singers Annahme, dass das Leben mancher Neugeborener für diese selbst so qualvoll sei, dass wir es besser beenden sollten (vgl. die Fallbeschreibungen in Merkel 2001). Nicht wenige Kritiker Singers sehen bereits in der Bewertung der Lebensqualität eines anderen eine menschenrechtswidrige Verirrung.

Dagegen lässt sich allerdings einwenden, dass gerade selbstbewusste Personen das eigene Leben bewerten. Es wäre dogmatisch, die mögliche Geltung ihrer Werturteile auch für unmündige Wesen, die nicht selbst urteilen können, definitiv auszuschließen. Auch schützt das Recht auf Leben ein Gut und kein Übel. Wo das Leben unwiderruflich aufgehört hat, ein Gut zu sein, oder nie eines war noch sein wird, ist unklar, wie das Lebensrecht gegen eine Tötung sprechen könnte.

Dabei gebührt der Autonomie des anderen gewiss die größte Beachtung. In Ansehung drastischer Fälle des Leidens Unmündiger aber bleibt uns gar nichts anderes übrig, als Werturteile zu treffen, die nach allem menschlichen Ermessen die Bestätigung der direkt Betroffenen finden würden, wenn diese nur selbst urteilen könnten. Unschuldige Lösungen gibt es hier nicht: Auch wer für das Weiterlebenlassen eines ganz offenbar schwer Leidenden votiert, trifft eine fehlbare und folgenreiche Entscheidung für einen anderen Menschen.

Anstößig mag man drittens finden, dass Singer der Speziesgrenze kein moralisches Gewicht gibt. Auch das ist mit der Idee der Heiligkeit gerade des menschlichen Lebens nicht vereinbar. Aber Singer meint, die moralische Irrelevanz der Speziesgrenze trete zutage, sobald man sich konsequent von einer religiösen Moralauffassung verabschiedet habe. Das muss man menschenrechtlich nicht gefährlich finden. Die Aufwertung des moralischen Status von Tieren zwingt uns nicht zur Abwertung des moralischen Status von Menschen.

Ein viertes Problem betrifft Singers Interessenverständnis. Singer führt rechtlich erhebliche Interessen

auf Präferenzen zurück. So gelangt er zu dem Schluss, dass menschliche Neugeborene jedenfalls kein genuines Recht auf Leben hätten, da sie das eigene Weiterleben nicht bevorzugen könnten (ähnlich Hoerster 1991, 74 ff.). Doch weder der Schluss noch das wunschbasierte Interessenverständnis sind zwingend.

Ein möglicher Einwand lautet, dass das Weiterleben eine faktische Voraussetzung für die Erfüllung einer großen Zahl von Präferenzen ist, darunter solcher, die nicht nur selbstbewusste Wesen haben. Das Leben ist eine Bedingung der Möglichkeit beliebiger Erlebnisse, und viele Verhaltensweisen von Lebewesen sind der Sache nach auf deren eigenes zukünftiges Erleben bezogen (so Wolf 1990, 118 ff.). Man könnte daher auch solchen Subjekten des Strebens und Erlebens ein objektives Interesse an einer eigenen Zukunft zuschreiben, die keinen Begriff von ihrer Endlichkeit haben.

Noch weiter geht die Frage, ob wir Interessen überhaupt in Präferenzen verankern sollten. Warum eigentlich halten die allermeisten Personen das Getötetwerden für ein selbstbezogenes Übel, vor dem sie sich wie vor keinem anderen fürchten? Die Antwort liegt nahe, dass das Übel in der Auslöschung eines unvertretbar einzelnen Wesens bestünde, das damit definitiv um Erlebnisse gebracht würde, an denen es selbst Freude hätte. Wer einen anderen tötet, fügt ihm auch dann eine – finale – Schädigung zu, wenn dem Tod weder Ängste noch Qualen vorausgehen. Das objektive Interesse an künftigen erfreulichen Erlebnissen ist aber wiederum eines, das Personen mit anderen erlebensfähigen Individuen gemeinsam haben (vgl. Ladwig 2007, 32 f.; sehr aufschlussreich zu dieser Diskussion auch Hauskeller 1995).

Aber ist damit nicht zu viel gezeigt? Sollten wir denn wirklich jedes irgendwie erlebte Leben *prima facie* gleichermaßen schützen? Die fünfte und letzte Provokation, die Singer für das herkömmliche Menschenrechtsverständnis bereithält, betrifft die Überzeugung von der Nichtabstufbarkeit der Menschenrechte. Die meisten von uns meinen, außerhalb der menschenrechtlichen Gemeinschaft dürften oder müssten wir die moralische Schutzwürdigkeit von Lebewesen nach Maßgabe von Kriterien wie Tiefe, Reichweite, Reflektiertheit und Komplexität des Erlebens graduieren. Unter uns Menschen aber dürfe dies alles moralisch keine Rolle spielen.

Doch ist das normativ wie tatsächlich überhaupt richtig? Singer weist auf die vergleichsweise freizügigen Abtreibungsregelungen in so gut wie allen libe-

raldemokratischen Gesellschaften hin. Welche moralisch erhebliche Eigenschaft hat aber der gerade geborene Säugling, die dem gerade noch nicht geborenen Fetus fehlt? Beinahe jeder hält die Tötung einer erlebensfähigen Leibesfrucht für weniger verwerflich als die Tötung einer selbstbewussten Person (umfassend zu Abtreibungen vgl. Boonin 2003). Warum aber wäre die zweite Tötung dann nicht auch verwerflicher als die eines Neugeborenen mit noch kaum konturiertem Bewusstsein? Die Frage bleibt auch dann brisant, wenn man das Lebensrecht vom Selbstbewusstsein trennt. In ihr scheint mir das schwierigste Begründungsproblem zu liegen, das Singer den philosophischen Verteidigern des menschenrechtlichen Tötungsverbots aufgeben hat.

Eine zweistufige Begründung des Tötungsverbots?

An dieser Stelle liegt der Vergleich mit einem Vorschlag Jeff McMahan (2002) nahe. McMahan argumentiert zunächst, dass jede interessenbezogene Begründung des Tötungsverbots für Abstufungen spricht. Am plausibelsten kommt ihm eine Graduierung anhand von zeitabhängigen Interessen des möglichen Opfers vor. Die Größe des – selbstbezogenen – Verlusts, den eine Tötung bedeutet, soll davon abhängen, welche prudentiellen Gründe der Sorge um Güter das Opfer zum Zeitpunkt der Tötung hatte. So soll etwa verständlich werden, warum der Tod eines gerade auf die Welt gebrachten Säuglings zwar schrecklich wäre, aber weniger schrecklich als der Tod eines Zehnjährigen. Das zweite Kind hat eben schon viel tiefer ins Leben hineingefunden als das erste und darum auch weiterreichende und stärker verzweigte Verbindungen zu Gütern aufgebaut.

McMahan ist außerdem der Meinung, dass eine interessenbezogene Begründung für sich genommen indifferent ist gegen die Unterscheidung von Tun und Unterlassen. Hingegen soll die Zahl der möglichen Opfer eine Rolle spielen (so auch Harris 1995, 52 f.). Das spricht dafür, immer die Handlung zu wählen, die die Zahl der Opfer minimiert, selbst wenn das bedeutet, einige zu töten, damit andere weiterleben können. Kurz, die interessenbezogene Begründung für ein Tötungsverbot gehorcht einer konsequentialistischen Logik.

Nun sind die allermeisten Menschen eher zu konsequentialistischen Erwägungen geneigt, wenn diese von nichtmenschlichen Tieren, als wenn sie von

menschlichen Wesen handeln. Sie haben das begründete Gefühl, die Menschenrechte setzten jeder konsequentialistischen Kalkulation enge und kategorische Grenzen. McMahan berücksichtigt das, indem er außer interessenbezogenen Gründen für ein Tötungsverbot auch Gründe der Achtung anführt: Jede Person, die zu einer selbstbestimmten Lebensführung imstande ist, hat einen unvergleichbaren Wert, der weder abgestuft noch gegen den Wert anderer Personen abgewogen werden kann. In den Worten von F. M. Kamm (2006): Jede Person besitzt einen Status der Unverletzlichkeit (*inviolability*). Das erklärt etwa, warum eine Person normalerweise nicht intentional getötet werden darf, um noch so viele andere zu retten. Im Geltungsbereich einer *morality of respect* kommen damit Merkmale eines kantischen Würdeverständnisses zum Tragen, für die eine reine *morality of interest* keine Grundlage böte.

McMahan nimmt daher ähnlich wie Singer an, dass für Personen andere Arten von Normen – ein Recht auf Leben bei Singer, ein Anspruch auf Achtung bei McMahan – einschlägig sind als für alle übrigen Tiere. Und wie Singer, so hat auch McMahan keine grundsätzliche Scheu, die moralischen Ansprüche aller Menschen, die keine Personen sind, im selben Bereich abstufbarer und abwägbarer Interessen unterzubringen wie die Ansprüche nichtmenschlicher Tiere mit vergleichbar beschränkten Fähigkeiten. So kann er zwar die verbreitete Intuition erläutern, dass eine Abtreibung weniger schlimm ist als die Tötung eines geistig gesunden erwachsenen Menschen. Aber er kann die menschenrechtliche Reichweite der Normen unserer Moral gleicher Achtung so wenig rechtfertigen wie Singer.

Ein menschenrechtlicher Minimalkonsens und seine mögliche Erweiterung

So fundamental das Tötungsverbot ist, von seiner philosophischen Begründung aus einem Guss scheinen wir weit entfernt zu sein. Zu einer solchen Begründung sollte jedenfalls der ernsthafte Versuch gehören, den menschenrechtlichen Minimalkonsens zu rechtfertigen (s. Kap. VII.1). Diesem zufolge hat jeder geborene und nicht (ganz-)hirntote Mensch einen gleichermaßen starken Anspruch darauf, nicht willkürlich getötet zu werden.

Kandidaten für *nicht* willkürliche Tötungen sind vor allem Notwehr- und Nothilfehandlungen, wozu in einem erweiterten Sinne auch der Tyrannenmord und die Tötung von Kombattanten in einem Verteidigungs-

krieg gehören könnten. Das Lebensrecht ist ein starker Anspruch, weil wir es wie eine Trumpfkarte gegen Bestrebungen einsetzen können, unser Leben für ein größeres Gesamtwohl zu opfern (vgl. Dworkin 1990, 14). Es sticht normalerweise selbst dann, wenn das größere Gesamtwohl in einer verbesserten Überlebensbilanz bestünde. Das schließt quantitative und qualitative Vergleiche zwischen Individuen nicht unter allen Umständen aus. Aber es spricht dafür, sie auf Grenzfälle unserer Rechtsordnung und Rechtswirklichkeit, wie gerechtfertigte Kriege oder Situationen extremer Knappheit überlebenswichtiger Güter, zu beschränken und ansonsten bewusst von ihnen abzusehen (vgl. Ladwig 2007, 35 ff.).

Wer den menschenrechtlichen Minimalkonsens rechtfertigen will, muss darum kein ›Speziesist‹ sein. Die Doktrin der Heiligkeit des menschlichen und nur des menschlichen Lebens dürfte ohne stark metaphysische Prämissen nicht zu halten sein. Für eine metaphysisch sparsame Moral liegt die Orientierung an grundlegenden Interessen näher, und einige der Interessen, die uns ans Leben binden, haben wir so oder ähnlich mit manchen nichtmenschlichen Tieren gemeinsam.

Vielleicht ist es vertretbar, bei der Anwendung des Tötungsverbots auf Tiere dem Konsequentialismus mehr Raum zu geben als im Innenverhältnis der menschenrechtlichen Moral. Womöglich lässt sich die menschenrechtliche Begrenzung des Konsequentialismus ja selbst konsequentialistisch rechtfertigen. Man könnte etwa argumentieren, unsere politische Moral müsse in ihrem menschenrechtlichen Kernbereich möglichst einfach, kriterial klar, motivational anziehend und gegen Missbrauch und Dambrüche gefeit sein und dürfe darum nicht zu viele Abwägungen und Abstufungen vorsehen. Auch sollte sie einen Typus von moralischen Akteuren fördern, der sehr starke habituelle Hemmungen hat, über das Daseinsrecht anderer Menschen zu befinden, ganz zu schweigen davon, sie umzubringen.

Außerhalb des menschenrechtlichen Kernbereichs könnten solche pragmatischen Erwägungen weniger wichtig sein. Ein Freibrief für willkürliche Tötungen wäre aber auch das nicht. Wenn gleiche Interessen gleich zählen, dann dürfen wir ein lebensfähiges Tier nur umbringen, um ein Übel von größerem moralischem Gewicht abzuwenden – und nicht um der Jagdlust zu frönen, die wissenschaftliche Neugierde zu befriedigen oder den Geschmack von Fleisch zu genießen.

Diese Art der Begründung wäre weit davon entfernt, aus einem philosophischen Guss zu sein. Aber

vielleicht hätte sie die Vorzüge der Redlichkeit und der Lebensnähe. Und das sollten wir, gerade wenn es um Leben und Tod geht, nicht gering schätzen.

Literatur

- Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen. Stuttgart 1995.
- : »Das Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus«. In: Ders.: Bioethik zwischen Natur und Interesse. Frankfurt a. M. 2006, 169–194.
- Boonin, David: A Defense of Abortion. Boulder 2003.
- Devine, Philip E.: The Ethics of Homicide. Ithaca, N.Y./London 1978.
- Dworkin, Ronald: Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt a. M. 1990 (engl. 1978).
- : Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit. Reinbek 1994 (engl. 1993).
- Gewirth, Alan: Reason and Morality. Chicago 1978.
- Glover, Jonathan: Causing Death and Saving Lives. London 1977.
- Harman, Gilbert: Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik. Frankfurt a. M. 1981 (engl. 1977).
- Harris, John: Der Wert des Lebens. Eine Einführung in die medizinische Ethik. Berlin 1995 (engl. 1985).
- Hauskeller, Michael: »I prefer not to«. Tötungsverbot und Personbegriff in der Ethik Peter Singers«. In: Aufklärung und Kritik. Sonderheft 1995, 14–20.
- Hegselmann, Rainer/Merkel, Reinhard (Hg.): Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen. Frankfurt a. M. 1992.
- Hoerster, Norbert: Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218. Frankfurt a. M. 1991.
- Höffe, Otfried: »Anthropologie und Menschenrechte. Zum politischen Projekt der Moderne«. In: Dirk Jörke/Bernd Ladwig (Hg.): Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten. Baden-Baden 2009, 231–244.
- Kamm, Frances M.: Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. Oxford 2006.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1786]. In: Ders.: Werkausgabe Bd. VII. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1995.
- Ladwig, Bernd: »Das Recht auf Leben – nicht nur für Personen«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1 (2007), 17–39.
- Leist, Anton (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Frankfurt a. M. 1990.
- Lübbe, Weyma (Hg.): Tödliche Entscheidung. Allokation von Leben und Tod in Zwangslagen. Paderborn 2004.
- Margalit, Avishai: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin 1997 (engl. 1996).
- McMahan, Jeff: The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life. Oxford 2002.
- Merkel, Reinhard: Früheuthanasie. Rechtsethische und strafrechtliche Grundlagen ärztlicher Entscheidungen über Leben und Tod in der Neonatalmedizin. Baden-Baden 2001.
- Nelson, Leonard: System der philosophischen Ethik und Pädagogik [1932]. Hamburg ³1970.
- Raz, Joseph: The Morality of Freedom. Oxford 1986.
- Regan, Tom: The Case for Animal Rights. Berkeley/Los Angeles ²2004.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Neuausgabe. Stuttgart 1994 (engl. 1994).
- Stoecker, Ralf: Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation. Freiburg i. Br./München 1999.
- Tooley, Michael: Abortion and Infanticide. Oxford 1983.
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M. 1993.
- : »Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht«. In: Ders.: Aufsätze 1992–2000. Frankfurt a. M. 2001, 40–56.
- Wolf, Ursula: Das Tier in der Moral. Frankfurt a. M. 1990.

Bernd Ladwig

9. Terrorismus und seine Bekämpfung

Begriff und Geschichte

Der Begriff ›Terrorismus‹ geht auf den *terreur* (die Schreckensherrschaft) der Jakobiner (1793/94) während der Französischen Revolution zurück. Der damalige Staatsterror ›von oben‹ unterscheidet sich von Terrorismus ›von unten‹, wie er, seit 1850 durch die russischen Anarchisten und Sozialrevolutionäre praktiziert, die moderne Verwendungsweise des Begriffs bestimmt. Zunächst war der Terrorismus gegen Vertreter des zaristischen Russlands gerichtet, zielte auf Befreiung von einem Unrechtsregime und schonte Unschuldige. Als Mittel im Freiheitskampf wurden terroristische Attentate dann in antikolonialistischen, nationalen oder regionalen Bewegungen, verstärkt dann nach dem Zweiten Weltkrieg, verwandt (z. B. algerische FNL, irische IRA und UDA, baskische ETA). Hinzu kommen seit 1970 ein Links- und Rechtsterrorismus (in Europa, Japan und USA) und bis heute zunehmend ein vorgeblich islamisch motivierter Terrorismus (zur Geschichte der Terroris- men vgl. Waldmann 2005). Dabei entgrenzten sich die Aktionsräume und normativen Beschränkungen der verwandten Mittel, Unschuldige wurden immer weniger geschont oder gerade als Steigerung der zu erzielenden Angst benutzt, und auch die ideologischen oder religiösen Rechtfertigungen führten nicht mehr zu einer normativen Eingrenzung der verwendeten Gewaltmittel, sondern verstanden sich nur noch abstrakt als Rechtfertigung gegen ein offensichtliches oder angebliches Unrechtsregime. Seit dem 11. September 2001 hat der international, netzwerkartig organisierte Terrorismus eine neue, global wirkende Qualität erhalten und hat eine, nun verstärkt international organisierte Abwehr gegen den Terrorismus hervorgerufen.

Die komplexe Geschichte des Terrorismus lässt als erstes eine genaue und allgemein akzeptierte begriffliche Bestimmung dringlich erscheinen. Bis heute aber haben die historischen Verknüpfungen mit Freiheitskämpfen und wahrscheinlich politische Machtinteressen bestimmter Staaten es unmöglich gemacht, innerhalb der UN eine allgemein akzeptierte Definition von ›Terrorismus‹ zu erreichen (Heinz 2003, 8 ff.; Tomuschat 2004). Gleichwohl kann man aus den zahlreichen Einzelkonventionen gegen den internationalen Terrorismus eine implizite Begriffsbestimmung gewinnen. Unter ›Terroris-

mus‹ soll dementsprechend hier verstanden werden:

»Jede Handlung, [...] die den Tod oder eine schwere Körperverletzung von Zivilpersonen oder Nichtkombattanten herbeiführen soll, wenn die Handlung auf Grund ihres Wesens oder der Umstände darauf abzielt, die Bevölkerung einzuschüchtern oder eine Regierung oder internationale Organisation zu einem Tun oder Unterlassen zu nötigen« (UN-Doc. A/59/565, Nr. 164 d).

Moralische Bewertung

Moralisch gesehen, ist jede Art von Terrorismus zu verurteilen (auch wenn dies in der Literatur teilweise bestritten wird, vgl. Fanon 1981 und Ignatieff 2004). Denn nichts berechtigt dazu, Menschen willkürlich zur Erreichung bestimmter Ziele zu töten oder zu verletzen. Und selbst dort, wo ehemalige Terroristen als Machthaber in einem Land später politisch anerkannt werden, ist damit keine moralische Entschuldigung gegeben (Habermas 2004, 21). Der Terrorismus ist aber ein zu komplexes Phänomen, als dass er allein aus einer moralischen Perspektive angemessen begriffen und beurteilt werden könnte. Die philosophische Auseinandersetzung mit Terrorismus und Terrorismusbekämpfung erfordert daher einen normativen Maßstab, der von Haus aus komplex ist und moralische, rechtliche und politische Überlegungen vereint: die Menschenrechte (Lohmann 2010; 2011).

Der global agierende Terrorismus ist eine furchtbare, durch nichts zu rechtfertigende Bedrohung und Verletzung der Freiheiten und Güter, die überall auf der Welt durch die Menschenrechte geschützt werden und ihnen gemäß respektiert werden sollen (s. Kap. VII.1). Die *Mittel*, mit denen der Terrorismus Angst erzeugt, und die *Ziele*, die er verfolgt, sind gleichermaßen ein direkter Angriff auf die Zivilität, die die Menschenrechte zum Ausdruck bringen und schützen. Die vorgebrachten religiös und ideologisch verbränten Motive (vgl. Reemtsma 2003) sind immer zugleich von einer Ablehnung der Menschenrechte geprägt. Für seine im einzelnen zufälligen Ziele ist ihm jedes Mittel recht, die Ideologie oder die innere »Logik« des Terrorismus ist gerade, dass der angebliche Zweck jedes Mittel heiligt, und dass er in der Wahl seiner Mittel willkürlich und maßlos ist. Der Terrorismus kennt keine moralischen, rechtlichen oder weltanschaulichen Grenzen, nur das technisch Unmögliche setzt ihm Schranken.

Der Rechtsstaat und der Terrorismus

Ein rechtsstaatlicher, den Menschenrechten verpflichteter Kampf gegen den Terrorismus unterscheidet sich von diesem genau in dieser ›inneren Logik‹: Es ist nicht jedes Mittel recht, um den Terrorismus zu bekämpfen. Das wird häufig auch so ausgedrückt, dass die Terrorismusbekämpfung eine Balance zwischen Sicherheit und Freiheit der Bürger einhalten und erreichen muss. Kein Rechtsstaat kann eine absolute Sicherheit seiner Bürger garantieren, und ein maßloses Streben nach Sicherheit verkehrt sich ins Gegenteil (vgl. Angehrn 1993, 218 ff.). Nun enthält der Begriff ›Balance‹ noch keine genaue Angabe darüber, wie das Verhältnis zwischen Sicherheit und Freiheit zu bestimmen ist, im Gegenteil, er suggeriert, dass eine Abwägung flexibel gestaltet werden kann: Je größer die Bedrohung der Sicherheit, desto größer auch die hinzunehmende Einschränkung der Freiheit. In diese Richtung argumentieren Positionen, die die Situation der Terrorismusbekämpfung selbst jenseits des Rechtsstaats sehen: Einmal wird in der Tradition von Carl Schmitt behauptet, der internationale Terrorismus habe einen völkerrechtlichen *Ausnahmezustand* hervorgerufen (kritisch dazu Kotzur 2004), und deshalb erlaube die bedrohte Souveränität der Staaten und der durch sie hervorgerufene ›Notstand‹ auch eine außerhalb des Rechts stehende Bekämpfung (so z. B. Ignatieff 2004; Agamben 2004, 62). Zum anderen wurde nach dem Anschlag am 11. September 2001 von der US-Regierung erklärt, nun befinde man sich in einem *Kriegszustand*, und der *war on terror* erlaube Kriegshandlungen und sogar außerhalb des humanitären Völkerrechts stehende Aktionen.

Gegen beide Versuche, die Terrorismusbekämpfung von vornherein selbst außerhalb des Rechtsstaates anzusiedeln, kann und muss man argumentieren: Weder ist es zwingend, in einer Notstandssituation ohne rechtsstaatliche Kontrolle zu agieren (siehe unten), noch überzeugt es und ist zutreffend, dass die Terrorismusbekämpfung sich in einem völkerrechtlich anzuerkennenden Krieg befindet (gegen beide Versuche vgl. Thürer/Schwendimann 2006). Problematisch sind auch Versuche, die Terrorismusbekämpfung unter die Anforderungen des Konzeptes der *Human Security* zu stellen (Axworthy 1997; Ramcharan 2002). Wenn die staatliche Aufgabe die Bewahrung der Menschen vor Angst und Not ist und die internationale Gemeinschaft das Ziel hat, Sicherheit, Recht und Entwicklung der Individuen zu schützen, dann wird damit häufig, wenn

auch nicht zwingend, vorentschieden, dass die Gewichtung und Abwägung zwischen Freiheit und Sicherheit zu Gunsten der Sicherheit vorzunehmen ist. Eine solche Einschränkung der Grundrechte zu Gunsten der ›menschlichen Sicherheit‹ (z. B. Reese-Schäfer 2007) ist aber problematisch, insbesondere, wenn zivilgesellschaftliche und anwaltliche Kontrolle als störend empfunden wird, und so z. B. auch eine exzeptionelle Rechtfertigung von Folter möglich erscheint (zur Kritik an diesem Vorschlag vgl. Brunkhorst 2007).

Aber selbst wenn programmatisch klar ist, dass die Achtung der Menschenrechte das rechtsstaatliche Maß der Terrorismusbekämpfung darstellt, bleibt umstritten, wo denn genau die Grenzen der Sicherheitspolitik liegen. Der rechtsstaatlichen Terrorismusbekämpfung müssen daher erstens klare Grenzen gesetzt werden, zweitens muss die Überwachung dieser Selbstbegrenzungen in der Bekämpfung des und beim Schutz vor dem Terrorismus geregelt sein, und drittens müssen beide Hinsichten für die in der Logik des hobbesianischen Sicherheitsdenkens liegende Wandlung zur präventiven Terrorismusbekämpfung neu zur Geltung gebracht werden.

Menschenrechte als Grenze der Terrorismus-Bekämpfung: Menschenrechte können in bestimmter Weise beschränkt werden, und es ist eine Frage der rechtlichen Verfassung und der jeweiligen Politik, wie weit diese Beschränkungen im einzelnen gehen und wie die »Schrankschranke«, in der deutschen Verfassung die Menschenwürde, verstanden wird. Bekanntlich hat die US-amerikanische Regierung diese Grenzen anders gezogen als die Europäische Gemeinschaft. Das Ministerkomitee des Europarates hat am 11. Juli 2002 »Leitlinien über die Menschenrechte und den Kampf gegen den Terrorismus« verabschiedet. In der Präambel heißt es, »dass eine Bekämpfung des Terrorismus unter Achtung der Menschenrechte, des Vorrangs des Rechts und, soweit anwendbar, des humanitären Völkerrechts nicht nur möglich, sondern absolut notwendig ist«. Zwar erlauben die Richtlinien in einigen Hinsichten Abwägungen und Eingriffe in die menschenrechtlich geschützten Freiheiten, sie erlauben sogar »mögliche Abweichungen« in Extremsituationen, aber sie bestehen auch auf absoluten, d. h. nicht abwägbar zwingenden Verpflichtungen, wie: »Grundsatz des Vorranges des Rechts unter Ausschluss jeder Willkür«, »absolutes Folterverbot«, »Ausschluss der Todesstrafe«, gerichtliche Überwachung und Angemessenheit aller Maßnahmen sowie faire Gerichtsver-

fahren. In diesen »absoluten« Selbstbegrenzungen drückt sich der menschenrechtliche Schutz der Menschenwürde aus, und sie umreißen die »Schranken-schranken« eines den Menschenrechten verpflichteten Kampfes gegen den Terrorismus; von ihrer Einhaltung hängt der zivile Charakter der Demokratien ab, die durch den Terrorismus bedroht sind.

Diese für die Europäische Gemeinschaft gültige Sicht ist das Maß für die Balance zwischen Sicherheit und Freiheit, aber sie ist weder in Europa unumstritten, noch, wie das Beispiel USA zeigt, global akzeptiert (vgl. OHCHR 2008; Heinz 2003; 2007). Auch in Europa wird diskutiert, was in den USA praktiziert wurde: Darf nicht, um einen drohenden Terroranschlag zu verhindern, ein mutmaßlicher Terrorist gefoltert werden? (vgl. Beestermöller/Brunkhorst 2006). Muss nicht die notwendige Geheimhaltung von Abwehrmaßnahmen auch gegenüber der politischen Öffentlichkeit gelten? Und was genau ist unter »Angemessenheit« zu verstehen?

Maßnahmen zur Kontrolle der Terrorismusbekämpfung: Nun ist allgemein bekannt, dass die Festlegung der Grenzen noch nicht automatisch auch die Einhaltung dieser Selbstbegrenzungen bedeutet. Deshalb ist zu Recht gefordert worden, dass die Anti-Terror-Maßnahmen auch systematisch auf die Einhaltung der Menschenrechte hin beobachtet werden sollen. So fordert das Deutsche Institut für Menschenrechte eine professionelle und öffentliche Beobachtung und Kontrolle der Maßnahmen (Heinz 2004). Und auch das Eidgenössische Department für auswärtige Angelegenheiten (EDA) der Schweiz engagiert sich für die regelmäßige Überwachung der Einhaltung der Menschenrechte bei Anti-Terror-Gesetzen und -Maßnahmen (www.eda.admin.ch/pa4_links). Mögliches Kontrollorgan ist zunächst einmal, wo vorhanden, ein Verfassungsgericht. In Deutschland hat das Bundesverfassungsgericht eine erstaunliche korrigierende Kontrolle von staatlichen Maßnahmen der Antiterrorbekämpfung ausgesprochen (Huster/Rudolph 2008, 11). Zum Beispiel in den Fällen von »Großer Lauschangriff«, »Rettungsfolter« oder »Flugzeugabschuss bei terroristischen Anschlag« hat es dem Gesetzgeber »absolute Grenzen rechtlich zulässiger Eingriffsmöglichkeiten« (Denninger 2008) in Grundrechte aufgezeigt. Neben dieser prinzipiellen gerichtlichen Prüfung sind aber auch die kritische Beobachtung und Kontrolle durch Menschenrechtsschutzorganisationen und öffentliche Medien gefordert.

Wie stark und effektiv nun eine solche Kontrolle sein kann, hängt entscheidend von dem Grad und

dem Charakter einer kritischen zivilen Öffentlichkeit ab. Hier gibt es nun, zumeist aus Anlass neuer konkreter Vorfälle und Maßnahmen, einen nicht vorentschiedenen öffentlichen Streit darüber, wie im einzelnen die Maßnahmen zu gewichten seien und auf Vorkommnisse zu reagieren sei. In Deutschland etwa über die Neuregelung bei der Abschiebung von des Terrorismus verdächtiger Personen, Möglichkeiten der vorbeugenden Schutzhaft etc. Nationale Unterschiede fallen hier besonders ins Auge. Die Bush-Administration in den USA hat nicht nur in klarer Weise völkerrechtliche Vereinbarungen im Kampf gegen den Terrorismus gebrochen (statt vieler vgl. Cole 2004; OHCHR 2008), und wie an den Folterungen im Irak deutlich wurde (Nowak 2007), schwere Menschenrechtsverletzungen durch unvollständige Kontrollen und Anweisungen billigend in Kauf genommen oder sogar beabsichtigt. Schlimmer noch als diese klaren Verletzungen völkerrechtlicher und menschenrechtlicher Begrenzungen scheint, zumindest einigen amerikanischen Autoren (z. B. Richard Rorty), die Einschüchterung einer kritischen zivilen Öffentlichkeit zu sein. Damit wird ein Klima »patriotischer« Anpassung geschaffen, die besonders drastisch in dem Wort eines US-amerikanischen Justizministers zum Ausdruck kommt: »Für diejenigen, die friedliebenden Menschen mit dem Phantom verlorener Freiheit Angst einjagen, habe ich folgende Botschaft: Eure Taktik hilft nur den Terroristen, denn sie schadet der nationalen Einheit und vermindert unsere Entschlossenheit« (zitiert bei Rorty 2004). In Wirklichkeit aber zeigt sich in diesem Einschüchterungsversuch eine, sicherlich ungewollte, Anpassung an die »innere Logik« des Terrorismus: Um der angeblichen Effektivität der Maßnahmen willen erscheint jedes Mittel recht. Auf diese Weise, so die bittere Ironie, könnte der Terrorismus seine Ziele auf dem indirekten Wege seiner Bekämpfung effektiver erreichen als durch seine unmittelbaren Gräueltaten.

Die rechtsstaatlichen Gefahren einer Terrorismus-Prävention: Stehen im Vordergrund präventive Maßnahmen gegen zukünftige Terrorakte, so verschiebt sich noch einmal dramatisch die Balance zwischen Sicherheit und Freiheit und erschwert sich die Bestimmung klarer menschenrechtlicher Begrenzungen der Terrorismusbekämpfung. Dass der Rechtsstaat auf den Terrorismus nicht mehr nur durch Strafverfolgung und Abwehr reagiert, sondern zunehmend präventiv tätig wird, hängt auch mit den jüngsten Wandlungen der Bedrohung durch den internationalen Terrorismus zusammen; sie ist »entin-

dividualisiert«, »nicht lokalisierbar«, in der »Schadensdimension« katastrophal, »durch staatliche Strafandrohung nicht zu beeindrucken« (Selbstmord-attentäter) und hat einen »systemischen Charakter«, weil sie die »westliche Lebensform« als solche angreift (diese Liste bei Huster/Rudolph 2008, 14 ff.). Auf diese Änderungen des Bedrohungsszenarios kann der Rechtsstaat nicht mehr nur repressiv reagieren, sondern muss präventiv vorgehen. Die Wandlung aber zu einem »Präventionsstaat« stellt den klassischen Rechtsstaat in Frage. Huster und Rudolf nennen fünf »Folgeprobleme«: Begnügt sich der klassische Rechtsstaat mit einem äußerlichen »normenkonformen Verhalten« des Bürgers, so »erweckte gerade die unauffällige Lebensführung einen besonderen Verdacht«. Um zureichend vorbeugen zu können, erforscht der Präventionsstaat die Gesinnungen und Meinungen seiner Bürger und überwacht und verdächtigt die Meinungsbildung. Mögliche Terroristen werden nach »Risikogruppe(n)«, z. B. »Bürger islamischen Glaubens«, vorsortiert, und damit wird das fundamentale Diskriminierungsverbot verletzt. Die vorbeugende Terrorabwehr macht beinahe grenzenloses Wissen über die und umfassende Beobachtung der Bürger nötig, damit aber geraten »Datenschutz« und »Unverletzlichkeit der Privatsphäre unter einen enormen Rechtfertigungsdruck«. Schließlich ist die traditionelle gerichtliche Überprüfung der Verhältnismäßigkeit einer Maßnahme gar nicht möglich, da ja relativ zu dem möglichen katastrophalen Schaden das abzuwägende Risiko unbestimmt bleibt, wenn ein Anschlag erfolgreich verhindert worden ist, und deshalb alles als »angemessen« erscheinen kann, um Sicherheit zu gewährleisten (zu diesen Punkten vgl. Huster/Rudolph 2008, 16 ff.).

Werden die Folgeprobleme einer präventiven Terrorismusbekämpfung nicht gesehen, so wandelt sich die Balance nun zwischen »Prävention und Freiheit« (Denniger 2008). Wenn sich zudem noch die Schutzpflichten des Staates aus einem konstruierten »Grundrecht auf Sicherheit« ergeben sollen, so kommt es zu einem »Ermächtigungssveichel unbestimmter Größenordnung« (Lepsius 2004), und der so entstehende, autoritäre aber »fürsorgliche« Präventionsstaat wandelt sich zu einem auf Dauer gestellten »Ausnahmestaat«, der den normativen Rahmen eines Rechtsstaates verlassen hat.

Soziale Gerechtigkeit als wirksamste Vorbeugung gegen Terrorismus

Soweit freilich muss es nicht kommen. Die Zukunft einer rechtsstaatlichen und den Menschenrechten verpflichteten Terrorismusbekämpfung liegt nicht zwangsläufig in der Aushöhlung verfassungsmäßiger Grundsätze und der stillschweigenden Verletzung von Menschenrechten. Wie die jüngste Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts gezeigt hat, verfügt etwa das deutsche Grundgesetz über geeignete normative Kriterien, die Erhard Denniger als »elementare Leitgedanken« einer auch gerichtlichen Kontrolle präventiver Maßnahmen bestimmt: »Sie betreffen (1) das Gebot der Normenbestimmtheit und Normenklarheit, (2) den [...] Grundsatz der Verhältnismäßigkeit im engeren Sinne, (3) den absolut zu schützenden »Kernbereich privater Lebensgestaltung« sowie [...] (4) den Schutzanspruch des Lebens und der Menschenwürde« (Denniger 2008, 100 f.). Das Bundesverfassungsgericht habe gezeigt, dass es diese Grundsätze zur Überprüfung auch der neuen präventiven Maßnahmen anwenden kann, z. B. beim »Großen Lauschangriff«, der präventiven polizeilichen (!) Telekommunikationsüberwachung, der Rasterfahndung und der Vorratsdatenspeicherung. Aber eine verfassungsgemäße Kontrollfunktion durch ein Gericht bedarf der natürlich auch kritischen Unterstützung durch eine engagierte Zivilgesellschaft. Wie die öffentlichen Diskussionen nach erlittenen Terroranschlägen zeigen, führen solche Diskussionen nicht nur zu einer Neubewertung des Verhältnisses von Freiheit und Sicherheit, sondern auch zu einer Vertiefung der Terrorismusbekämpfung, indem über die möglichen Ursachen des Terrorismus tiefer nachgedacht wird. Auch der moderne Terrorismus entsteht an den Verwerfungslinien ungelöster, zumeist sozialer Konflikte, und als eine nachhaltige Terrorismusabwehr empfiehlt sich daher eine Lösung dieser Konflikte. Das aber ist dann nicht mehr nur ein Kampf gegen den Terrorismus, sondern ein an der Beachtung der Menschenrechte orientierter Kampf für eine gerechtere und humane Welt.

Literatur

- Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand. Frankfurt a. M. 2004.
 Angehrn, Emil: »Das Streben nach Sicherheit. Ein politisch-metaphysisches Problem«. In: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.): Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt a. M. 1993.

- Axworthy Lloyd: »Canada and Human Security: The Need for Leadership«. In: *International Journal* 52/2 (1997), 183–196.
- Beestermöller, Gerhard/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Rückkehr der Folter*. München 2006.
- Brunkhorst, Hauke: »Vorrang der Sicherheit? Eine Replik auf Walter Reese-Schäfers Plädoyer für einen aggressiven Neo-Etatismus«. In: *Menschenrechte und Terrorismus. Zeitschrift für Menschenrechte* 1/1 (2007), 52–54.
- Cole, David: »Goodbye, Menschenrechte. Der Fall Guantánamo sollte allen eine Warnung sein – und die Weltöffentlichkeit aufrütteln«. In: *DIE ZEIT*, Nr. 17, 15.4.2004.
- Denniger, Erhard: »Prävention und Freiheit. Von der Ordnung der Freiheit«. In: *Huster/Rudolph* 2008, 85–106.
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M. ¹²1981.
- Habermas, Jürgen: »Fundamentalismus und Terror«. In: *Ders.: Der gespaltene Westen*. Frankfurt a. M. 2004, 11–31.
- Heinz, Wolfgang S.: *Internationale Terrorismusbekämpfung und Menschenrechte* (Oktober 2001–April 2003, Deutsches Institut für Menschenrechte (DifMr.). Berlin 2003.
- : *Terrorismusbekämpfung und innere Sicherheit*, Policy-Paper des Deutschen Instituts für Menschenrechte. Berlin 2004.
- : *Terrorismusbekämpfung und Menschenrechtsschutz in Europa*. Exemplarische Fragestellungen 2005/2006. Berlin 2007.
- Honderich, Ted, *Nach dem Terror*. Neu Isenburg 2003.
- Huster, Stefan/Rudolph Karsten (Hg.): *Vom Rechtsstaat zum Präventionsstaat*. Frankfurt a. M. 2008.
- Ignatieff, Michael: *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*. Edinburgh 2004.
- Kotzur, Markus: »Die Weltgemeinschaft im Ausnahmezustand?«. In: *Archiv des Völkerrechts* (2004), 356 ff.
- Lepsius, Oliver: »Freiheit, Sicherheit und Terror«. In: *Leviathan* 1 (2004), 64 ff.
- Lohmann, Georg: »Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte«. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Recht und Moral*. Hamburg 2010, 135–150.
- /Pollmann, Arnd (Hg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2012 (im Erscheinen).
- Nowak, Manfred: »Die Aushöhlung des Folterverbots im Kampf gegen den Terrorismus«. In: *Menschenrechte und Terrorismus. Zeitschrift für Menschenrechte* 1/1 (2007), 55–70.
- OHCHR (Office of the UN High Commissioner on Human Rights): *Human Rights, Terrorism and Counter-Terrorism*. Genf 2008.
- Ramcharan, Bertrand G.: *Human Rights and Human Security*. Den Haag/London/New York 2002.
- Reemtsma, Jan Philipp: »Terroristische Gewalt: Was klärt die Frage nach den Motiven?«. In: Michael Beuthner et al. (Hg.): *Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September*. Köln 2003, 330–349.
- Reese-Schäfer, Walter: »Sicherheit, Freiheit und Terrorismus«. In: *Menschenrechte und Terrorismus. Zeitschrift für Menschenrechte* 1/1 (2007), 37–51.
- Rorty, Richard: *Feind im Visier. Im Kampf gegen den Terror gefährden westliche Demokratien die Grundlagen ihrer Freiheit*. In: *DIE ZEIT*, Nr. 13, 18.3.2004.
- Thürer, Daniel/Schwendemann, Felix: »Kampf gegen den Terrorismus – Kampf für das Recht«. In: Pierre M. Dupuy/Bardo Fassbender/Malcolm N. Shaw/Karl P. Sommermann (Hg.): *Völkerrecht als Wertordnung/Common Values in International Law. Festschrift für Christian Tomuschat*. Kehl u. a. 2006, 847–864.
- Tomuschat, Christian: »Comments«. In: Christian Walter et al. (Hg.): *Terrorism as a Challenge for National and International Law: Security versus Liberty?* Berlin et al. 2004, 45 ff.
- Waldmann, Peter: *Terrorismus. Provokation der Macht*. München ²2005.

Georg Lohmann

10. Krieg, humanitäre Intervention und Pazifismus

Zum Begriff ›Krieg‹

Der Ausdruck ›Krieg‹ kennt keine allgemein anerkannte Definition. Der Krieg ist, mit Clausewitz zu sprechen, eine gesellschaftliche Aktivität zum Zwecke der Regelung politischer Probleme durch Gewaltanwendung (Clausewitz 1832/1991). Je nach Gesellschaftsstadium nimmt von daher der Krieg entwicklungsgeschichtlich sehr unterschiedliche Formen an. Galten Kriege zwischen griechischen Stadtstaaten nicht als Staatskriege, sondern als bewaffnete Konflikte zwischen Bürgerwehren, z.B. zwischen ›den Athenern‹ und ›den Spartanern‹ (Creveld 1998; Kaldor 2000, 26 ff.), kannte das Mittelalter noch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Krieg und Fehde, wie sie von kirchlichen Akteuren, Feudalherren oder Stammesführern geführt wurden (Janssen 1982, 567 ff.). Erst im Laufe der staatlichen Monopolisierung der Gewalt setzte sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Konzeption des Kriegs als einer staatlichen Unternehmung durch. Die Einführung stehender Heere unter staatlicher Kontrolle war ein wesentlicher Schritt in der Entwicklung moderner Kriege. Sie ermöglichte die Zentralisierung ihrer Finanzierung, die Unterscheidung zwischen den Sphären staatlicher und nichtstaatlicher Aktivitäten, zwischen Innen- und Außenpolitik und vor allem zwischen Zivilisten und Militärs (Kaldor 2000, 35). »Um den Krieg von bloßem Verbrechen abzugrenzen, ordnete man die Kriegführung ausschließlich den souveränen Staaten zu. Soldaten definierte man als Personen, die im Namen des Staates legitim bewaffnete Gewalt ausübten [...]« (Creveld 1998). Und so versteht das moderne Völkerrecht den Krieg als einen bewaffneten Konflikt zwischen Staaten.

Enge und weite Definition: Begrifflich-historisch wird vom Krieg allerdings nicht nur im Fall von bewaffneten Gewalttätigkeiten zwischen größeren Gruppen gesprochen. Man sprach von ›Kaltm Krieg‹ zum Beispiel als einem Zustand von Anspannung und Bedrohung zwischen den Großmächten nach Ende des Zweiten Weltkriegs, ohne dass notwendigerweise von Gewalt Gebrauch gemacht worden wäre. Theoretiker des Naturzustandes wie Hobbes oder Locke haben den Begriff in einem noch weiteren Sinne verwendet. Sie haben als Kriegszustand schon das Klima der Bedrohung bezeichnet, das zwischen Individuen in einem gesetzlosen Zu-

stand herrscht. Der Krieg stellt diesem weiten Gebrauch zufolge einen Zustand staatlich nicht sanktionierter Gewalt oder Gewaltandrohung dar (Merker 2003, 29 ff.). Diesem weiten Sinne entsprechend, ließe sich die Definition des Kriegs von Clausewitz verstehen als »Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen« (Clausewitz 1832/1991, 303).

Während die zu weite Verwendung des Begriffs ›Krieg‹ Gefahr läuft, die besondere Intensität der kriegerischen Gewalt und ihre Grausamkeit zu verharmlosen, ermöglicht der zu enge (völkerrechtliche) Begriff nicht, gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen größeren Gruppen oder andere Formen von Waffengewalt wie Guerillakriege, Bürgerkriege oder Sezessionskriege ebenfalls als ›Kriege‹ zu bezeichnen und gegebenenfalls auch nach dem Kriegsrecht zu behandeln. Auch dem Phänomen der sogenannten Neuen Kriege (Kaldor 2000; Münkler 2003), das seit dem Ende des Kalten Kriegs ständig zunimmt, wird man so nicht gerecht. Die sogenannten ›Neuen Kriege‹ sind zumeist nicht-staatliche Kriege, die durch den Zerfall von Staaten gekennzeichnet sind. Sie mobilisieren ein Gemenge aus staatlichen, parastaatlichen und privaten Akteuren. Hier stehen sich nicht zwei Armeen gegenüber, sondern Gegner, die militärisch in hohem Maße ungleich sind. Dementsprechend unterscheiden sich die kriegerischen Strategien, die Gewaltarten sowie die Kriegsökonomie wesentlich von denen der klassischen Kriege.

Um all diesen unterschiedlichen Formen von bewaffneter Gewalt Rechnung zu tragen, wird in der Folge ein mittlerer Weg zwischen dem weiten und dem engen Begriff gewählt und der ›Krieg‹ als eine mit Waffen ausgetragene Auseinandersetzung zwischen größeren Gruppen, Völkern oder Staaten definiert. Gewaltandrohungen zwischen Individuen oder Gruppen, einzelne illegale Gewaltakte (wie Banditentum oder terroristische Handlungen) oder feindselige Machtspannungen zwischen größeren Gruppen oder Staaten sind demnach keine Kriege. Der Krieg wird als bestehender, angekündigter und sich über einen gewissen Zeitraum erstreckender bewaffneter Konflikt zwischen politischen Gruppen oder Staaten verstanden.

Die philosophische Theorie des Kriegs in der Theorie des politischen Realismus: Die philosophische Theorie des Kriegs – das Nachdenken über den Grund, die Rechtfertigung des Kriegs und die Begrenzung der moralisch erlaubten Mittel zum Krieg – lässt sich in drei Hauptrichtungen unterteilen: (1)

in die Lehre des gerechten Krieges, (2) die Theorie des politischen Realismus und (3) den Pazifismus. Die erste geht davon aus, dass unter bestimmten Bedingungen Kriege erlaubt oder sogar erwünscht sind, und bemüht sich, die moralischen Bedingungen zu systematisieren und philosophisch plausibel zu machen. Im Gegensatz dazu lehnt der politische Realismus den moralischen Diskurs zum Thema entschieden ab. Er interpretiert die zwischenstaatlichen Beziehungen als einen Zustand der Anarchie. In einem Zustand, in dem keine allseits anerkannten Normen und Gesetze gelten, verfolgen die einzelnen Staaten primär das Ziel, ihre Sicherheit und die Sicherheit ihrer Bevölkerung zu garantieren. Ohne übernationale Macht, die imstande wäre, die Anwendung internationaler Konventionen zu kontrollieren und wirksame Sanktionen zur Sicherung gegen eigenmächtige Einsätze zu ergreifen, sind moralische Normen der Kriegsberechtigung und der Kriegsführung nicht nur gegenstandslos; es sind sogar gefährliche Idealisierungen, die die Stellung des eigenen Staates im ständigen Kampf um Macht zwischen Nationen präkarisieren. Während das politische Handeln der Staaten primär der Durchsetzung der jeweiligen Interessen dient, erfordern bewaffnete Interventionen keine moralische Legitimation. Krieg ist eine rein politische Aktion in der vorrangigen Absicht, staatliche Unabhängigkeit zu schützen. Der politische Realismus, der vor allem zwischen 1930 und 1960 von Hans Morgenthau, Arnold Wolfers, Robert Niebuhr entwickelt wurde, gilt immer noch als eine sehr einflussreiche Tendenz der politikwissenschaftlichen Theorie der internationalen Beziehungen (Kennan, Waltz).

Der Pazifismus lehnt es zwar, anders als der Realismus, nicht ab, auf moralische Normen bei der Betrachtung internationaler Beziehungen zu rekurrieren, bestreitet aber, dass sich daraus jemals eine Rechtfertigung von Kriegen ergeben könnte. Seiner Ansicht nach ist zwar die Frage berechtigt, ob Gewaltanwendung legitim sein kann. Kriege sind jedoch für den radikalen Pazifismus in keinem Fall zu rechtfertigen.

Die normative Theorie des gerechten Krieges

Christentum und gerechte Kriege: Die aus germanischem Gebrauch sich herleitende Bedeutung des Ausdrucks ›Krieg‹ als gewaltsam ausgetragener Rechtsstreit lag noch dem mittelalterlichen Fehde-

recht zugrunde. Sie gab Rechtfertigungsversuchen des Kriegs keinen Raum. Das änderte sich unter dem Einfluss des Christentums (s. Kap. II.12). Für die Lehre des gerechten Kriegs war die Frage, ob die Führung eines bewaffneten Konflikts in Einklang mit der pazifistischen Lehre Jesu gebracht werden könne, von größter Bedeutung. Viele urchristliche Gemeinden hatten jede Beteiligung am römischen Soldatendienst abgelehnt und sich die Lehre der Bergpredigt (Mt 7, 13 f.) zueigen gemacht. Christen sollen keine Waffen tragen und sich allein Jesu Gebot der Nächsten- und Feindesliebe verpflichtet fühlen. Als 410 die Hunnen Rom verwüsteten und der christliche Glaube für den mangelnden Widerstand verantwortlich gemacht wurde, vertrat Augustinus (354–430) in seinem Werk *De civitate Dei* eine bedingte Rechtfertigung der Kriegsführung. Für Augustinus gibt es keinen Zweifel, dass man zugleich Gott dienen und als Soldat kämpfen kann, wenn durch den Krieg ein Unrecht geahndet und der Frieden gefördert wird. Moralisch erlaubt ist ein Krieg dann, wenn eine Notwendigkeit zu kämpfen besteht – wenn es keine Alternative zum Kampf gibt – und wenn er aus einem gerechten Grund (*iusta causa*) geführt und durch eine richtige Intention motiviert wird (*recta intentio*), d. h. ohne Rachgier oder Eroberungswunsch.

Fast neunhundert Jahre später übernimmt Thomas von Aquin (1225/6–1274) in seiner *Summa theologiae* die Lehre Augustins und gibt ihr durch die drei Bedingungen der rechten Autorität, des rechten Grundes und der rechten Absicht ihre kanonische Fassung. Für Thomas von Aquin besitzt allein der Fürst die legitime Autorität, einen Krieg zu erklären, denn er hat das Gewaltmonopol und sorgt für die öffentliche Ordnung. Allerdings ist nach Ansicht Augustins und Thomas von Aquins der Krieg nicht allein dann gerecht, wenn er in Reaktion auf ein Unrecht geführt wird; ein Angriffskrieg, vor allem dann, wenn er gegen Heiden und mit guten Absichten (»für die Wahrheit des Glaubens [...] und zur Verteidigung der Christenheit«) (*Summa theologiae* II, 40/2) geführt wird, gilt als gerechtfertigt.

In der Spätscholastik wurde diese letzte Form der Rechtfertigung unter dem Einfluss von Gelehrten aus der Schule von Salamanca und unter dem Eindruck der spanischen Eroberung neuer Weltreiche sowie der Begegnung mit ihrer heidnischen Bevölkerung in Frage gestellt (Hinsch/Janssen 2006, 55). Für den Dominikanermönch Francisco de Vitoria (1483–1546) ist klar: »Ein Grund des gerechten Krieges ist nicht die Verschiedenheit der Religion« (Fran-

cisco de Vitoria 1952, 129) womit er gezielt gegen die Kriegerrechtfertigungen der spanischen Conquista Stellung bezog. Der einzig gerechte Grund zur Kriegsführung bleibt das erlittene Unrecht (ebd., 131). Mit Vitoria nimmt die Lehre des gerechten Kriegs eine neue und wichtige Wendung. Er erkannte, dass zur Feststellung eines Unrechts das Urteil der Herrschaft allein nicht ausreichend ist; sie muss der Prüfung urteilsfähiger Untertanen unterzogen werden (ebd., 137). Ein Krieg kann nämlich laut Vitoria subjektiv – aber nicht objektiv – von beiden Seiten gerecht geführt werden, weil nicht auszuschließen ist, dass eine Seite sich in einem Irrtum über die Gerechtigkeit ihrer Sache befindet. Und »wenn für den Untertan die Ungerechtigkeit des Krieges feststeht, darf er nicht in den Krieg ziehen [...]« (ebd., 137).

Abkehr von den religiös motivierten Kriegen: Wie de Vitoria schließt Hugo Grotius (1583–1645) in seinem Klassiker des Völkerrechts *De jure belli ac pacis* nicht aus, dass der Krieg beiderseits für gerecht gehalten wird. Es werden drei gerechte Gründe zum Krieg angenommen: die Verteidigung, die Wiedererlangung des Genommenen und die Bestrafung (Grotius 1950, Buch II, Kap. I, § 2). Diese Gründe gelten als objektiv gültig und können nur auf einer Seite Bestand haben. Es kann aber vorkommen, dass jede Partei glaubt, für eine gerechte Sache zu kämpfen. Deshalb kann von beiden Seiten mit Recht, d. h. in gutem Glauben, gekämpft werden (ebd. Buch II, Kap. XXIII, XIII, § 2). Diese Feststellung öffnet den Weg zur Abkehr von der religiös motivierten Theorie des gerechten Kriegs hin zu der rein rechtlichen Betrachtung des Krieges, wie man sie bei dem Völkerrechtler Emer de Vattel (1714–1767) findet. Denn kann die Gerechtigkeit des Kriegs nicht mehr festgestellt werden, bleibt nur zu klären, wer ihn initiiert hat und was für Ansprüche auf beiden Seiten stehen. Weniger als die Rechtfertigung der Kriege steht hier seine Regulierung im Zentrum der Theorie (Janssen 1982, 583). »Der Krieg ist der Zustand der Verfolgung des Rechts durch die Gewalt« sagt de Vattel (1959, Kap. I/1). Und das Recht zur Gewaltanwendung steht den Nationen »nur zu ihrer Verteidigung und zur Wahrung ihrer Rechte zu« (ebd., Kap. III/3).

Von dieser Feststellung zur gänzlichen Verabschiedung der Lehre des gerechten Krieges ist es nur ein Schritt zu dem, den Kant vollzieht. Für ihn ist die Idee eines Rechts zum Krieg deshalb widersprüchlich, weil sie den rechtmäßigen Gebrauch von Gewalt zur einseitigen Maxime erhebt: »Bei dem Be-

griffe des Völkerrechts, als eines Rechts zum Kriege, läßt sich eigentlich gar nichts denken (weil es ein Recht sein soll, nicht nach allgemein gültigen äußern, die Freiheit jedes einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sei, zu bestimmen) [...]« (Kant [1795] 1912/23, 356 f.). Krieg ist für Kant ein Naturzustand der Gesetzlosigkeit, den wir moralisch verpflichtet sind, durch die Konstituierung eines bürgerlichen Zustands zu verlassen.

Gewaltvermeidung: Nach den verheerenden Folgen des Ersten und des Zweiten Weltkriegs erlebt die Lehre vom gerechten Krieg eine völkerrechtliche und philosophische Renaissance. Völkerrechtlich sind vor allem der Kellogg-Pakt von 1928 und die UN-Charta von 1945 zu erwähnen, in denen – in direkter Erbschaft Kants – Krieg als Rechtsmittel, um politische Probleme zu lösen, geächtet wird. Im Gegensatz zum klassischen Völkerrecht betont das neuzeitliche Rechtsverständnis nicht die Gerechtigkeit der Begründung von Kriegsführung, sondern die Gewaltvermeidung. Wo auch immer gewaltsame Auseinandersetzungen auszubrechen drohen, sollen gewaltfreie Konfliktregelungen gefunden werden. Ein Krieg ist lediglich in zwei Fällen gerechtfertigt: als Selbstverteidigung in Reaktion auf einen bewaffneten Angriff und wenn der Sicherheitsrat der UNO eine kollektive Sicherungsaktion für die Wahrung des internationalen Friedens autorisiert. In beiden Fällen unterliegt aber die bewaffnete Reaktion einer Genehmigung durch den Sicherheitsrat. Selbst die Wahrnehmung des Selbstverteidigungsrechts einzelner Staaten gilt nur vorübergehend: so lange, »bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen ergriffen hat« (Art. 51 UN-Charta). Philosophisch entbrannte die Debatte über die Rechtfertigung der Kriegsführung im Kontext der amerikanischen Intervention in Vietnam. In seinem einflussreichen Buch *Just and Unjust Wars* kündigt Michael Walzer einen Wunsch an: »[...] vor allem aber möchte ich die sich auf moralische Begriffe beziehende Argumentation rechtfertigen, die wir benutzen und derer sich die meisten Menschen bedienen« (Walzer 1982, 10). Das Denken in Kategorien der Lehre vom gerechten Krieg sollte dabei nicht einem Bellizismus dienen, sondern im Gegenteil der argumentativen Unterfütterung einer Ablehnung als ungerecht erkannter Kriege.

Recht im Krieg: Verhältnismäßigkeit und Immunität: Auch wenn der gerechte Grund zum Krieg nichts an Aktualität verloren hat, konzentriert sich das in-

ternationale Recht auf die Beurteilung des Rechts im Krieg. Rechtsbindend sind die vier Genfer Abkommen von 1949 und die entsprechenden Zusatzprotokolle von 1977, die den Schutz von Verwundeten, Kriegsgefangenen und Zivilpersonen festlegen. Zwei Prinzipien sind hier besonders relevant: (1) der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, dem zufolge die Nachteile für die Betroffenen und der erstrebte Erfolg in einem vernünftigen Verhältnis zueinander stehen müssen; (2) das Prinzip der moralischen Immunität der Nicht-Kombattanten, welches verlangt, dass die letzteren niemals direktes und intentionales Ziel der Kämpfenden sein dürfen.

Die beiden Prinzipien sind eng verbunden, ja ergänzen sich. Das Immunitätsprinzip begrenzt das Verhältnismäßigkeitsprinzip substantiell, nicht nur quantitativ, und legt damit konsequentialistischen Kalkülen Zügel an. Vom konsequentialistischen Standpunkt aus lässt sich ja verteidigen, dass eine Handlung, die eine beträchtliche Personenzahl mit radikalen Mitteln opfert, dann annehmbar ist, wenn sie dadurch eine noch größere Personenzahl rettet. So hat man beispielsweise die massive Bombardierung deutscher Städte gegen Ende des Zweiten Weltkriegs oder den Abwurf von Atombomben über Hiroshima und Nagasaki dadurch gerechtfertigt, dass man behauptete: Wenn die Moral der Bevölkerung und der Truppen gebrochen sei, werde der Gegner zum Eingeständnis seiner Niederlage gezwungen. Ein solcher Kalkül ist jedoch moralisch nicht zu rechtfertigen, denn er macht Personen zu Entitäten, die allein numerisch zählen und nur als Mittel zur Erreichung eines Ziels in Betracht kommen. Das Immunitätsprinzip erlegt dem Verhältnismäßigkeitskalkül also eine grundsätzliche Einschränkung auf. Aber auch umgekehrt erfährt das Immunitätsprinzip von Seiten des Verhältnismäßigkeitsprinzips eine notwendige Einschränkung. In der klassischen Theorie des gerechten Krieges wird das Immunitätsprinzip wesentlich nach der Handlungsabsicht bewertet. Verwerflich ist nach dem *jus in bello* das Töten von Zivilpersonen oder ihr Einsatz als bloßes Mittel zu Kriegsstrategien. Werden die Opfer dagegen nicht absichtlich, sondern nur »zufällig« getötet, so geschieht den Regeln des *jus in bello* kein Abbruch. Diese Unterscheidung zwischen absichtlichen und nicht-absichtlichen Taten öffnet indes das Tor zu vielfältigem Missbrauch. Der Tod von Zivilisten lässt sich dann zumindest leicht als dem Zufall geschuldet oder als unbeabsichtigte Wirkung einer für unerlässlich erachteten Militäraktion rechtfertigen (Anscombe 1961, 43 ff.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Immunitätsprinzip als moralisches Gebot im Blick auf verhältnismäßig akzeptable Handlungen wirkt, und umgekehrt setzt das Verhältnismäßigkeitsprinzip intentional gerechtfertigten Handlungen eine Grenze.

Genfer Konventionen: Die rechtliche Ausformulierung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes ist im ersten Protokoll der Genfer Konventionen enthalten. Das Protokoll leitet das Prinzip der Verhältnismäßigkeit aus dem Diskriminierungs- oder Immunitätsprinzip ab, nach dem ein humanitär-völkerrechtlicher Unterschied zwischen dem Schutz der Zivilbevölkerung und dem Schutz der Kombattanten festgelegt wird. Die Zivilbevölkerung genießt ein Recht auf Immunität, d. h. sie darf nicht Gegenstand direkter Angriffe sein oder mit solchen bedroht werden (Art. 51/5). Auf welchem moralischen Prinzip beruht nun diese Unterscheidung solcher, die Immunität genießen, und solcher, für die das nicht gilt? Allgemein wird die Unschuld der nicht kämpfenden Bevölkerung gegenüber Kriegshandlungen als Grund genannt. Das ist allerdings ein problematisches Kriterium: In der Praxis erweist es sich oft als extrem schwierig, eine klare Trennlinie zwischen Schuldigen und Unschuldigen zu ziehen. Es geschieht häufig, dass Kombattanten zwangsrekrutiert werden und ein Desertionsversuch mit dem Tod bestraft wird. Solcherart wider ihre Überzeugung und unter Lebensgefahr zum Waffendienst gezwungene Personen sind doppelt gestraft: Sie müssen kämpfen und sind legitime Kampfziele. Umgekehrt kollaborieren zahlreiche Zivilpersonen mit ihrer von der Völkergemeinschaft verurteilten Regierung (oder stimmen ihr voll zu). Einige finanzieren die Kriegskosten, ohne sich selbst einer Gefahr auszusetzen. Die ersten für schuldig zu erachten und die zweiten nicht, würde zweifellos eine Ungerechtigkeit darstellen.

Kombattanten und Nicht-Kombattanten: Die Schwierigkeit einer klaren Abgrenzung hat einige Theoretiker des gerechten Krieges dazu gebracht, für eine pragmatische Position zu stimmen: Die Pflicht, zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten zu unterscheiden, ist unabhängig von der Gerechtigkeit der Sache (Unabhängigkeitsthese). Ob Kombattanten »schuldig« oder »unschuldig« sind, sie sind in das »business of war« verstrickt und stellen darum eine unmittelbare Gefahr dar, gegen die bedrohte Personen sich schützen können, selbst durch Gewaltanwendung. *Jus in bello* und *jus ad bellum* sind logisch unabhängig: »Bei unserer Beurteilung eines Kampfes abstrahieren wir von jeder Überlegung

über die Gerechtigkeit einer Sache []« (Walzer 1982, 191). Gegeben die Unabhängigkeitsrelation, müssen wir also schließen, dass die Verletzung des Diskriminierungs- und des Verhältnismäßigkeit-Grundsatzes eine Verletzung des *jus in bello* darstellt und insofern die Gerechtigkeit des Krieges selbst nichts angeht. Weil auf der anderen Seite umgekehrt die Kriterien des *jus in bello* unabhängig von denen des *jus ad bellum* gelten, liefert die Gerechtigkeit der Sache keinen Freibrief dafür, das Verhältnismäßigkeitsprinzip überlegen zu sehen. Die Rechte Unschuldiger können nicht einfach außer Kraft gesetzt werden zugunsten vorbedachter Ergebnisse (ebd., 228). Individualrechte haben einen absoluten Wert und ihre Verletzung ist moralisch falsch, selbst wenn es moralisch gerechtfertigt ist, einzugreifen und sie damit in Gefahr zu bringen.

Diese Überlegung erlaubt uns den Übergang zum Problem der humanitären Intervention, die als Paradefall eines gerechten Krieges einzuschätzen ist.

Die humanitäre Intervention

»Unter humanitärer Intervention ist die Anwendung von Waffengewalt zum Schutze der Bevölkerung eines Staates vor Menschenrechtsverletzungen zu verstehen« (Ipsen 1993, 885). Nach dem internationalen (oder Völker-)Recht kann der Ausführende einer Intervention nur ein Staat oder eine Bündnis von Staaten sein. So wird der Begriff deutlich von einer zu weiten Verwendung des Interventionsbegriffs abgegrenzt, wie man sie z. B. bei Ernst-Otto Czempiel findet: »Jede Interaktion zwischen Akteuren politischer Systeme oder gesellschaftlicher Umfelder – so die These [...] – ist als Intervention insofern zu betrachten, als sie [...] das Verhalten der Akteure gegenüber ihrem politischen System oder der Gesellschaft verändert und/oder beeinflusst« (Czempiel 1995, 58).

Wie begründet sich eine humanitäre Intervention politisch-rechtlich und philosophisch? Das Gewohnheitsrecht erkennt an, dass eine militärische Intervention dann gerechtfertigt ist, wenn es ihr um die Verhinderung massiver Menschenrechtsverletzungen geht (d. h. Massaker, Zwangsumsiedlung oder Vertreibung eines bedeutenden Teils der Bevölkerung, »ethnische Säuberungen« oder die Verfolgung einer Minderheit). In diesem Sinne äußert sich zum Beispiel der von der UNO in Auftrag gegebene Bericht »The Responsibility to Protect« von 2001 (ICISS, December 2001). Nach dem Bericht der

Kommission sollte die internationale Gemeinschaft in Fällen von ethnischen Säuberungen oder massiven Verletzungen von Menschenrechten durch den eigenen Staat intervenieren. Dabei hält sich die Kommission an die Kriterien des *jus ad bellum* und des *jus in bello*.

Philosophisch gründet die Annahme, es gebe ein Recht zur humanitären Intervention, in den Ideen universeller Grundrechte einerseits und der Pflicht auf Nothilfe andererseits. Artikel 3 der »Allgemeinen Menschenrechtserklärung« von 1948 erkennt jedem Menschen das Recht auf Leben, auf Freiheit und auf Sicherheit zu. Dieser Artikel wird durch Artikel 28 flankiert, der vorsieht, dass jedes Individuum Anspruch auf den Schutz seiner Rechte hat, und zwar nicht nur durch den Staat, dessen Angehöriger es ist, sondern auch durch die internationale Gemeinschaft: »Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.« Zumindest moralisch erkennt die internationale Gemeinschaft somit ihre Pflichten gegenüber den Bürgern dieser Welt gleich welcher Herkunft an. Ist die Bevölkerung eines Landes nicht in der Lage, sich aufgrund von Handlungen ihrer eigenen Regierung gegen die Ausübung massiver Menschenrechtsverletzung zu wehren, soll sie die Hilfe der internationalen Gemeinschaft erhalten. Hier ist die moralische Pflicht der Nothilfe gegeben (Meggle 2004; Stoecker 2004).

Recht auf humanitäre Intervention: Die Rede von einem internationalen Recht behält eine gewisse Unbestimmtheit hinsichtlich des Subjekts, das Träger dieses Rechts sein soll. Haben die *Staaten* ein Recht zu intervenieren, oder haben die *Individuen* ein Recht darauf, dass man – bleibt noch zu bestimmen, wer – zu ihren Gunsten interveniert, wenn sie massiven Verletzungen ihrer Grundrechte von Seiten ihrer Regierung ausgesetzt sind? Handelt es sich mit anderen Worten um ein *Recht zu intervenieren* oder um ein *Recht auf Intervention*? Solange die Betonung auf der Tatsache der *Intervention* liegt und diese als ein Recht verstanden wird, das die Staaten haben, gehört der Begriff »humanitäre Intervention« zur Erbmasse der Theorie des gerechten Krieges und der Vorstellung, dass die Staaten, in gewissen extremen Fällen – einseitig oder im Einverständnis mit anderen –, berechtigt sind, die Waffen gegen einen dritten Staat zu richten, der eine Gruppe der eigenen Staatsbürger bedroht. Die Intervention wird dann meistens als Bestrafung gesehen: Weil das offizielle

Verhalten einer Regierung gegenüber ihrer Bevölkerung sträflich ist und weil dieses Verhalten eine Bedrohung für den Frieden darstellt, darf das Angriffsverbot einseitig aufgehoben werden. Damit dieses Verbot aufgehoben werden darf, muss die Schuld schwerwiegend und die Bestrafung verhältnismäßig zur Schwere der Tat sein. Wie schon erwähnt, erkennt das Gewohnheitsrecht an, dass eine militärische Intervention dann gerechtfertigt ist, wenn es sich um massive Menschenrechtsverletzungen handelt, wobei das Prädikat »massiv« für die quantitative Dimension der Verletzung steht. Auf der anderen Seite, wie oben mit dem UN-Dokument der ICISS angedeutet, öffnen einige Rechtsdokumente unter dem Einfluss eines Individualrechts-Liberalismus und des Menschenrechts-Universalismus die Tür zu einer individualistischen Interpretation des Rechts auf humanitäre Intervention.

Individualrecht auf Hilfe: Erstaunlich an dieser Entwicklung ist, dass durch sie im Falle schwerer Menschenrechtsverletzungen der Akzent auf das Individualrecht auf Hilfe gesetzt wird. Zugleich wird die Staatengemeinschaft verpflichtet, die Aufgaben eines Staats zu übernehmen, falls dieser unfähig oder unwillig ist, sie zu erfüllen. Die Rede von einem individuellen Recht auf Intervention meint, dass, wenigstens theoretisch, jedes Individuum aufgrund seiner durch die verschiedenen internationalen Dokumente besiegelten Grundrechte einen Anspruch auf Schutz seiner Existenz und seiner Güter durch eine Macht hat, die ihm gegenüber in der Pflicht steht. Das gilt auch dann, wenn pragmatische oder ethische Überlegungen unvermeidlicherweise einen quantitativen Aspekt ins Spiel bringen, der die Häufigkeit der legitimen Interventionen einschränkt. Besagte Verpflichtung dem Individuum gegenüber bindet zunächst die Regierung, der es untersteht. Wenn diese aber selber an einer Menschenrechtsverletzung beteiligt oder unfähig ist, ihren Bürgern eine hinreichende Sicherheit zu garantieren, fällt diese Verpflichtung an eine übernationale Instanz, an die die Kompetenzen übertragen wurden. Die humanitäre Intervention stellt dann keine tolerierte Ausnahme dar zum Nichteinmischungsprinzip, sondern sie gehorcht einer Logik, die den Grundrechten innewohnt.

Aktuelle Entwicklungen: Seit Ende des Kalten Krieges erlebt das Konzept der humanitären Intervention einen Aufschwung. Vor allem wurde deutlich, dass das strikte Interventionsverbot nicht gegen die Willkür im Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen oder gegen die Logik der Macht

gewappnet ist. Das Jahr 1991 sah zwei kollektive Interventionen unter der Obhut der UN, die die Idee kollektiv unternommener Maßnahmen zum Schutz von bedrohten Bevölkerungen realisieren sollten. Das war einmal die Errichtung einer Schutzzone für die kurdischen Flüchtlinge im Irak, um die Bevölkerung vor Saddam Hussein zu schützen. Der zweite Einsatz war der der UN Protection Force in Kroatien, im Zuge des Konflikts zwischen Serben und Kroaten, der sich nach dem Auseinanderbrechen der Bundesrepublik Jugoslawien dramatisch zugespitzt hatte. Die Bemühungen um Friedenssicherung erwiesen sich allerdings bald als unzureichend. Erst die militärischen Luftangriffe der NATO 1995 zwangen die Serben, das Friedensabkommen von Dayton zu unterschreiben (Hinsch/Janssen 2006, 24–25). Es ist aber die NATO-Intervention im Kosovo 1999, die die Frage der Berechtigung einer humanitären Intervention zu einer der meist debattierten Frage der Politik und der politischen Philosophie gemacht hat. Da die Intervention ohne Mandat des UN-Sicherheitsrates unternommen wurde, war sie nach geltendem internationalen Recht völkerrechtswidrig. Auf der Seite der offiziellen Vertreter der NATO-Staaten wurde argumentiert, dass eine Intervention notwendig sei, weil die albanisch-stämmige Bevölkerung des Kosovos mit ethnischen Säuberungen und besonders schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen bedroht wurde. Die normative Frage war deshalb, ob die moralische Legitimität eine rechtliche Illegalität aufheben kann.

Die internationale Situation, die sich aus den Angriffen des 11. September 2001 ergab, schien den politischen Realisten gegen die Idealisten leider Recht zu geben. Für alle, die die Legitimierung des Rechts auf humanitäre Intervention für einen legitimatorischen Blankoscheck mächtiger Staaten zur willkürlichen Einmischung hielten, nahm sich die Haltung der USA im Kampf gegen den internationalen Terrorismus wie eine Bestätigung ihrer Position aus. Von den USA wurde auf den Sicherheitsrat Druck ausgeübt, der dazu führte, dass eine vermeintliche Verbindung zwischen dem internationalen Terrorismus und den sogenannten »Schurken-Staaten« als Bedrohung des Weltfriedens (nach Kapitel VII der Charta) eingeschätzt und eine kollektive militärische Intervention für statthaft erklärt wurde. Zum Druck gehörte die explizite Drohung mit einem Alleingang für den Fall, dass die Staatengemeinschaft eine kollektive Aktion ablehnen würde. Hat man all dies im Blick, stellen die Phänomene der Privatisierung, Asymmetrisierung und Entmilitarisierung der krie-

gerischen Gewalt, die aus dem Zerfall einiger Staaten hervorgehen, das moderne Völkerrecht vor enorme Herausforderungen. Das Völkerrecht ist auf Zwischenstaatlichkeit gemünzt (es betrachtet Staaten als Hauptträger von Rechten und Pflichten). Nun werden verbindliche Kernbegriffe dieses Rechts in Zweifel gezogen, und es fragt sich, ob die auf das übersichtliche Szenario klassischer zwischenstaatlicher Kriege ausgerichtete Regulationskompetenzen des modernen Völkerrechts angesichts der unberechenbaren Bedrohung durch den internationalen Terrorismus noch geeignet sind.

Pazifismus

Die interventionistische Position der Befürworter humanitärer Kriege muss dem unauflöslichen Dilemma begegnen, dass, um Menschenleben zu retten, das Leben von Soldaten oder Unbeteiligten in Kauf genommen wird. Es gibt keinen Krieg ohne Tote. Aus diesem Grund lehnen die Pazifisten Kriege, auch zu humanitären Zwecken, ab. Entweder (1) weil das Töten von Personen sich grundsätzlich nicht rechtfertigen lasse, auch nicht aus Notwehr (Gandhi), oder (2) weil das Töten von Unschuldigen im Krieg einem ›Verheizen‹ gleichkomme (Menschen werden um eines Zweckes willen getötet, der nicht ihr eigener ist. »In humanitärer Absicht Krieg führen, heißt daher: Dritte als Geisel nehmen zu einem guten Zweck. Das ist moralisch nicht vertretbar« (Bittner 2004, 99)), oder (3) weil die Institution Krieg Menschen – vor allem Soldaten – zu Handlungen zwingt, die sie moralisch nicht verantworten können und in anderen Zeiten nicht tun würden (Reader 2000, 169).

Der Begriff ›Pazifismus‹ wurde zum ersten Mal explizit im Jahr 1901 von dem französischen Juristen und Friedensaktivisten Émile Arnaud verwendet, der damit die Anhänger der Friedensbewegung unter einem Banner vereinte (Bleisch/Strub 2006, 11). Allerdings bezeichnet der Begriff nicht eine einheitliche Theorie, sondern verschiedene Varianten (ebd., 10). Eine dieser Varianten lehnt jegliche Form der Gewalt kategorisch ab. Diese Position ist oft als unhaltbar oder inkohärent kritisiert worden. Narveson, der als Erster auf die Inkohärenz des radikalen Pazifismus aufmerksam machte, argumentiert wie folgt: Ein Recht zu haben, impliziert einen Anspruch auf die Aufrechterhaltung dieses Rechts. Haben wir ein Recht, nicht Opfer von Gewalt zu sein, haben wir einen Anspruch auf Schutz vor Gewalt, auch unter Ge-

geneinsatz von extremer Gewalt, wenn es dazu keine Alternative gibt: »And it is a logical truth, not merely a contingent one, that what *might* be necessary is *force*« (Narveson 1965, 267). Der radikale Pazifist widerspricht sich, indem er zugleich behauptet, dass extreme Gewalt falsch ist und dass man ein Recht auf Gewaltprävention hat, was logischerweise impliziert, dass man dieses Recht mit Gewalt durchsetzen dürfen muss, wenn kein anderes Mittel zur Verfügung steht. Und auch wenn man zwischen Gewalt und Macht (als offizieller und legitimer Gewalt) unterscheidet, was Narveson in diesem Zitat nicht tut, gibt es Situationen, in denen Individuen keine Alternative zur Notwehr haben. Vor gewalttätigen Gegnern ist die pazifistische Haltung zu kostspielig und kann nicht als normative Haltung von allen erwartet werden (Narveson 2006, 130).

Lehnt nicht jeder Pazifist Gewalt überhaupt ab, so einigen sich alle Varianten des Pazifismus auf die Ablehnung des Kriegs. Diese Ablehnung kann wiederum kategorisch oder nicht-kategorisch, deontologisch oder konsequentialistisch begründet werden. Sie wird deontologisch und kategorisch begründet, wenn jeglicher Krieg aus den oben erwähnten Gründen abgelehnt wird. Sie wird kategorisch und konsequentialistisch begründet, wenn jeglicher Krieg deshalb abgelehnt wird, weil er mehr Leid als Nutzen bringe. Diese Position wird auch als Mittel-Pazifismus charakterisiert, insofern sie den Krieg als grundsätzlich untaugliches Mittel der Politik auffasst (Bleisch/Strub 2006, 26). Sie kann aber auch nicht-kategorisch konsequentialistisch begründet werden, wenn anerkannt wird, dass es Fälle geben kann, in denen Kriege unvermeidliche und deshalb unter Umständen legitime Antworten auf massive Verbrechen sein können (relativer Pazifismus). Dem relativen Pazifismus zufolge kann es Kriege geben, die geführt werden sollten. Ein klassisches Beispiel für diese Position bietet Bertrand Russell (1943, 7ff.). Der Rechtfertigungsdruck, der auf dieser Position lastet, ist allerdings sehr hoch: Nur sehr wenige Kriege dürften nach diesem Kriterium geführt werden, denn das Elend des Kriegs ist fast immer größer als die Vorteile, die erzielt werden (ebd., 8). Der Krieg der Alliierten gegen Hitler-Deutschland gilt bei den relativen Pazifisten als Paradebeispiel: »Der Nationalsozialismus stellte eine allerletzte Bedrohung für alles dar, das in unserem Leben gut war, eine Ideologie und eine Herrschaft also, die so mörderisch und so erniedrigend selbst für diejenigen war, die eine Chance hatten zu überleben, daß die Folgen seines Endsieges im wahren Sinne des Wor-

tes jenseits jeder Berechenbarkeit lagen und unermeßlich entsetzlich waren« (Walzer 1982, 361). Unter dieser Bedingung einer *supreme emergency* ist es unter bestimmten Umständen moralisch gerechtfertigt, unschuldige Zivilisten zu töten. Für die relativen Pazifisten ist allerdings die Bombardierung der deutschen Städte zu Kriegsende durch diese Umstände nicht gedeckt: Sie lässt sich auf keinen Fall rechtfertigen. Das Verhältnismäßigkeitskriterium – der kriegsbedingte Tod von Zivilisten ist in dem Maße gerechtfertigt, in dem der Krieg eine Aggression von noch größerem Ausmaß verhindert oder beendet – lässt sich nicht so aufweichen, dass im Namen eines gerechten Krieges eine beliebige Anzahl von Zivilisten getötet werden darf. Am Ende des Zweiten Weltkriegs war es den Alliierten klar, dass in den Städten nur noch Zivilisten lebten und dass sie mit ihrer Bombardierung keine militärisch-strategische Schwächung von Hitler-Deutschland herbeiführen würden.

Rein theoretisch ist die Position des absoluten Pazifisten vorteilhafter, denn sie hängt weder von empirischen Fakten noch von fragwürdigen kontrafaktischen Annahmen ab. Der absolute Pazifist betrachtet den Gebrauch von extremer Gewalt (das Schwerverletzen oder Töten von Personen) als etwas Schlechtes *an sich*, auch im Fall der individuellen Notwehr oder der kollektiven Selbstverteidigung im Krieg. Weil die Kompromisslösung des relativen Pazifismus die Augen vor den Tatsachen nicht verschließt und zugibt, dass Verbrechen so verheerend sein können, dass Nichtstun ein Zeichen moralischer Schwäche wäre, wirkt sie auf Gegner des Pazifismus überzeugender als die radikale Form, auch wenn sie theoretisch auf einem wackeligen Grund steht. Wie gesagt: Man muss sich fragen, ob diese Kompromisslösung sich überhaupt unterscheiden lässt von der Position des gemäßigten Kriegsbefürworters, der sich an die Kriterien des *jus in bello* und des *jus in bellum* hält.

Beide Positionen lassen sich allerdings an ihren Grundeinstellungen unterscheiden. Der Pazifist ist grundsätzlich gegen den Krieg als Institution, was man vom Theoretiker des gerechten Krieges nicht sagen kann. Außerdem wird er dazu tendieren, die Fakten im Lichte eines anderen Wertesystems zu betrachten. So neigt er z. B. zur generellen Skepsis gegenüber Tendenzen der Dämonisierung des Gegners oder Behauptungen, es gäbe keine Alternative zur Gewalt (Müller 2006, 41 ff.). Aus der Sicht des Pazifisten steht die Theorie des gerechten Krieges unter dem grundsätzlichen Ideologieverdacht, zur Auf-

rechterhaltung der »Institution Krieg« beizutragen und die Höhe der Schranken der Legitimitätskriterien in der empirischen Berücksichtigung der Einzelfälle abzusenken. Dadurch leiste der Befürworter der humanitären Interventionen letztendlich einer Militarisierung der internationalen Politik Vorschub (Holmes 2006).

Literatur

- Anscombe, Elizabeth: »War and Murder«. In: Walter Stein (Hg.): *Nuclear Weapons. A Catholic Respons.* London 1961, 43–62.
- Bittner, Rüdiger: »Humanitäre Interventionen sind Unrecht«. In: Meggle 2004, 99–106.
- Bleisch, Barbara/Strub, Jean-Daniel (Hg.): *Pazifismus. Ideengeschichte, Theorie und Praxis.* Bern 2006.
- Clausewitz, Carl von: *Vom Kriege* [1832]. Bonn 1991.
- Crevel, Martin van: *Die Zukunft des Krieges.* München 1998.
- Czempel, Ernst Otto: »Die Intervention. Politische Notwendigkeit und strategische Möglichkeit«. In: Hartmut Jäckel (Hg.): *Ist das Prinzip der Nichteinmischung überholt?* Baden-Baden. 1995, 58.
- Grotius, Hugo: *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens.* Hg. von Walter Schätzel. Tübingen 1950 (lat. 1625).
- Hinsch, Wilfried/Janssen, Dieter: *Menschenrechte militärisch schützen.* München 2006.
- Holmes, Robert: »Pacifism, Just War and Humanitarian Intervention«. In: Bleisch/Strub 2006, 145–161.
- ICISS: »The Responsibility to Protect«. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty. December 2001.
- Ipsen, Knut: *Völkerrecht.* München 1993.
- Janssen, Wilhelm: »Krieg«. In: Otto Brunner/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe.* Stuttgart 1982, 567–615.
- Kaldor, Mary: *Neue und alte Kriege.* Frankfurt a. M. 2000.
- Kant, Immanuel: »Zum ewigen Frieden« [1795]. In: *Gesammelte Schriften.* Hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. VIII. Berlin 1912/23, 341–386.
- Meggle, Georg (Hg.): *Humanitäre Interventionsethik.* Paderborn 2004.
- Merker, Barbara: »Die Theorie des gerechten Krieges und das Problem der Rechtfertigung von Gewalt«. In: Dieter Janssen/Michael Quante (Hg.): *Gerechter Krieg.* Paderborn 2003, 29–43.
- Müller, Olaf: »Pazifismus mit offenen Augen«. In: Bleisch/Strub 2006, 23–59.
- Münkler, Herfried: *Die neuen Kriege.* Hamburg 2003.
- Narveson, Jan: »Pacifism: A Philosophical Analysis«. In: *Ethics* 75/4 (1965), 259–271.
- : »Is Pacifism Self-Refuting?« In: Bleisch/Strub 2006, 127–144.
- Reader, Soran: »Making Pacifism Plausible«. In: *Journal of Applied Philosophy* 17/2 (2000), 169–180.
- Russell, Bertrand: »The Future of Pacifism«. In: *The American Scholar. A Quarterly for the Independent Thinker* 13/1 (1943), 7–13.

- Stoecker, Ralf: »Intervention und Einmischung«. In: Meggle 2004, 147–180.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, 3 Bde. New York u. a. 1947.
- Vattel, Emer de: *Das Völkerrecht oder Grundsätze des Naturrechts, angewandt auf das Verhalten und die Angelegenheiten der Staaten und Staatsoberhäupter*. Tübingen 1959.
- Vitoria, Francisco de: *Vorlesungen über die kürzlich entdeckten Inder und das Recht der Spanier zum Kriege gegen die Barbaren*, Lateinisch/Deutsch. Hg. von Walter Schätzel. Tübingen 1952 (lat. 1539).
- Walzer, Michael: *Gibt es den gerechten Krieg?* Stuttgart 1982.

Véronique Zanetti

11. Folter

Dem Wortlaut des »Übereinkommens gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe« (UN-Antifolterkonvention) vom 10. Dez. 1984 zufolge ist Folter (völkerrechtlich) wie folgt definiert:

»(1) Im Sinne dieses Übereinkommens bezeichnet der Ausdruck ›Folter‹ jede Handlung, durch die einer Person vorsätzlich große körperliche oder seelische Schmerzen oder Leiden zugefügt werden, zum Beispiel um von ihr oder einem Dritten eine Aussage oder ein Geständnis zu erlangen, um sie für eine tatsächlich oder mutmaßlich von ihr oder einem Dritten begangene Tat zu bestrafen oder um sie oder einen Dritten einzuschüchtern oder zu nötigen, oder aus einem anderen, auf irgendeiner Art von Diskriminierung beruhenden Grund, wenn diese Schmerzen oder Leiden von einem Angehörigen des öffentlichen Dienstes oder einer anderen in amtlicher Eigenschaft handelnden Person, auf deren Veranlassung oder mit deren ausdrücklichem oder stillschweigendem Einverständnis verursacht werden. Der Ausdruck umfaßt nicht Schmerzen oder Leiden, die sich lediglich aus gesetzlich zulässigen Sanktionen ergeben, dazu gehören oder damit verbunden sind.«

(Teilweise anders und weiter die Folterdefinition in Art. 7 Abs. 2e des Statuts über den Internationalen Strafgerichtshof, sog. ›Rom-Statut‹; vgl. auch § 7 Abs. 1 Nr. 5 *Völkerstrafgesetzbuch*; Lackner/Kühl 2011, § 32, Rdn. 17a, m.w.N.)

Über die völkerrechtliche Bezugnahme auf das Handeln von Staatsorganen hinaus wird der Begriff auch bei entsprechendem Verhalten unter Privatpersonen verwendet. Die Methoden der Folter sind so vielfältig, dass hier nur einige genannt werden können, von denen anerkannt ist, dass sie unter das völkerrechtliche Folterverbot fallen:

»Herausreißen von Zähnen, Finger- oder Zehennägeln; Stromstöße an empfindlichen Körperstellen; Schläge auf beide Ohren, wodurch die Trommelfelle platzen; Brechen von Knochen; Verbrennen von Körperteilen; Bespritzen der Augen oder anderer empfindlicher Körperteile mit Säure; Aufhängen an einer Stange (Affenschaukel); Untertauchen in Wasser bis Erstickungserscheinungen eintreten (U-Boot); Verstopfen von Nase und Mund, um Erstickungsanfälle zu verursachen; Unterkühlung durch starke Ventilatoren; Verabreichen von Medikamenten; Vorenthalten von Nahrung, Trinken und Schlaf; Vergewaltigung, [...] [Herbeiführung] große[r] seelische[r] Schmerzen oder Leiden, [...] so etwa der Zwang zur Anwesenheit bei der Folter eines Familienangehörigen oder die Simulierung einer Exekution.«

(So die sicher nicht abschließende Aufzählung von Foltermethoden in Werle 2007, 828 f.; zu den mittelalterlichen Foltertechniken vgl. etwa Schild 2010, 85 ff.; laut Amnesty International wurden 2009 in

111 Ländern der Erde Menschen von Staatsorganen gefoltert).

Problematisch ist, inwieweit ein gewisser Schwellengrad der Beeinträchtigung des Opfers erreicht sein muss, um von Folter sprechen zu können; so kann bloßer Freiheitsentzug wohl noch nicht unter den Begriff subsumiert werden, während länger andauernde Dunkelhaft oder das Einsperren in einem sehr engen Raum schon dazu gehören können. Auch sind bloße Schläge wohl noch keine Folter (sondern ›nur‹ Körperverletzung), können aber bei entsprechender Intensität und Dauer dazu werden. Eine scharfe Grenze zwischen bloßer Körperverletzung oder sonstigen Formen der körperlich oder seelisch wirkenden Nötigung einerseits und Folter andererseits kann daher nicht allgemein gezogen werden. Einigkeit dürfte darüber bestehen, dass der Begriff der Folter einen gesteigerten Grad von Intensität der Einwirkung auf das Opfer voraussetzt. Auch wird man (vgl. obige Definition) für den Begriff intentionales, zumindest vorsätzliches Verhalten des Handelnden voraussetzen müssen. Da Folter auch bei nur seelischer Einwirkung auf das Opfer gegeben sein kann, wird üblicherweise auch bereits die Androhung von Folter als Folter eingestuft (vgl. etwa Weilert 2009, 33 f.; zur näheren Begründung dieser These vgl. Joerden 2005, 521).

Folterverbot

Rechtlich wirksame Folterverbote (für Staatsorgane) ergeben sich aus internationalen völkerrechtlichen Vereinbarungen, soweit sie in nationales Recht umgesetzt wurden (in Deutschland daher etwa aus Art. 3 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK), Art. 7, 10 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (IPbPR) und Art. 2, 16 der UN-Antifolterkonvention) sowie aus nationalstaatlichem Recht, und zwar insbesondere aus Art. 1 Abs. 1 S. 1, 104 Abs. 1 S. 2 GG, § 136a StPO; darüber hinaus indirekt aus den einschlägigen Strafvorschriften (und insofern auch mit Wirkung für Privatpersonen) wie §§ 174 ff. (Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung), §§ 223 ff. (Körperverletzung), § 239 StGB (Freiheitsberaubung), § 240 StGB (Nötigung), §§ 253, 255 StGB (Erpressung) etc. Da nach allgemeiner Ansicht die Folter auch gegen das Prinzip des Menschenwürdeschutzes aus Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG verstößt, könnte sie zumindest in Deutschland (von den völkerrechtlichen Verpflichtungen einmal ganz abgesehen) auch nicht

ohne Verfassungsverstoß gesetzlich eingeführt werden.

Der anfangs zitierten völkerrechtlichen Folterdefinition ist zu entnehmen, dass ihr Begriff dann nicht erfüllt ist, wenn die von staatlichen Organen bewirkten Schmerzen oder Leiden sich lediglich aus gesetzlich zulässigen Sanktionen ergeben, dazu gehören oder damit verbunden sind. Das scheint darauf hinzudeuten, dass zumindest völkerrechtlich einer nationalstaatlichen Legalisierung von Folter als Sanktionsmittel nichts entgegensteht. Dies ist jedoch anerkanntermaßen mit jener Regelung nicht gemeint; vielmehr geht es bei den genannten Schmerzen und Leiden nur um mit legitimen Erzwingungsmaßnahmen (Festnahme, Blutentnahme zum Zwecke eines Alkoholtests, körperliche Untersuchung, unmittelbarer Zwang etc.) notwendig verbundene körperliche Einwirkungen; nicht aber sind darüber hinausgehende Leidenszufügungen zulässig, insbesondere nicht der Einsatz von Folter, um Aussagen oder andere Verhaltensweisen, die auf die Preisgabe von Informationen gerichtet sind, zu erzwingen (vgl. dazu Werle 2007, 694, Fn. 169 mit Nachweisen zur einschlägigen internationalen Rechtsprechung).

Dass Folter nicht nur rechtlich, sondern auch moralisch verboten ist, liegt auf der Hand, weil mit ihr stets zumindest eine massive Beeinträchtigung der Willensfreiheit einer anderen Person verbunden ist. Selbst der Marquis de Sade scheint in seinen philosophischen Arbeiten, in denen er die Folter der Machtausübung in einer perfekt organisierten Gesellschaft an die Seite stellt, eher ein ethisch negativ konnotiertes Bild der Folter zu zeichnen (näher zu den Thesen de Sades vgl. Winter 2003). Sowohl in rechtlicher als auch in ethischer Hinsicht ist allerdings umstritten, ob das Folterverbot absolut gilt oder Ausnahmen zulässt. Um diese Frage geht es in den beiden folgenden Abschnitten.

Folter mit Einwilligung

Es gibt Personen, die – ohne zurechnungsunfähig zu sein – dazu bereit sind, sich foltern zu lassen, weil ihnen Schmerzen Freude oder Lust bereiten. Man könnte daher fragen, ob hier überhaupt Folter vorliegt, da ja Folter schon begrifflich mit Schmerzen oder Leiden verbunden ist, die betreffende Person aber Freude oder Lust bei solchen Einwirkungen empfindet. Bekannt ist ein solches Verhalten vor allem aus sado-masochistischen Beziehungen. Für das Recht – und richtigerweise auch für die Ethik – kann

indes nicht ein individueller Maßstab der Einschätzung von Schmerzen entscheidend sein, sondern nur ein objektiver, so dass eine körperliche Einwirkung auf eine andere Person auch dann Folter bleibt, wenn sie für den Betroffenen mit Lustempfinden verbunden ist. Um daher überhaupt akzeptabel zu sein, bedarf es einer Rechtfertigung durch Einwilligung des Opfers.

Für das Recht ist die Möglichkeit der Rechtfertigung einer solchen Körperverletzung durch Einwilligung in § 228 StGB (indirekt) geregelt. Danach sind mit Einwilligung der verletzten Person vorgenommene Körperverletzungen nur dann rechtswidrig, »wenn die Tat trotz der Einwilligung gegen die guten Sitten verstößt«. Diese Norm ist schon deshalb bemerkenswert, weil hier zur Eingrenzung genuin rechtlicher Regeln (*volenti non fit iniuria*) auf moralische Regeln (»gute Sitten«) Bezug genommen wird, von denen durchaus unklar ist, was sie besagen, bzw. wie man ihren Inhalt feststellen kann. Mit Recht wird die Norm daher auch in der strafrechtlichen Literatur als zu unbestimmt und wegen Verstoßes gegen den Bestimmtheitsgrundsatz (vgl. Art. 103 Abs. 2 GG) als verfassungswidrig kritisiert (vgl. Sternberg-Lieben 1997, 136, 162; Kühl 2007, 66, 68). Die Rechtsprechung hat sich diesem Verdikt bisher nicht angeschlossen, sondern interpretiert den Begriff der guten Sitten als »Anstandsgefühl aller billig und gerecht Denkenden« (vgl. BGHSt 49, 34, 41), eine Umschreibung indes, die kaum präziser ist als der unklare Gesetzeswortlaut selbst.

In den Bereich der Folter fallende Handlungen, insbesondere in sado-masochistischen Beziehungen, wurden früher einhellig als sittenwidrig angesehen und blieben daher trotz Einwilligung des Opfers grundsätzlich strafbar. Die neuere Rechtsprechung dagegen sieht in solchen Praktiken nicht mehr in jedem Fall einen Sittenverstoß, sondern nur noch dann, wenn sie mit Lebensgefahr für das Opfer verbunden sind (vgl. BGHSt 49, 166; dazu Kühl 2007, 69f.). Sie nähert sich damit einer schon zuvor in der Literatur vertretenen Auffassung an (vgl. etwa Hirsch 2005, § 228, Rdn. 9), wonach nur schwere Körperverletzungen oder gar Lebensgefährdungen des Opfers das Sittenwidrigkeitssurteil zu tragen vermögen (etwa mit der Begründung, dass nur die Erlaubnis auch solcher schweren Verletzungen das allgemeine Körperverletzungstabu ernstlich infrage stellen und dies dann zu einer Gefährdung oder gar Schädigung anderer Personen führen könnte).

Es spricht viel dafür, dass auch ein ethischer Ansatz einer vergleichbaren Konzeption folgen sollte,

die zwischen »verboten« und »erlaubt« bei Einwilligung des Opfers nach dem Schweregrad des Eingriffs differenziert. Anders wäre dies nur dann zu sehen, wenn man eine Folterhandlung generell als menschenwürdevidrig einstufte und die Menschenwürde als grundsätzlich unverfügbar und damit auch deren Verletzung nicht als der Rechtfertigung durch Einwilligung zugänglich ansähe. Dann wäre auch die Folter *mit* Einwilligung jederzeit ethisch verboten. Dies würde allerdings ein Konzept von »Pflichten gegen sich selbst« voraussetzen, die zwar als Rechtspflichten sehr problematisch sind (vgl. Joerden 2009), aber als ethische Pflichten zumindest einiges für sich haben. In der Konsequenz solcher »Pflichten gegen sich selbst« läge es dann gegebenenfalls, dass man sich von einer anderen Person schon deshalb nicht foltern lassen dürfte, weil man sich dadurch z. B. seiner Pflicht zur Selbstvervollkommenung zuwider verhielte. Wem die Konzeption der »Pflicht gegen sich selbst« indes nicht einleuchtet, müsste wohl – will er nicht zur völligen Freigabe der Folter bei Einwilligung kommen – konsequenterweise entweder annehmen, dass es eine Pflicht gegenüber Gott, der Natur, der Gesellschaft oder dem Staat gibt, der eigenen Folterung nicht zuzustimmen. (Wobei hier offen bleiben mag, ob dies eine überzeugende These ist; jedenfalls harmoniert sie nicht mit einer liberalen Ethikkonzeption.) Oder er müsste zeigen, dass die mit Einwilligung vorgenommene Folter für *andere* Personen und deren Rechtsgüter gefährlich werden kann, etwa weil angesichts dieses »schlechten Beispiels« das Körperverletzungstabu infrage gestellt würde (was wiederum – vgl. oben – eine Eingrenzung nach Schweregraden der Körperverletzung nahelegen würde).

Rettungsfolter

Sehr umstritten ist, ob die Anwendung (oder auch nur Androhung) von Folter – abgesehen von der Einwilligung – aus anderen Gründen gerechtfertigt werden kann (s. Kap. VI.4). In Betracht kommen Fälle, in denen Notwehr oder Notstand vorliegen könnten. In beiden Situationen handelt es sich um eine Gefahrenabwehr in einer Notlage, in der der Staat, der eigentlich das Gewaltmonopol hat, nicht mehr rechtzeitig zum Güterschutz tätig werden kann und deshalb der Gefährdete selbst tätig wird und werden darf. Notwehr und Notstand unterscheiden sich dadurch voneinander, dass bei der Notwehr die abzuwehrende Gefahr unmittelbar von dem zure-

chenbaren und rechtswidrigen Verhalten eines Menschen (Angriff) ausgeht, beim (sog. aggressiven) Notstand dagegen kommt jede beliebige Gefahrenquelle in Betracht, entscheidend ist aber, dass zur Gefahrabwehr in die Interessen eines an der Gefahr-entstehung unbeteiligten Dritten eingegriffen wird.

Bezogen auf die Anwendung von Folter sind zwei Grundkonstellationen denkbar, zu denen hier je ein Beispiel gebildet sei:

(1) *Notstand*: A kennt zufällig den Code zur Entschärfung einer Atombombe, die in Kürze in einer Großstadt explodiert (ohne dass A die Bombe selbst gelegt hätte), wenn sie nicht rechtzeitig entschärft wird. A offenbart seine Kenntnis jedoch nicht, weil er weiß, dass die Organisation, die die Bombe gelegt hat, ihn dann später mit Sicherheit töten wird. Darf er gefoltert werden, um ihn zur Preisgabe des Codes zu bewegen?

(2) *Notwehr*: A hat das Kind K entführt und hält es an einem unbekannten Ort versteckt. Darf man den von der Polizei festgenommenen Entführer A foltern, um ihn zur Offenbarung des Verstecks zu bringen, insbesondere wenn zu erwarten ist, dass K anderenfalls verdursten wird?

Zur Konstellation (1) wird vertreten (vgl. Brugger 2000, 165 ff.), dass hier das grundsätzliche Folterverbot nicht absolut gesetzt werden dürfe, sondern zumindest dann, wenn sehr viele Menschenleben in Gefahr sind, unter Umständen eingeschränkt werden müsste. Nun ist zumindest in rechtlicher Hinsicht anerkannt, dass in einer Notstandslage das gefährdete Interesse nur dann gerettet werden darf, wenn es gegenüber dem durch den Notstandseingriff beeinträchtigten Interesse wertmäßig *wesentlich überwiegt* (vgl. § 34 StGB, sog. *rechtfertigender Notstand*). Daher kollidiert die soeben erwähnte These (indirekt) mit einem rechtlichen Dogma, wonach ein Menschenleben nicht weniger wert ist als sehr viele Menschenleben. So dürfte man etwa dem A sein Leben nicht nehmen, um sehr viele Menschen zu retten. Zwar steht hier nicht das *Leben* des A auf dem Spiel, aber durch die Folter würde jedenfalls seine *Menschenwürde* drastisch beeinträchtigt. Sieht man die Menschenwürde als ein Rechtsgut an, das auf keinen Fall beeinträchtigt werden darf, da sie zumindest den gleichen Wert hat wie das Leben (wenn nicht sogar einen höheren), dann kann auch die Rettung noch so vieler Menschen nicht zu einem positiven Abwägungsergebnis führen. Es spricht indes viel dafür, dass es bei diesem Dogma Grenzen geben muss. Während es noch sein mag, dass man nicht einen (unschuldigen) Menschen töten darf, wenn man

damit nur fünf Menschen retten kann, so überzeugt es doch nicht mehr, wenn nur auf diese Weise eine Million anderer Menschen gerettet werden könnte; und es überzeugt auch nicht mehr, dass man einen (unschuldigen) Menschen nicht foltern darf, wenn auf diese Weise eine Million Menschen gerettet werden könnte. Völlig unklar ist indes, bei welcher Anzahl von geretteten Menschen die entscheidende Grenze zu ziehen wäre. Das deutet darauf hin, dass eine Verrechtlichung dieser Grenzziehung nicht möglich, zumindest nicht ratsam ist, mit der Konsequenz, dass Rettungsfolter in einer Notstandssituation generell verboten bleiben muss (näher Joerden 2005, 495 ff., 522 f. m.w.N.).

Vom Standpunkt des Rechts aus ist selbst dann, wenn die Folterhandlung im Notstandsfall verboten (also rechtswidrig) ist, noch an eine sog. Entschuldigung zu denken. Eine rechtswidrige Tat kann etwa dann entschuldigt werden, wenn der Täter sich in einer so extremen psychologischen Drucksituation befindet (etwa weil sein eigenes Leben in Gefahr ist), dass man verstehen kann, dass er das staatliche Verbot nicht befolgt (vgl. § 35 StGB, sog. *entschuldigender Notstand*). Er wird dann ausnahmsweise trotz rechtswidriger Tat noch ein sog. übergesetzlicher entschuldigender Notstand, der von den Gerichten mitunter als Entschuldigungsgrund *praeter legem* anerkannt wird. Schon der Name dieses Gedankens zeigt indes, dass es sich hier letztlich nicht mehr um eine Rechtsfigur handelt, sondern eigentlich eine Billigkeitserwägung zugrunde liegt.

Es bleibt allerdings – selbst bei Anerkennung eines übergesetzlichen entschuldigenden Notstands – das Problem, dass derjenige, der nur entschuldigt ist, *rechtswidrig* handelt und daher von jedermann unter dem Gesichtspunkt der Notwehr(hilfe) an seinem Verhalten gehindert werden darf. Im obigen Beispiel (1) dürfte daher der A (z. B. mit Hilfe einer vorgehaltenen Pistole) verhindern, dass er gefoltert wird, um die Preisgabe des Codes von ihm zu erzwingen. Damit zeigt sich, dass man mit der Einräumung (nur) eines Entschuldigungsgrundes dem eigentlichen

(ethischen) Problem letztlich aus dem Weg geht, und zwar der Frage, ob man in einer solchen Situation nun foltern *darf* oder nicht.

Anders als in der Notstandskonstellation (1) liegt der Konstellation (2) eine Notwehrlage zugrunde, da es hier um die etwaige Folterung eines *nicht* unschuldigen Menschen geht. Denn der A greift hier zugleich (rechtswidrigerweise) das Kind an, dessen Leben wegen des (Vor-)Verhaltens (Entführung) von A auf dem Spiel steht, und zwar indem er es versteckt hält. Man könnte daher erwägen, dass derjenige, den der A durch Folterung zur Offenbarung des Verstecks bringen will, durch Notwehr(hilfe) zugunsten des K gerechtfertigt sei (vgl. z. B. Erb 2008, 99 ff.). Denn bei der Notwehrrechtfertigung ist – anders als in einer Notstandssituation – (zumindest im Recht) grundsätzlich keine Abwägung der beteiligten Rechtsgüter vorzunehmen, weshalb es hier unproblematisch wäre, dass die Menschenwürde des A beeinträchtigt wird, um das Leben des K zu retten. Eine solche Rechtfertigung unter Notwehrgesichtspunkten erscheint im Verhältnis von Privatleuten auch durchaus plausibel: Wenn X dem Y ein langsam wirkendes, letztlich aber tödliches Gift injiziert hat, darf Y den X foltern, um von X ein wirksames Gegengift genannt zu bekommen; wobei vorausgesetzt sei, dass X dieses Gegengift kennt.

Gilt dies aber auch dann, wenn sich im obigen Fall (2) der A in *staatlichem Gewahrsam* befindet? Darf der Staat hier foltern, um die Offenbarung des Verstecks von K zu erzwingen? Zumindest die internationalrechtlichen Folterverbote, die sich gerade an den Staat und seine Organe richten, scheinen dagegen zu sprechen (vgl. etwa Jeßberger 2003, 711, 713 f.). Gleichwohl wird auch insofern ein absolutes Folterverbot in Zweifel gezogen (vgl. etwa Erb 2008, 117 f.). Dagegen wird jedoch eingewandt, dass man auch zu berücksichtigen habe, was es für einen Staat und seine Bürger bedeuten würde, wenn es den staatlichen Organen (und sei es auch nur in Einzelfällen) erlaubt wäre, das Mittel der Folter einzusetzen. Hier droht zumindest ein Abgleiten in einen Folterstaat – eine Entwicklung, für die es sowohl in der Vergangenheit als auch Gegenwart durchaus Beispiele gibt. Zwar bestreiten die Vertreter einer Notwehrrechtfertigung auch von staatlicher Folter in Konstellationen wie oben (2) das Bestehen einer solchen Gefahr; interessanterweise äußern sie sich aber nicht dazu, wie sie entscheiden würden, wenn sicher wäre, dass durch die Zulassung der staatlichen Rettungsfolter der Staat tatsächlich zu einem Folterstaat würde. Es spricht daher viel dafür, die staatliche Ret-

tungsfolter ausnahmslos als verboten anzusehen (vgl. Joerden 2005, 495 ff.), wobei allerdings eine eventuelle rechtliche Entschuldigung desjenigen, der diesem Verbot zuwider handelt, durchaus denkbar bleibt (s.o. zu Konstellation (1)).

Hiergegen ist es auch kein Einwand, dass man etwa bei einer Geiselnahme ja durchaus den Geiselnnehmer durch einen gezielten Schuss (in Notwehr) töten dürfe (sog. finaler Todesschuss), wenn dies erforderlich sei, um die Geisel zu retten; daher müsse es doch dem Staat auch erlaubt sein, eine schmerzhaft Körperverletzung (Folter) zuzufügen, um einen Entführten zu retten (Otto 2005, 480). Der maßgebliche Unterschied zur obigen Konstellation (2) besteht indes darin, dass der A sich dort bereits *im Gewahrsam* der Polizei (und damit des Staates) befindet, während dies im Fall der Geiselnahme noch nicht so ist. Es geht mit anderen Worten in der Konstellation (2) nicht nur darum, was der Staat im Allgemeinen tun darf, um jemanden an einer rechtswidrigen Tat zu hindern, sondern auch darum, was er mit denjenigen tun darf, die sich in *seinem Gewahrsam* befinden. Kaum ein Befürworter der Erlaubnis für staatliche Rettungsfolter würde ja auch dafür plädieren, dass der Staat einen Menschen, den er in Gewahrsam hat, töten darf, wenn dadurch ein bisher nicht festgesetzter Mittäter veranlasst würde, den Entführten freizulassen (vgl. Joerden 2005, 517, Fn. 90).

Folter und Strafverfahren

Während es in dem vorangehenden Abschnitt um Folter zum Zwecke der Prävention ging, geht es in diesem Abschnitt um Folter für Zwecke der Repression, d. h. zur Verwendung im Gerichtsverfahren. In allen zivilisierten Ländern ist Folter zur Erlangung von Geständnissen oder Zeugenaussagen heute verboten (vgl. etwa § 136a StPO). Dies war bekanntlich nicht immer so. Im Mittelalter wurde die Folter zunächst sogar als ein durchaus fortschrittliches Rechtsinstitut eingeführt. Denn in dieser Zeit galt noch nicht der Grundsatz der freien Beweiswürdigung durch den Richter (vgl. § 261 StPO), sondern es waren strenge Beweisregeln einzuhalten, wenn eine Verurteilung des Angeklagten erfolgen sollte, z. B. die auf die Bibel (Joh. 8,17) zurückgehende mittelalterliche Beweisregel »Durch zweier Zeugen Mund wird allerwegs die Wahrheit kund« (vgl. dazu Müller 1999, 493; vgl. a. Schild 2010, 81). Eine weitere dieser Regeln lautete, dass ohne ein Geständnis

des Angeklagten dieser nicht verurteilt werden dürfe. Wenn daher jemand auch unter der Folter die Tat bestritt, war eine Verurteilung nicht möglich – also durchaus eine Regelung, die vor voreiligen Verurteilungen schützen konnte. Doch wurden die Foltermethoden im Laufe der Zeit immer grausamer und führten daher in aller Regel zu einem Geständnis (ob die Tat nun von dem Angeklagten begangen worden war oder nicht). Hinzu kam die Verfolgung von Delikten, deren Behauptung wir heute dem Aberglauben zurechnen würden (Hexerei, Zauberei, Ketzerei, etc.), bei denen ohnehin allenfalls durch die Folter ein Geständnis zu erlangen war. Die (staatliche) Folter entwickelte sich daher von einem »Rechtsinstitut« zu einem »Unrechtsakt« (vgl. Schild 2009; 2010), dessen Praxis erst im Zuge der Aufklärung zunächst in die Kritik geriet (Friedrich Spee, Christian Thomasius), um dann schließlich (in Deutschland vollständig erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts) auch in Gerichtsverfahren abgeschafft zu werden. Ein explizites Verbot der Folter im Strafverfahren wurde mit § 136a StPO in Deutschland erst im Jahre 1950 unter dem Eindruck der überwundenen NS-Gewaltherrschaft eingeführt.

Noch weitgehend ungeklärt ist die prozessuale Reichweite des Folterverbots. Grundsätzlich sind mit Hilfe der Folter erzielte Geständnisse oder Zeugenaussagen im Strafprozess unverwertbar, d.h. sie dürfen nicht als Beweismittel eingesetzt werden (nicht einmal mit Einwilligung des Angeklagten, vgl. § 136a III StPO; näher zum Problem »freiwilliger« Folter im Strafprozess vgl. Seiterle 2010, 146 ff.). Umstritten ist, ob dies auch für Beweismittel gilt, die aufgrund einer durch Folter erreichten Aussage aufgefunden wurden; z.B.: unter der Folter durch Polizeibeamte gesteht der Verdächtige den Mord und benennt den Ort, an dem er die Leiche deponiert hat; daraufhin wird die Leiche auch gefunden, auf der sich zudem viele Fingerabdrücke des Verdächtigen finden. Eine in den USA verbreitete Auffassung (»fruit of the poisonous tree doctrine«) meint, dass es nicht erlaubt sei, »Früchte vom vergifteten Baum« zu ernten, weshalb auch die nach der Folter aufgefundenen Leiche mit Fingerabdrücken des Verdächtigen darauf nicht als Beweismittel Verwendung finden dürfte. Dies schon deshalb nicht, weil nur so die Polizei wirksam davon abgehalten werden könne zu foltern, da bei dieser Regelung alle durch Folter erreichten »Vorteile« bei der Beweisführung nicht verwertbar wären. Demgegenüber wird eingewandt, dass nur die unmittelbaren Ergebnisse der Folterung (das Geständnis bzw. die Aussage selbst) der Ver-

wertbarkeit entzogen seien, während die »indirekten Früchte« verwertbar blieben (vgl. etwa BGHSt 32, 68, 70). Vertreten wird auch eine (wenig plausible) vermittelnde Ansicht, wonach es auf eine Abwägung der Schwere der betreffenden Tat mit dem Maß des Verfahrensverstößes ankommen soll, ob auch die »mittelbaren Früchte« einer Folterung noch verwertbar sind oder nicht. Schließlich wird die Problemlösung von einigen Stimmen in der Literatur davon abhängig gemacht, ob die Strafverfolgungsorgane auch bei rechtmäßigem Vorgehen dasselbe Beweisziel hätten erreichen können (näher zur gesamten Problematik vgl. etwa Rogall 1996, 944, 948; Beulke 2008, 299 ff.).

Literatur

- Amnesty International Report. Frankfurt a. M. 2010.
 Beulke, Werner: Strafprozessrecht. Heidelberg u. a. ¹⁰2008.
 Brugger, Winfried: »Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?«. In: Juristenzeitung 4 (2000), 165–173.
 Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Strafsachen (BGHSt). Köln. Zitiert nach Band und Seiten.
 Erb, Volker: »Zur strafrechtlichen Behandlung von »Folter« in der Notwehrlage«. In: Hendrik Schneider et al. (Hg.): Festschrift für Manfred Seeboode zum 70. Geburtstag am 15. September 2008. Berlin/New York 2008, 99–124.
 Hirsch, Hans Joachim. In: Laufhütte, Heinrich Wilhelm/Rissing-van Saan, Ruth/Tiedemann, Klaus (Hg.): Strafgesetzbuch, Leipziger Kommentar, Band VI. Berlin ¹¹2005.
 Jeßberger, Florian: »Wenn Du nicht redest, füge ich Dir große Schmerzen zu«. In: Jura 25 (2003), 711–715.
 Joerden, Jan C.: »Verbotene Vernehmungsmethoden – Grundfragen des § 136a StPO«. In: Juristische Schulung 33 (1993), 927–931.
 –: »Über ein vermeintes Recht (des Staates) aus Menschenliebe zu foltern«. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 13 (2005), 495–526.
 –: »Kants Lehre von der »Rechtspflicht gegen sich selbst« und ihre möglichen Konsequenzen für das Strafrecht«. In: Heiner F. Klemme (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung. Berlin 2009, 448–468.
 Kühl, Kristian: »Strafrecht in Anlehnung an Ethik/Moral«. In: Gerhard Dannecker et al. (Hg.): Festschrift für Harro Otto zum 70. Geburtstag am 1. April 2007. Köln/Berlin/München 2007, 63–78.
 Lackner, Karl/Kühl, Kristian: Strafgesetzbuch Kommentar, München ²⁷2011.
 Müller, Carl Werner: »Der »zweite Beweis« als Wahrheitskriterium«. In: Hermes 127/4 (1999), 493–495.
 Otto, Harro: »Diskurs über Gerechtigkeit, Menschenwürde und Menschenrechte«. In: Juristenzeitung 10 (2005), 473 ff.
 Rogall, Klaus: »Über die Folgen der rechtswidrigen Beschaffung des Zeugenbeweises im Strafprozess«. In: Juristenzeitung 18 (1996), 944–955.
 Schild, Wolfgang: »Folter: Vom Rechtsinstitut zum Un-

- rechtsakt«. In: Volker C. Dörr/Jürgen Nelles/Hans-Joachim Pieper (Hg.): *Marter – Martyrium, Ethische und ästhetische Dimensionen der Folter*. Bonn 2009, 53–84.
- : *Folter, Pranger, Scheiterhaufen. Rechtsprechung im Mittelalter*. München 2010.
- Seiterle, Stefan: *Hirnbild und »Lügendetektion«*. Zur Zulässigkeit der Glaubwürdigkeitsbegutachtung im Strafverfahren mittels hirnbildgebender Verfahren. Berlin 2010.
- Spee, Friedrich: *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber*. Rinteln 1631. Deutsche Ausgabe: Friedrich von Spee, *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*, übertragen und hg. von J.F. Ritter, 1982.
- Sternberg-Lieben, Detlev: *Die objektiven Schranken der Einwilligung im Strafrecht*. Tübingen 1997.
- Thomasius, Christian: *De tortura ex foris Christianorum proscribenda* (»Über die Folter, die aus den Gerichten der Christen verbannt werden muss«). Halle/Saale 1705.
- Weilert, Anja Katarina: *Grundlagen und Grenzen des Folterverbots in verschiedenen Rechtskreisen. Eine Analyse anhand der deutschen, israelischen und pakistanischen Rechtsvorschriften vor dem Hintergrund des jeweiligen historisch-kulturell bedingten Verständnisses der Menschenwürde*. Berlin/Heidelberg/New York 2009.
- Werle, Gerhard: *Völkerstrafrecht*. Tübingen ²2007.
- Winter, Michael: »Sade, Donatien Alphonse François, Marquis de«. In: Bernd Lutz (Hg.): *Metzler Philosophenlexikon*. Stuttgart ³2003, 624–626.

Jan C. Joerden

VIII. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Medizinische Ethik und ihr Umfeld

1. Gesundheit und Krankheit

Als elementare Naturerfahrungen stehen Gesundheit und Krankheit nicht nur in einem gesellschaftlich-kulturellen Bedeutungszusammenhang, sondern unterliegen subjektiven Wahrnehmungs- und Verstehensweisen sowie individuellen Sinngebungen. Ihr anthropologischer und geisteswissenschaftlicher Charakter lässt sie zu einem zentralen Thema der Philosophie werden. Vorstellungen von der Natur des Menschen, seiner Stellung in der Welt und der Verbindung von Körper und Geist haben zu allen Zeiten das medizinische Handeln beeinflusst und den Umgang der Gesellschaft mit kranken Menschen geprägt. Gegenwärtig erweitert der Strukturwandel der Medizin nicht nur das medizinische Handlungsspektrum, sondern fordert vielfach auch unsere ethische Intuition (z.B. durch Hirngewebs transplantation, neurobionische Eingriffe, PID, lebensverlängernde Maßnahmen am Lebensende – etwa durch künstliche Ernährung mittels PEG) heraus. Gesellschaftliche Debatten über die Grenzen medizinischen Handelns und gesundheitspolitische Entscheidungen lassen eine Präzisierung der Begriffe ›Gesundheit‹ und ›Krankheit‹ notwendig erscheinen.

Nach der prominenten Begriffsbestimmung der Weltgesundheitsorganisation WHO ist ›Gesundheit‹ »ein Zustand des vollständigen physischen, psychischen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur die Abwesenheit von Krankheit oder Schwäche« (WHO 1947). Diese *positive* Bestimmung von Gesundheit als Ideal kann als subjektive Abhängigkeit von eigenen Wertvorstellungen interpretiert werden. Dagegen steht die *negative* Bestimmung von Gesundheit als »Abwesenheit von Krankheit oder Schwäche«, so dass also jedes Verständnis des Gesundheitsbegriffs auf den Begriff der Krankheit verweist.

Der Ausdruck ›Krankheit‹ ist zunächst einmal ein Sammelbegriff für eine Vielzahl unterschiedlicher Krankheiten. Herz-Kreislaufkrankungen und Krebsleiden verursachen in Deutschland noch immer die meisten Todesfälle (70%). Auch Krankheiten des Muskel- und Skelettsystems (besonders Ar-

throse und Rückenschmerzen, an denen 22 % der Frauen und 15 % der Männer chronisch leiden) verursachen hohe volkswirtschaftliche Folgekosten. Aufgrund verlässlicher Daten wurden psychische Krankheiten lange Zeit unterschätzt, jedoch spielen sie als Gründe für Arbeitsunfähigkeit und Frühberentung (insbesondere Depressionen und Angststörungen) eine immer größere Rolle. Über die Qualität des Erlebens sagt die quantitative Verteilung von Krankheiten nichts aus. So liegt die Anzahl der Menschen, die sich nach eigener Auskunft behindert fühlen oder Unterstützung in der täglichen Lebensführung benötigen (Selbstauskunft) höher als die Anzahl derjenigen, die amtlich als Menschen mit Behinderung anerkannt sind. Wenn jedoch drei Viertel der Bevölkerung über 18 Jahren den eigenen Gesundheitszustand als ›sehr gut‹ oder ›gut‹ bezeichnen, ist zu vermuten, dass darunter auch Menschen mit chronischen Erkrankungen und Schwerbehinderte (ca. 6,6 Millionen) sind (alle Angaben aus Robert-Koch-Institut 2006).

Historischer Wandel des Krankheitsverständnisses

Am Beispiel der Epilepsie wird das sich wandelnde Verständnis von Krankheit besonders deutlich. Im ›dämonologischen Krankheitsverständnis‹ der frühen Hochkulturen, von dem ägyptische Papyri und babylonische Keilschriften Zeugnis geben, werden Krankheiten (auch Epilepsie) von Göttern, Dämonen oder Toten gesandt. Wahrsagen, Exorzismus, Geisterbeschwörungen, Orakel, Zaubersprüche, Reinigungssopfer und Bußhandlungen sind magische Praktiken, die zu Heilzwecken genutzt werden und sich in jeder Volksmedizin finden (vgl. Eckart 2009, 3–16).

Antike: In der griechisch-römischen Antike gilt die Epilepsie als ›heilige Krankheit‹. Eine These besagt, dass Kranke durch die Krankheit leichter in ›Trance‹ verfallen und so mit den Göttern Kontakt aufnehmen können. Die Medizin dieser Zeit ist geprägt durch Heilgötter (z.B. Asklepios) und Heilrituale. Neben der magisch-mystischen und religiösen Krankheitsdeutung gibt es seit der Frühzeit aber

auch eine empirisch basierte Medizin, die sich auf die Beobachtung von Krankheitszeichen und die Wirkungsweise von Arzneimitteln stützt sowie Krankheiten nach deren Verlauf beschreibt und bestimmten Körperteilen zuordnet. So weigert sich schon Hippokrates (ca. 460–ca. 370 v. Chr.), in der Epilepsie eine ›heilige Krankheit‹ zu sehen und versucht stattdessen, sie durch natürliche Ursachen zu erklären.

Mittelalter: Bis ins Mittelalter ist das medizinische Denken kosmologisch-anthropologisch geprägt. Die Humoralpathologie erklärt Gesundheit und Krankheit durch die individuelle Mischung der Säfte im Körper. Gesundheit gilt als Gleichgewicht der Säfte und Temperamente – Krankheit als deren Ungleichgewicht. Meist ist der Mensch jedoch weder vollständig krank oder gesund. Für die Erhaltung des Säftegleichgewichts ist jeder Mensch verantwortlich. Ärzte kümmern sich darüber hinaus um soziale und rechtliche Belange der Kranken. Zugleich werden Krankheiten wie die Epilepsie im Mittelalter als göttliche Strafe oder Besessenheit christlich interpretiert. Auch Erbsünde, persönliche Schuld und göttliche Prüfung werden als Ursachen für Krankheiten angesehen. Zur Heilung von Epilepsie werden u. a. Teufelsaustreibungen vorgenommen, Fürbitten gehalten oder Schutzpatrone um Hilfe gebeten. Die tugendhafte Liebe zum Kranken findet durch Paracelsus (1493–1541) Eingang in das ärztliche Ethos. Durch Transzendenz (*Christus medicus*) und Barmherzigkeit wird die Arzt-Patienten-Beziehung sinnhaft Neubestimmt. Hospitäler werden gegründet, Beistand und Mitgefühl mit dem Kranken gelten als allgemein-menschliche Aufgaben. Während Gebet, Heiligenverehrung und Reliquienkult im Zentrum der religiösen Heilkunde stehen und die Klostermedizin aufblüht, führen Krankheiten, die als kollektive Strafe Gottes interpretiert werden (Lepra, Pest) zum Ausschluss aus der Gesellschaft (Bruchhausen/Schott 2008, 19–61).

Neuzeit: Mit der Säkularisierung der Neuzeit werden Krankheiten zunehmend als Störungen von Organfunktionen bzw. als Verlust individueller und sozialer Fähigkeiten verstanden. Seit dem 17. Jahrhundert bildet sich ein naturwissenschaftliches Verständnis von Krankheit heraus, welches u. a. durch die Zellulärpathologie Rudolf Virchows (1821–1902) bestärkt wird. Diesem Verständnis zufolge gilt die Epilepsie heute als episodische Krankheit des Nervensystems und findet sich als solche im Internationalen Klassifikationssystem für Krankheiten ICD-10. Für die Entwicklung von Maßnahmen zur Prä-

vention, Diagnostik und Therapie wird mittlerweile die naturwissenschaftliche Medizin als selbstverständlich vorausgesetzt. Das damit einhergehende mechanistisch-technische Verständnis von Krankheit als Defekt des Organismus beeinflusst über naturwissenschaftlich-therapeutischen Maßnahmen auch die Arzt-Patienten-Beziehung.

Krankheitsbegriffe

Der angelsächsische Sprachgebrauch unterscheidet Krankheit (*disease*) vom Krank-Sein (*illness*) als dem subjektiven Empfinden von Schmerz und Leid und der sozialen Rolle des Kranken (*sickness*). Verschiedene Blickwinkel (Arzt, Kranker, Gesellschaft) lassen also jeweils verschiedene Aspekte von Krankheit erscheinen (Rothschuh 1975, 414).

Die Debatte um den Krankheitsbegriff ist jedoch äußerst komplex und die dabei vorgenommenen Kategorisierungen beziehen sich auf unterschiedliche philosophische Standpunkte und Traditionen (vgl. dazu Hofmann 2001). Trotzdem sind zwei Hauptunterscheidungen auszumachen:

Theoretischer versus praktischer Begriff: Häufig wird ein theoretischer Krankheitsbegriff als Begriff der medizinischen Wissenschaft (Hucklenbroich 2007, 78) von einem ›praktischen Krankheitsbegriff‹ (ebd.; Lanzerath 2000) unterschieden, der sich auf die Interaktion von Ärzt/innen und Patient/innen bezieht. Mit dem theoretischen Krankheitsbegriff im Zusammenhang steht der nosologische Krankheitsbegriff. Er wird verwendet, wenn Krankheiten systematisch klassifiziert und in operationalisierten Klassifikationssystemen (Nosologie, ICD-10) abgebildet werden. Ursprünge solcher Klassifikationssysteme finden sich bei Morgagni (1682–1771) und Sydenham (1624–1689). In Deutschland werden die ICD-10 zur Verschlüsselung von Diagnosen (§§295 und 301 SGB V) und zur fallpauschalisierten Abrechnung (G-DRG, German Diagnostik Related Groups) genutzt. Die sozialrechtliche Verbindlichkeit des Krankheitsbegriffs wird im Anspruch auf solidarische Zuwendungen deutlich: »Versicherte haben Anspruch auf Krankenbehandlung, wenn sie notwendig ist, um eine Krankheit zu erkennen, zu heilen, ihre Verschlimmerung zu verhüten und Krankheitsbeschwerden zu lindern« (SGB §§27). Eine Präzisierung des Krankheitsbegriffs kommt der Rechtssprechung zu: Unter Krankheit wird hier »ein regelwidriger Körper- oder Geisteszustand verstanden, der ärztlicher Behandlung bedarf und/oder Ar-

beitsunfähigkeit zur Folge hat« (BSGE 35, 10, 12 f.; zum Krankheitsbegriff im Sozialrecht vgl. Werner/Wiesing 2002).

Die enge Verschränkung von theoretischem und praktischem Krankheitsbegriff zeigt sich u. a. darin, dass zur Legitimation von Sozialleistungen oder des krankheitsbedingten Fehlens am Arbeitsplatz eine individuelle Krankheit als Diagnose verschlüsselt werden muss. Ebenso herrscht Konsens darüber, dass für ärztliche Maßnahmen die aktuell bestmögliche Evidenz zu nutzen ist, jedoch die individuelle klinische Erfahrung des Arztes und die Werte und Wünsche der Patienten ebenso Beachtung finden (evidenzbasierte Medizin). Wenn das BMFG seit 2003 die Erforschung ›seltener Krankheiten‹ (weniger als eine Erkrankung unter 2000 Menschen; bspw. Sarkome, Neurofibromatose, Skelettdysplasien) fördert, zeigt sich der Einfluss der Gesundheitspolitik auf beide Krankheitsbegriffe.

Naturalistische bzw. normativistische Konzeptionen: Die Frage, ob Krankheiten von biologischen Gegebenheiten abhängig sind oder im Zusammenhang mit Normen und Wertvorstellungen stehen, charakterisiert die Unterscheidung naturalistischer von normativistischen Krankheitskonzepten (systematisch formulierte und begründete Theorien von Krankheitserscheinungen). ›Naturalistische Krankheitskonzepte‹ definieren Krankheit meist unter deskriptiven und empirischen Rückgriffen auf die Biologie als statistische Abweichung von einer biologischen Funktion. Unter der Präzisierung, was unter einer biologischen Funktion zu verstehen ist und was als Abweichung davon gilt, wird versucht, eindeutige, objektive und wertfreie Kriterien für das Vorliegen einer Krankheit zu finden. Der ›Normativismus‹ hingegen integriert subjektiv-individuelle und soziohistorisch-kulturelle Wertsetzungen und verteidigt den Begriff der Krankheit als einen werthaltigen, normativen Begriff.

Die ›Biostatistische Theorie‹ (BST) (Boorse 1975, 1977) gilt als populärstes und einflussreichstes naturalistisches Krankheitskonzept. Darin sind Krankheiten durch messbare Abweichungen von einer statistisch definierten Norm charakterisiert, die sich auf eine bestimmte Referenzklasse beziehen. Der funktionale Charakter dieser Norm kommt in seinem statistisch typischen Beitrag zum individuellen Überleben und zur Reproduktion der Spezies zum Ausdruck. Wird die normale funktionale Leistungsfähigkeit des Individuums partiell oder in Gänze so beeinträchtigt, dass es zu einer Reduktion einer oder mehrerer funktionaler Fähigkeiten unter das typi-

sche Leistungsniveau kommt, ist das Individuum krank. Gesundheit wird negativ als Abwesenheit von Krankheit definiert (Boorse 1977, insbes. 555, 567).

Gegen die Wertfreiheit des Krankheitsbegriffs in der BST sprechen der Einfluss kulturell-sozialer Prägnungen auf empirisch festgesetzte Normen (Canguilhem 1974) und die enge Verbindung empirischer Tatsachen mit kulturellen Wertesetzungen und sozialen Konstrukten durch die Rezeption soziologischen Wissens (Khushf 1995). Auch der engen Wechselwirkungen von Organismus und Umwelt trägt sie nicht Rechnung (Kovács 1998).

Eine normativistische Perspektive wird z. B. dann deutlich, wenn Krankheit unabhängig von biologischen Gegebenheiten als unerwünschte persönliche Verfassung gilt (Sedgwick 1973). Nordenfelt (1987, 79) versteht Gesundheit als Fähigkeit zum Erreichen selbstgesteckter Ziele für ein minimales Glück (*happiness*). Ist eine Person unfähig, ihre wesentlichen Ziele (*vital goals*) zu erreichen, ist sie krank. Während sich Gesundheit auf den Gesamtzustand des Lebewesens bezieht, ist Krankheit in diesem Konzept an die Funktion und Struktur von Teilen des Organismus gebunden. Im Konzept von *Malady* (CCG-Theory) knüpfen die Autoren an die tradierte Assoziation von Krankheit mit Leid und Übel an. Krank ist eine Person dann, wenn sie ein Leid oder Übel erleidet oder mit hoher Wahrscheinlichkeit erleiden wird (Clouser/Culver/Gert 1997).

Der leib-seelischen Einheit des Menschen mit seinem holistisch-praktischen Erleben von Krankheit versuchen psychosomatische bzw. systemtheoretische Überlegungen gerecht zu werden. Gesundheit und Krankheit werden als dynamisches Geschehen unter dem Einfluss psychosozialer Faktoren und Strukturen gedacht. Die Beziehung von Psychosozialen und Gesundheit und Krankheit ist dabei noch weitestgehend ungeklärt (Zurhorst/Gottschalk-Mazouz 2008, 41).

Abgrenzungsprobleme

Obwohl unter einem naturwissenschaftlich-medizinischen Blickwinkel Behinderungen, Verletzungen, Fehlbildungen und Vergiftungen häufig als Krankheiten verstanden werden (siehe bspw. CCG-Theorie oder der theoretische Krankheitsbegriff bei Hucklebroich), sind sie doch nicht mit ihnen identisch. Die überwiegende Mehrzahl der Behinderungen geht auf Erkrankungen zurück, andere sind angeboren oder bspw. durch Unfälle erworben (Robert-

Koch-Institut 2006, 62). Gemeinsam sind diesen Zuständen ihre Dauerhaftigkeit und die lediglich symptomatische Therapie der psychischen und/oder physischen Beeinträchtigungen. Auch wenn es Überschneidungen mit dem Krankheitsbegriff gibt, so macht doch erst die individuelle Erfahrung eines bestimmten Zustandes diesen zu einer Behinderung (Lanzerath 2000, 239).

Lange Zeit war der Krankheitscharakter ›psychischer Störungen‹ (vgl. Szasz 1961) strittig. Die Debatte um die Klassifikation psychischer Erkrankungen im Diagnostischen und Statistischen Manual Psychischer Krankheiten (DSM-IV) zeigt die Schwierigkeit, ›objektive Kriterien‹ für die Bestimmung psychische Störungen zu analysieren (vgl. Schramme 1997, 117f.). Als Verhaltens- und Lebensmuster mit klinischer Relevanz finden beobachtbare funktionale Störungen der Psyche (z. B. fehlende Steuerung der Emotionen) darin ebenso Eingang wie Störungen der Biologie und des Verhaltens, der Verlust von Freiheit (z. B. sich in engen Räumen aufzuhalten) und das Risiko, derartige Zustände zu erfahren.

Psychische Erscheinungsbilder sind stark durch kulturelle Vorstellungen der jeweiligen Zeit geprägt und als Abweichungen von einer kulturell oder sozial angenommenen Norm, Pathologisierungen ausgesetzt. So verband man Lese- und Schreibstörungen lange Zeit mit mangelnder Intelligenz. Homosexualität galt abwechselnd als Störung der Geschlechtsrolle, der Persönlichkeitsentwicklung oder als Krankheit aufgrund körperlicher Veranlagung. Heute wird sie als Form sexueller Selbstverwirklichung begriffen.

Ethische Herausforderungen

Erkenntnisse der Molekularbiologie und Genetik über die Entstehung von Krankheiten (Bsp. Stammzellenforschung), pharmakologische Forschungen (Bsp. Biologicals) und medizintechnische Neuerungen (Bsp. PID, Organtransplantationen) haben das diagnostisch-therapeutische Spektrum der Medizin erweitert. Sie stellen nicht nur ein Potential für die Früherkennung von Krankheiten, deren Prävention, Diagnostik und Therapie zur Verfügung, sondern liefern auch wichtige Innovationen, um den Herausforderungen einer alternden Gesellschaft zu begegnen (Zunahme von Alterskrankheiten wie Demenz, Schlaganfall, Krebs, Diabetes). Zugleich bedienen sie Hoffnungen und Wünsche auf Verbesserung und

Steigerung der Gesundheit. Die Nachfrage nach solchen Angeboten (Wellness, Anti-Aging-Forschung, Enhancement), die eine Orientierung an einem kulturell vermittelten Ideal zum Ausdruck bringt, steigt. Die Selbstbestimmung der Patienten fordert die Ziele ärztlichen Handelns (Heilung, Linderung und Prävention von Krankheiten) heraus, wie sie die ethischen Standesvorgaben (Genfer Ärztegelöbnis, Verpflichtungsformel der deutschen Ärzte) benennen. Das praktische Verständnis von Krankheit, wie es sich in der Arzt-Patienten-Beziehung zeigt, sieht sich nicht nur durch den Strukturwandel der Medizin herausgefordert, sondern auch durch das subjektiv-individuelle Erleben von Gesundheit und Krankheit, die Pluralität der Lebensstile und dem, was gesellschaftlich als ›gesund‹ oder ›krank‹ gilt. In der Nachfrage nach komplementären Heilmethoden (TCM, Ayurveda, Homöopathie) zeigt sich die Pluralität der Medizin und mit ihr die Pluralität im Begriffsverständnis ihrer Grundbegriffe ›Gesundheit‹ und ›Krankheit‹. Die naturwissenschaftliche Bestimmung des Krankheitsbegriffs kann als objektivierender Kern verstanden werden, an dessen »Grenze der naturwissenschaftlichen Möglichkeiten das ärztliche Tun nicht aufhört«, sondern vielmehr »der Arzt an ihr in Verwirrung« (Jaspers 1958, 1037) gerät. Den normativen Herausforderungen durch das medizinisch Mögliche und Machbare wird eine alleinig naturwissenschaftliche Bestimmung des Krankheitsbegriffs nicht gerecht (vgl. Lanzerath 2000, 270f.; Beckmann 2009).

Literatur

- Beckmann, Jan P.: Ethische Herausforderungen der modernen Medizin. Freiburg i. Br. 2009.
- Bruchhausen, Walter/Schott, Heinz: Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Göttingen 2008.
- Boorse, Christopher: »On the Distinction between Disease and Illness«. In: *Philosophy & Public Affairs* 5 (1975), 49–68.
- : »Health as a Theoretical Concept«. In: *Philosophy of Science* 44/4 (1977), 542–573.
- Canguilhem, Georges: Das Normale und das Pathologische. München 1974 (frz. 1966).
- Clouser, K. Danner/Culver, Charles M./Gert, Bernard: »Malady«. In: James M. Humber/Robert F. Almeder (Hg.): *What is Disease?* Totowa, N.J. 1997, 175–217.
- Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information: ICD-10–GM, Version 2011. Systematisches Verzeichnis, Internationale Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme, 10. Revision, German Modifikation. In: <http://www.dimdi.de/static/de/klassi/diagnosen/icd10/htmlgm2011/index.htm> (02.08. 2011).
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 4.

- Revision, 1994, deutsch 1996; Textrevision DSM-IV-TR 2000, deutsch 2003.
- Eckart, Wolfgang U.: Geschichte der Medizin. Heidelberg 2009.
- Fröhlich, Günter: »Kritik der Gesundheit. Philosophische Überlegungen zu einem überstrapazierten Begriff«. In: Thorsten Kingreen/Bernhard Laux (Hg.): Gesundheit und Medizin im interdisziplinären Diskurs. Berlin/Heidelberg 2008, 25–43.
- Hofmann, Björn: »Complexity of the Concept of Disease as Shown through Rival Theoretical Frameworks«. In: Theoretical Medicine 22 (2001), 211–236.
- Hucklenbroich, Peter: »Krankheit – Begriffserklärung und Grundlagen einer Krankheitstheorie«. In: Erwägen-Wissen-Ethik 18/1 (2007), 77–90.
- Jaspers, Karl: »Der Arzt im technischen Zeitalter«. In: Klinische Wochenschrift 36/22 (1958), 1037–1043.
- Khushf, George: »Expanding the Horizon of Reflection on Health and Disease«. In: The Journal of Medicine and Philosophy 20/5 (1995), 461–473.
- Kovács, József: »The Concept of Health and Disease«. In: Medicine, Health Care and Philosophy 1 (1998), 31–39.
- Lanzerath, Dirk: Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik. München 2000.
- Nordenfelt, Lennart: On the Nature of Health. An Action-Theoretic Approach. Dordrecht 1987.
- Robert-Koch-Institut (Hg.): Gesundheitsberichterstattung des Bundes. Gesundheit in Deutschland. Berlin 2006.
- Rothschuh, Karl E.: »Der Krankheitsbegriff (Was ist Krankheit?)«. In: Ders. (Hg.): Was ist Krankheit? Erscheinungen, Erklärung, Sinngabe. Darmstadt 1975, 397–421.
- Schramme, Thomas: »Philosophie und Medizin. Ein Blick in aktuelle Veröffentlichungen«. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997), 115–137.
- Sedgwick, Peter: »Illness – Mental and Otherwise«. In: The Hasting Center Studies 1/3 (1973), 19–40.
- Szasz, Thomas: The Myth of Mental Illness. Foundations of a Theory of Personal Conduct. New York 1961.
- Werner, Micha H./Wiesing, Urban: »Lehren aus dem Fall Viagra? Der Krankheitsbegriff im Sozialrecht am Beispiel der erektilen Dysfunktion«. In: Gesundheitswesen 64 (2002), 398–404.
- Zurhorst, Günter/Gottschalk-Mazouz, Niels: Krankheit und Gesundheit. Göttingen 2008.

Petra Lenz

2. Klinische Ethik

Gegenstand und Arbeitsweise

Die Klinische Ethik befasst sich mit ethischen Fragen und Konflikten, die sich aus der Versorgung von Patienten in Krankenhäusern, Alten- und Pflegeeinrichtungen sowie im ambulanten Bereich ergeben (Fletcher/Brody 1995; Siegler/Pellegrino/Singer 1990). Häufig geht es dabei um konkret zu treffende Entscheidungen: Soll die künstliche Beatmung bei diesem Patienten fortgeführt werden? Soll der Patient über das wahre Ausmaß seiner Erkrankung aufgeklärt werden? Entspricht die Ablehnung der Behandlung durch den Betreuer dem mutmaßlichen Willen des nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten? Ziel der Klinischen Ethik ist es, den Prozess der Entscheidungsfindung zwischen Ärzten, Pflegenden, Patienten, Angehörigen und anderen Beteiligten methodisch und strukturell zu unterstützen und zu konkreten Lösungen beizutragen. Sie reagiert dabei nicht nur auf bestehende Konflikte, sondern versucht, deren Entstehen zu verhindern, in dem z. B. das Vorgehen bei vorhersehbarer Verschlechterung des Krankheitsverlaufs frühzeitig im behandelnden Team sowie mit dem Patienten und dessen Angehörigen angesprochen und geklärt wird. Da ethische Konflikte des klinischen Alltags häufig durch organisatorische Abläufe und Strukturen sowie ökonomische Rahmenbedingungen mit verursacht sind, müssen auch diese im Rahmen klinisch-ethischer Überlegungen in den Blick genommen werden.

Ein wichtiges Instrument der Klinischen Ethik sind klinische Ethikkomitees und andere Formen der klinischen Ethikberatung, wie sie an immer mehr Krankenhäusern, aber auch an anderen Institutionen des Gesundheitswesens eingerichtet werden. Charakteristisch für diese Strukturen ist, dass sie überwiegend von den Mitarbeitern der jeweiligen Institution, also in der Regel von nicht akademisch ausgebildeten Medizinethikern, getragen werden. Aber auch innerhalb der akademischen Medizinethik ist ein verstärktes Interesse an klinisch-ethischen Fragestellungen zu beobachten, was sich u. a. in der wachsenden Zahl an empirischen Arbeiten zur Praxis der ethischen Entscheidungsfindung im klinischen Alltag ausdrückt.

Methodisch verfolgt die Klinische Ethik einen pragmatischen und problemorientierten Ansatz, der prinzipienethische Ansätze mit kasuistischen, narrativen, diskursethischen und beziehungsethischen Ansätzen verbindet (Fletcher et al. 1997). Im Rah-

men der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Praxis ethischer Entscheidungsfindung kommen in zunehmendem Maße auch sozialwissenschaftliche Methoden, wie z. B. quantitative und qualitative Befragungen, zum Einsatz.

Entwicklung in den USA und Deutschland

Klinische Ethik als eigenständiges Arbeitsfeld innerhalb der Medizin- bzw. Bioethik hat sich Ende der 1970er Jahre in den USA herausgebildet. Anlass war das Unbehagen vieler Kliniker am damals vorherrschenden medizin- und bioethischen Diskurs, der als zu abstrakt und zu sehr an allgemeinen Regeln orientiert empfunden wurde. Demgegenüber wurde von den Klinikern der Bedarf an einer an den Umständen des konkreten Einzelfalls orientierten ethischen Entscheidungsfindung gesehen (Siegler/Pellegrino/Singer 1990). Eine solche kontextsensitive Herangehensweise wurde Mitte der 1970er Jahre von Joseph Fletcher als *clinical ethics* bezeichnet (Fletcher/Brody 1995). In den 1980er und Anfang der 1990er Jahre kam es dann zu einer zunehmenden Institutionalisierung der Klinischen Ethik (Frewer 2008). Heute gibt es an allen größeren US-amerikanischen Krankenhäusern ein Klinisches Ethikkomitee (*hospital ethics committee*) oder einen Klinischen Ethikberater (*clinical ethics consultant*) (Fox/Myers/Pearlman 2007). Das wachsende Interesse an klinisch-ethischen Fragestellungen führte Ende der 1980er Jahre zur Gründung zweier Fachzeitschriften: dem *Hospital Ethics Committee Forum* (kurz: HEC Forum) und dem *Journal of Clinical Ethics*. Beide Zeitschriften richten sich sowohl an in der klinischen Praxis, als auch in der Klinischen Ethikberatung tätige Personen.

In Deutschland gab es bis Ende der 1990er Jahre nur vereinzelte Modellprojekte (vgl. Gerdes/Richter 1999; Reiter-Theil 1999). Einen entscheidenden Anstoß zur Etablierung der klinischen Ethikberatung gab 1997 eine Broschüre der beiden christlichen Krankenhausverbände, in der diese ihre Mitgliedskrankenhäuser dazu aufriefen, Ethikkomitees nach US-amerikanischem Vorbild einzurichten (DEKV/KKVD 1997). Diesem Aufruf folgten – mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung – nicht nur konfessionelle Krankenhäuser: Bei einer im Jahr 2005 durchgeführten Umfrage gaben etwa 310 Krankenhäuser an, ein klinisches Ethikkomitee oder eine andere Form der Klinischen Ethikberatung eingerichtet zu

haben (Dörries/Hespe-Jungesblut 2007). Dies bedeutet, dass sich zu diesem Zeitpunkt rund jedes siebte Krankenhaus in Deutschland explizit mit Klinischer Ethik befasste. Bei den Universitätskliniken waren es sogar mehr als die Hälfte, wie eine Umfrage aus dem Jahr 2007 ergab (Vollmann 2008). Die Zahl der Krankenhäuser mit entsprechenden Strukturen für Klinische Ethik hat seit diesen beiden letzten Erhebungen beständig zugenommen. Auch im Bereich der Alten- und Pflegeheime sind erste Initiativen zu verzeichnen (Bockenheimer-Lucius 2007).

Parallel zur wachsenden Zahl von klinischen Ethikkomitees ergab sich der Bedarf an Qualifizierung und Weiterbildung für die Mitglieder solcher Komitees. In Kooperation mit der Akademie für Ethik in der Medizin (AEM) als zuständiger wissenschaftlicher Fachgesellschaft werden seit 2003 das Qualifizierungsprogramm »Ethikberatung im Krankenhaus und in Altenpflege« in Hannover sowie seit 2005 der Fernlehrgang »Berater/in für Ethik im Gesundheitswesen« am Klinikum Nürnberg durchgeführt. Basierend auf den Erfahrungen dieser Programme wurde ein Curriculum für die Weiterbildung von Ethikberatern erarbeitet und veröffentlicht (Simon et al. 2005). Ferner wurde ein Internetportal (www.ethikkomitee.de) eingerichtet, das der Information und Vernetzung von Personen und Einrichtungen im Bereich der klinischen Ethikberatung dienen soll. Hilfestellung und Information für Mitglieder von Ethikkomitees bieten darüber hinaus verschiedene Praxis- bzw. Arbeitsbücher (Dörries et al. 2010; Riedel et al. 2011; Steinkamp/Gordijn 2005).

Die wachsende Bedeutung von klinischer Ethikberatung wirft auch die Frage nach der Qualitätssicherung entsprechender Angebote auf. Die AEM hat 2010 »Standards für Ethikberatung in Einrichtungen des Gesundheitswesens« definiert. Sie beschreiben Qualitätskriterien und Basisanforderungen, denen nach Ansicht der medizinethischen Fachgesellschaft jede Form der Ethikberatung genügen sollte (AEM 2010). Bereits 2006 hatte die Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer (ZEKO) eine Stellungnahme zur Ethikberatung in der klinischen Medizin veröffentlicht mit dem Ziel, orientierende Informationen zum Thema bereitzustellen, Probleme zu benennen und Fehlentwicklungen entgegenzuwirken (ZEKO 2006).

Aufgaben und Modelle Klinischer Ethikberatung

Aufgaben der Klinischen Ethikberatung sind die Durchführung individueller ethischer Fallbesprechungen (Ethik-Fallberatung), die Erstellung von internen Leitlinien bzw. Empfehlungen (Ethik-Leitlinien) sowie die Organisation von internen und öffentlichen Veranstaltungen zu medizin- und pflegeethischen Themen (Ethik-Fortbildung).

Was die Form der Beratung betrifft, so kann zwischen Experten-, Delegations- und Prozess-Modellen unterschieden werden (Neitzke 2010). Das Experten- und das Delegationsmodell sehen vor, dass sich die Rat suchende Person oder Gruppe zum Ethikkomitee begibt. Nach Vorstellung des Problems berät das Komitee – entweder ohne Beteiligung der Ratsuchenden (Experten-Modell) oder unter Einbeziehung eines Vertreters (Delegations-Modell) – und teilt anschließend seine Lösung in Form einer begründeten Stellungnahme mit. Beim Prozess-Modell hingegen werden bei schwierigen Entscheidungssituationen Ethikberater hinzugezogen, die gemeinsam mit den vom Problem betroffenen bzw. am Konflikt beteiligten Personen vor Ort nach Lösungen suchen. Je nach Ausgestaltung des Modells, kann die Beratung durch Mitglieder des klinischen Ethikkomitees, durch eigens dafür geschulte Mitarbeiter (sog. Ethikmoderatoren) oder durch den klinischen Ethikberater erfolgen. Die Stärken des Prozess-Modells liegen in der Ethik-Fallberatung: Alle relevanten Fakten liegen in der Beratungssituation vor; unterschiedliche Positionen und Sichtweisen können dargestellt und argumentativ begründet werden; die Transparenz der Entscheidungsfindung erhöht die Bereitschaft, die gemeinsam getroffene Entscheidung umzusetzen bzw. mitzutragen. Das Experten- und das Delegations-Modell wiederum haben sich bei der Erstellung von Ethik-Leitlinien bewährt. Solche Leitlinien werden in der Regel von den Mitgliedern der Ethikberatung – ggf. unter Hinzuziehung weiterer Experten – für grundlegende bzw. wiederkehrende ethische Fragestellungen (z. B. Umgang mit Patientenverfügungen, Anordnungen für Verzicht auf Wiederbelebung) erstellt und von der Leitung des Hauses verabschiedet.

Die Ergebnisse der ethischen Fallberatungen und die Ethik-Leitlinien stellen stets nur eine orientierende Empfehlung dar. Sie können die Verantwortung der handelnden Personen nicht ersetzen.

Empirische Ethik

Eine Ethik, die wie die Klinische Ethik den Anspruch erhebt, nicht nur Vorschriften für die Praxis zu machen, sondern das Handeln von Menschen in der Praxis konkret anzuleiten, ist darauf angewiesen, diese Praxis genau zu kennen. Auch wird sie ein Interesse daran haben zu erfahren, welche Auswirkungen ihre Interventionen in der Praxis haben. Der empirisch informierten Ethik (auch: empirischen Ethik) kommt deshalb eine zunehmend wichtige Bedeutung zu.

Empirische Forschung innerhalb der Medizinethik kann unterschiedliche Fragestellungen verfolgen: Wie werden ethische Entscheidungen in der Praxis gefällt? Welche Gruppen vertreten welche Positionen? Wie werden diese begründet? Welche Folgen könnte eine neue Regelung haben? Welche Regelungsalternativen werden bevorzugt? Die Bedeutung und Berechtigung entsprechender Forschungsvorhaben hängt wesentlich davon ab, welchen Beitrag sie zur Beantwortung normativer Fragen leisten bzw. vorhaben zu leisten. Ethische Analyse und empirische Datensammlung müssen sich deshalb in einem interaktiven, zyklischen Prozess gegenseitig informieren (Musschenga 2009). Auf diese Weise kann auch der möglichen Gefahr entgegengewirkt werden, ethische Argumentation durch von Meinungsumfragen ersetzen zu wollen.

Eine wichtige Aufgabe der empirischen Ethik ist ferner die Evaluation der klinischen Ethikberatung. Diese ist für alle Beteiligten von Bedeutung: für die Ethikberater als Anbieter, für die Mitarbeiter, Patienten und Angehörige als (mögliche) Klienten, für die Geschäftsführung des Hauses als die Instanz, die die für die Ethikberatung notwendigen Ressourcen zur Verfügung stellt. Die Ergebnisse der Evaluation sollten in die Weiterentwicklung des Beratungsangebots einfließen (Dinges/Simon 2010).

Resümee und Ausblick

Der Klinischen Ethik kommt eine wichtige Brückenfunktion zwischen der akademisch etablierten Medizinethik und den ethischen Fragestellungen der klinischen Praxis zu. Um diese Herausforderung zu meistern, muss sie sich ihrer methodischen Grundlagen vergewissern und ihre Angebote immer wieder neu an den Bedürfnissen der klinischen Praxis ausrichten.

Literatur

- Akademie für Ethik in der Medizin (AEM): »Standards für Ethikberatung in Einrichtungen des Gesundheitswesens«. In: *Ethik in der Medizin* 22/2 (2010), 149–153.
- Bockenheimer-Lucius, Gisela: Ethikberatung und Ethik-Komitee im Altenpflegeheim (EKA) – Herausforderung und Chance für eine ethische Entscheidungskultur. In: *Ethik in der Medizin* 19/4 (2007), 320–330.
- Dinges, Stefan/Simon, Alfred: »Grundlagen und Bausteine für eine systematische Evaluation von Ethikberatung«. In: Thomas Krobath/Andreas Heller (Hg.): *Ethik organisieren. Handbuch der Organisationsethik*. Freiburg i. Br. 2010, 919–936.
- Deutscher Evangelischer Krankenhausverband e.V. (DEKV)/Katholischer Krankenhausverband Deutschlands e.V. (KKVD): *Ethik-Komitee im Krankenhaus*. Freiburg i. Br. 1997.
- Dörries, Andrea/Hespe-Jungesblut, Katharina: »Die Implementierung Klinischer Ethikberatung in Deutschland. Ergebnisse einer bundesweiten Umfrage bei Krankenhäusern«. In: *Ethik in der Medizin* 17/2 (2007), 327–331.
- Dörries, Andrea/Neitzke, Gerald/Simon, Alfred/Vollmann, Jochen (Hg.): *Klinische Ethikberatung. Ein Praxisbuch für Krankenhäuser und Einrichtungen der Altenpflege*. Stuttgart 2010.
- Fletcher, John C./Lombardo, Paul A./Marshall, Mary Faith/Miller, Franklin G. (Hg.): *Introduction to Clinical Ethics*. Maryland 1997.
- Fletcher, John C./Brody Howard: »Clinical Ethics. I. Elements and Methodologies«. In: Warren T. Reich (Hg.): *Encyclopedia of Bioethics*. New York 1995, 399–404.
- Fox, Ellen/Myers, Sarah/Pearlman, Robert S.: »Ethics Consultation in United States Hospitals: a National Survey«. In: *American Journal of Bioethics* 7/2 (2007), 13–25.
- Frewer, Andreas: »Ethikkomitees zur Beratung in der Medizin. Entwicklung und Probleme der Institutionalisierung«. In: Ders./Uwe Fahr/Wolfgang Rascher (Hg.): *Klinische Ethikkomitees. Chancen, Risiken und Nebenwirkungen*. Würzburg 2008.
- Gerdes, Burkhard/Richter, Gerd: »Ethik-Konsultationsdienst nach dem Konzept von J.C. Fletcher an der University of Virginia, Charlottesville, USA – Ein Praxisbericht aus dem Klinikum der Philipps-Universität Marburg«. In: *Ethik in der Medizin* 11/4 (1999), 249–261.
- Musschenga, Bert A.W.: »Was ist empirische Ethik?«. In: *Ethik in der Medizin* 21/3 (2009), 187–199.
- Neitzke, Gerald: »Formen und Strukturen Klinischer Ethikberatung«. In: Vollmann/Schildmann/Simon 2010, 37–56.
- Reiter-Theil, Stella: »Ethik in der Klinik – Theorie für die Praxis: Ziele, Aufgaben und Möglichkeiten des Ethik-Konsils«. In: *Ethik in der Medizin* 11/4 (1999), 222–232.
- Riedel, Annette/Lehmeyer, Sonja/Elsbernd, Astrid: *Einführung von ethischen Fallbesprechungen – Ein Konzept für die Pflegepraxis. Ethisch begründetes Handeln praktizieren*. Lage 2011.
- Siegler, Mark/Pellegrino, Edmund D./Singer, Peter A.: »Clinical Medical Ethics«. In: *Journal of Clinical Ethics* 1/1 (1990), 5–9.
- Simon, Alfred/May, Arnd T./Neitzke, Gerald: »Curriculum Ethikberatung im Krankenhaus«. In: *Ethik in der Medizin* 17/4 (2005), 322–326.
- Steinkamp, Norbert/Gordijn, Bert: *Ethik in Klinik und Pflegeeinrichtung. Ein Arbeitsbuch*. Neuwied/Köln/München 2005.
- Vollmann, Jochen: »Ethikberatung an deutschen Universitätskliniken. Empirische Ergebnisse und aktuelle Entwicklungen«. In: Dominik Groß/Arnd T. May/Alfred Simon (Hg.): *Beiträge zur Klinischen Ethikberatung an Universitätskliniken*. Berlin 2008, 31–47.
- /Schildmann, Jan/Simon, Alfred (Hg.): *Klinische Ethik. Aktuelle Entwicklungen in Theorie und Praxis*. Frankfurt a. M./New York 2010.
- Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer (ZEKO): »Stellungnahme der Zentralen Ethikkommission zur Wahrung ethischer Grundsätze in der Medizin und ihren Grenzgebieten (Zentrale Ethikkommission) bei der Bundesärztekammer zur Ethikberatung in der klinischen Medizin«. In: *Deutsches Ärzteblatt* 103/7 (2006), A1703–1707.

Alfred Simon

3. Grundbedingungen der therapeutischen Beziehungen

Arzt – Patient: ein asymmetrisches Verhältnis

Die Arzt-Patienten-Beziehung ist durch ein asymmetrisches Verhältnis geprägt, welches sich bereits aus den Umständen seines Zustandekommens ergibt. Der Patient begegnet dem Arzt in einer Situation existentieller Not als jemand, der unter Schmerzen und/oder Angst leidet und Hilfe sucht. Er ist dabei angewiesen auf ein vertrauensvolles Verhältnis zu seinem Arzt, der seine Sorgen und Ängste ernstnimmt und durch seine Fachkompetenz die vorliegende Krankheit feststellen und heilen oder zumindest lindern kann. Der Patient teilt dem Arzt gegebenenfalls vertrauliche Informationen mit und lässt sich – auch unangenehm – untersuchen, begibt sich dann gegebenenfalls in eine vom Arzt angeratene Therapie, die nicht nur mit Gefahren und Unwägbarkeiten behaftet ist, sondern zuweilen in eine vollständige Abhängigkeit führt (z. B. bei einer Narkose). Der Patient steht also als ein kranker, leidender Mensch zumeist in einer schwachen, mitunter sogar existentiell bedrohlichen Position dem medizinisch kompetenten Arzt gegenüber. Nutzen und Schaden der ärztlichen Handlung trägt überdies nicht der Arzt, also nicht der Handelnde, sondern der Patient. Es handelt sich demnach zwischen Arzt und Patient um eine ungleiche Machtverteilung zugunsten des Arztes. Deshalb steht der verantwortliche Umgang mit dieser Macht im Zentrum der ethischen Überlegungen (vgl. Wiesemann/Biller-Andorno 2005, 92). Ein gelingendes Arzt-Patienten-Verhältnis ist zudem von zentraler Bedeutung für den Erfolg einer ärztlichen Maßnahme.

Traditionell richtet es sich in Anknüpfung an die hippokratischen Lehren nach einem paternalistischen Fürsorgeprinzip, demzufolge der Arzt als Experte am besten befähigt ist, die Gesundheit des Patienten betreffende Entscheidungen zu treffen und entsprechende Maßnahmen einzuleiten. Dieses Konzept geriet jedoch im Laufe des 20. Jahrhunderts in die Kritik.

In der aktuellen Diskussion spielen Begriffe wie Patienten-Autonomie, Selbstbestimmung und freiwilliges Einverständnis eine zentrale Rolle. Das Verhältnis zum Patienten muss immer individuell aufgebaut werden und der subjektiven Wahrnehmung

des Patienten sowie seiner Persönlichkeit Rechnung tragen. Neben dieser individuellen besitzt die therapeutische Beziehung jedoch auch eine gesellschaftliche Dimension. Hinter dem Arzt-Patienten-Verhältnis und dessen Verständnis stehen wichtige Aspekte des gesellschaftlichen Selbstverständnisses, da die Medizin im modernen Leben der Menschen eine große Bedeutung inne hat und zunehmend Teil ihres Alltags wird (vgl. Schöne-Seifert 2007, 88).

Schweigepflicht

Die ärztliche Schweigepflicht gegenüber Dritten stellt eine der zentralen und ältesten Grundpflichten eines Arztes dar, die bereits der Hippokratische Eid formuliert (vgl. z. B. in Wiesing 2004, 40 ff.). Zum Schutz der Privatsphäre und aus Respekt vor der »informationelle[n] Selbstbestimmung« (Marckmann/Bormuth 2004, 98) des Einzelnen dürfen den Patienten betreffende Informationen nur nach vorheriger Einwilligung des Patienten an Dritte weitergegeben werden. Von seiner Schweigepflicht entbunden werden kann ein Arzt lediglich durch den Patienten selbst. Er darf die Schweigepflicht brechen in Fällen, in denen schwerer Schaden für den Patienten oder Dritte nicht anders abzuwenden ist (bspw. die behördliche Meldepflicht bei bestimmten Infektionskrankheiten). Im Zuge der stärker technologisierten Diagnoseverfahren und klinischen Administrationen ergeben sich darüber hinaus neue Schwierigkeiten für die Schweigepflicht, da Ergebnisse z. B. von genetischen Tests auch für Dritte von Interesse sind und die Verhinderung von Datenmissbrauch eine schwierige Herausforderung wird (vgl. Siegler 2004).

(Patienten-)Autonomie

Da das ärztlich induzierte Heilen einen Eingriff in die körperliche Integrität eines Menschen bedeutet, bedarf es grundsätzlich der Einwilligung des Patienten. Diese Pflicht, die Autonomie des Patienten zu wahren, folgt aus dem Persönlichkeits- und Selbstbestimmungsrecht des Menschen (vgl. Bundesärztekammer 2004, 114). Der Mensch hat in allen Lebenssituation ein Recht darauf, selbstbestimmt über sich zu entscheiden; daher gilt dieses Recht auch für Entscheidungen, die seine Gesundheit betreffen, sich also auf jegliche diagnostische, therapeutische und der Forschung dienende Eingriffe erstrecken.

Philosophisch gesehen, gibt es eine Reihe unterschiedlicher Konzepte von Autonomie, die bisweilen stark voneinander abweichen. In der Medizinethik hat sich jedoch in den letzten Jahrzehnten vornehmlich eine Lesart herausgebildet und etabliert. Autonomie wird als die individuelle Entscheidungshoheit in Fragen persönlicher Belange verstanden und bedeutet damit die Fähigkeit, im Einklang mit seinen eigenen Überzeugungen handeln zu können (vgl. Wiesemann/Biller-Andorno 2005, 18). In der Medizin impliziert dies einerseits ein Abwehrrecht, gleichzeitig aber auch ein Anspruchsrecht darauf, in die Situation versetzt zu werden, eine tragfähige Entscheidung fällen zu können. Deshalb kommt der ärztlichen Aufklärung für die Verwirklichung der Selbstbestimmung eine zentrale Rolle zu. Ärzte sollen ihre Patienten unterstützen, eine tragfähige Entscheidung zu fällen, und diese Entscheidung respektieren. Die Autonomie des Patienten geht allerdings nicht so weit, dass er medizinisch nutzlose, gar schädliche Maßnahmen einfordern könnte. Ärztliche Maßnahmen dürfen – bis auf wenige Ausnahmen, z. B. psychiatrische Zwangseinweisung – nur mit Zustimmung des Patienten erfolgen. Sie unterliegen jedoch auch der Anforderung, medizinisch sinnvoll zu sein. Autonomie wird in der Medizinethik gängigerweise als ein gradueller Begriff verwendet, der Menschen schon dann als autonom begreift, wenn sie einen für die jeweilige Entscheidung relevanten Grad an Autonomie aufweisen (vgl. Schöne-Seifert 2007).

Informed Consent – informiertes Einverständnis

Der Respekt vor der Autonomie eines Patienten bildet die Grundlage für ein Element des Arzt-Patienten-Verhältnisses, das sich mittlerweile in allen Arzt-Patienten-Modellen wiederfindet und als notwendige Grundlage für jedwede diagnostische, therapeutische oder der Forschung dienliche Maßnahme gilt. Der *informed consent* (auf deutsch auch ›informierte Einwilligung‹ oder ›informiertes Einverständnis‹ genannt) bezeichnet das legale und ethische Minimum der Einwilligung eines Patienten in eine medizinische Maßnahme. Er soll eine selbstbestimmte Entscheidung von Patienten ermöglichen und schützen. Die letzte Entscheidung für oder gegen eine Maßnahme sollte beim Patienten selbst und nicht beim behandelnden Arzt liegen (Beauchamp/Faden 2004, 113). Sollte diese Einwilligung nicht gegeben sein, handelt es sich – bis auf wenige Ausnahmen –

bei einem medizinischen Eingriff um eine strafbare Körperverletzung (vgl. Krones/Richter 2006, 98). Eine informierte Einwilligung besteht nach Beauchamp und Childress aus folgenden Elementen:

- I. Grenz- oder Schwellenwerte (1. Kompetenz, 2. Freiwilligkeit),
- II. Informationselemente (3. Auskunft, 4. Empfehlung, 5. Verstehen (von 3 und 4),
- III. Einverständniselemente (6. Entscheidung, 7. Autorisation/Erlaubnis) (vgl. Beauchamp/Childress 2009, 120).

Das Gegenteil einer informierten Einwilligung ist die informierte Ablehnung, die sich aus den gleichen Elementen zusammensetzt, in der statt der Einverständnis- eben Ablehnungselemente formuliert werden (vgl. ebd.).

Diese Elemente gelten als unstrittig, erweisen sich jedoch in der konkreten Umsetzung nicht selten als problematisch. Sie legen noch nicht fest, welches Maß an Aufklärung als ausreichend gelten kann, wie gesichert werden kann, dass ein Patient eine Aufklärung tatsächlich verstanden hat und wie er kommunizieren muss, dass er die Aufklärung tatsächlich verstanden hat. Einigen Kritikern sind sie außerdem zu komplex. In vielen Fällen medizinischer Maßnahmen sind die Risiken und Chancen äußerst vielfältig und nicht immer in einem angemessenen Zeitrahmen auch medizinischen Laien vermittelbar. Daher ist in solchen Fällen eine Reduzierung auf die Aufklärung über relevante Informationen nicht nur zulässig, sondern sogar gefordert.

Generell muss in diesem Zusammenhang jedoch auch zugestanden werden, dass die Etablierung eines informierten Einverständnisses nicht so sehr auf der Verwirklichung eines liberalen Ideals beruht, sondern sich vielmehr aus der Erkenntnis speist, dass in einer säkularen und pluralistischen Welt keine allgemeingültigen konkreten Ziele für die individuelle Gesundheitsfürsorge ausgemacht werden können. Ärzte sind daher verpflichtet, die individuellen Entscheidungen ihrer Patienten zu berücksichtigen. Je unbekannter sich Arzt und Patient zudem persönlich und entsprechend auch in ihren persönlichen Wert- und Zielvorstellungen sind (z. B. beim Erstbesuch, Unfall oder im Behandlungskontext einer großen Klinik), desto wichtiger sind klar vorgegebene Regeln und Richtlinien für das Einholen und Garantieren eines informierten Einverständnisses (vgl. Engelhardt 2004, 108).

Freiwilligkeit: Zentral für eine informierte Einwilligung ist die Freiwilligkeit des Patienten oder Probanden. ›Freiwillig‹ bedeutet in diesem Kontext, dass

ein Patient oder Proband eine Entscheidung für oder gegen eine medizinische Maßnahme nach vorheriger Aufklärung trifft, ohne unter der Kontrolle oder dem Zwang einer oder mehrerer dritter Personen zu stehen. Einfluss auf den Entscheidungsprozess eines Patienten oder Probanden zu nehmen, muss noch nicht problematisch, sondern kann sogar begrüßenswert sein, wenn es sich dabei um ehrliche und uneigennützig argumentative Überzeugungsarbeit handelt. Jede Form von Zwang, eigennütziger Manipulation oder Überredung jedoch stehen der Freiwilligkeit entgegen und verhindern das Zustandekommen eines informierten Einverständnisses (vgl. Beauchamp/Childress 2009, 132 f.).

Aufklärung: Die unbedingte Grundlage für ein informiertes Einverständnis stellt neben der Freiwilligkeit die Aufklärung seitens des Arztes dar. Aufklärung bedeutet in diesem Kontext die Versorgung mit Informationen über Chancen und Risiken der infrage kommenden medizinischen Maßnahme. Sie muss dem Patienten alle notwendigen relevanten Fakten liefern, Anlass, Dringlichkeit, Umfang und Schwere des Eingriffs verdeutlichen, über Risiken, Heilungs- und Besserungschancen und mögliche Nebenwirkungen Auskunft geben sowie die (möglichen) Folgen einer Nichtbehandlung darstellen und (sofern vorhanden) alternative Maßnahmen vorstellen, eine Empfehlung aus Sicht des Arztes geben, deutlich machen, dass nach einem Einverständnis gestrebt wird und schließt immer mit dem Einverständnis oder der Ablehnung der Maßnahme durch den Patienten (vgl. Beauchamp/Childress 2009, 121; Bundesärztekammer 2004, 116). Der Patient muss Wesen und Tragweite der Maßnahme verstanden haben, nicht jedoch jedes medizinische Detail.

Zum Zeitpunkt der Aufklärung sollte der Patient sich in vollem Besitz seiner Verständnis- und Entscheidungsfähigkeit befinden. Eine Aufklärung muss außerdem immer im Rahmen eines Gesprächs mit einem Arzt stattfinden und kann nicht allein über die Aushändigung von Formularen zur Unterschrift durch den Patienten stattfinden. Dabei sollte der Arzt behutsam und persönlich dem Patienten auf eine ihm verständliche Art die relevanten Informationen vermitteln. Als Maßstab muss dabei immer der subjektive Standard des Patienten gelten, also sein individueller Wissensstand und Wissensbedarf sowie seine individuellen kognitiven Fähigkeiten, Informationen aufzunehmen und zu verarbeiten (vgl. Schöne-Seifert 2007, 93). Ein Arzt hat sich bei der Aufklärung nach den Fähigkeiten des Patienten zu richten – und nicht umgekehrt.

Bei bewusstlosen Patienten muss auf eine Aufklärung verzichtet werden. Sofern jedoch Zeugnisse über den mutmaßlichen Willen vorliegen, sollten diese zur Entscheidungsfindung hinzugezogen werden. Ebenso vorgeschrieben ist die Einbeziehung von Angehörigen in den Entscheidungsprozess, sofern es die medizinische Handlungsnotwendigkeit zulässt. Liegen keinerlei Hinweise zum mutmaßlichen Willen des Patienten vor, so sollten sich Ärzte daran orientieren, was gemeinhin als erstrebenswertes Ziel ärztlicher Handlung und als vernünftig gilt (vgl. Bundesärztekammer 2004, 118).

Es wird auch die Position vertreten, dass »schonungslose Offenheit« als »missverständene Wahrhaftigkeit begriffen« (Dichgans 2004, 105) werden kann. Im seltenen Einzelfall kann es also gerechtfertigt sein, Patienten bestimmte Informationen vorzuenthalten, wenn eine umfassende Information schwere gesundheitliche Folgen für den Patienten hätte bzw. der Therapieerfolg erheblich gefährdet wäre (z. B. in lebensbedrohlichen Situationen oder bei eingeschränkt oder nicht einwilligungsfähigen Patienten). Unter solchen Umständen kann das »therapeutische Privileg« greifen, das einer paternalistischen Umgangsform den Vorrang vor der Selbstbestimmung des Patienten gibt. Generell muss sich eine solche begrenzte Aufklärung jedoch am Wohl des Patienten orientieren (vgl. Marckmann/Bormuth 2004, 91; vgl. Bundesärztekammer 2004, 116).

Das »therapeutische Privileg« ist eine seltene und begründungsbedürftige Ausnahme. Grundsätzlich gilt die Verpflichtung zur wahrhaften Auskunft über Diagnose- und Prognoseaufklärung, die, wenn die richtigen Kommunikationsfähigkeiten vorhanden sind, keinesfalls eine unzumutbare Konfrontation bedeuten muss. Denn auch das absichtliche Vorenthalten von Informationen kann bei Patienten negative Auswirkungen haben: Sie können sich als unmündig behandelte Menschen fühlen, verlieren ihr Vertrauen in den behandelnden Arzt und können sich allein gelassen fühlen (vgl. auch Schöne-Seifert 2007, 96).

Prinzipienethik

Obwohl eine Handlungsfolgenverantwortung für Ärzte nicht in Frage kommt, weil Erfolg in der Medizin nicht garantiert werden kann, sind Mediziner in ihrem Handeln dafür verantwortlich, bestimmte Ziele zu verfolgen und konkrete Verhaltensweisen

einzuhalten. Beauchamp und Childress haben dazu vier Prinzipien mittlerer Reichweite formuliert, an denen sich ärztliches Handeln ausrichten sollte: (1) die Autonomie des Patienten respektieren (Autonomieprinzip), (2) Schaden vermeiden (Nichtschadensprinzip), (3) Nutzen für den Patienten mehren (Wohltätigkeitsprinzip) und dabei gerecht verfahren (Gerechtigkeitsprinzip) (Beauchamp/Childress 2009, Kap. 4–7; vgl. auch Rauprich/Steger 2005). Aus diesen abstrakten Prinzipien lassen sich konkrete Verhaltensnormen der ärztlichen Tätigkeit ableiten, so z.B. die Aufklärungspflicht und die Pflicht zur Verschwiegenheit. Die Prinzipien und expliziten Verhaltensweisen ärztlichen Handelns sind weitgehend unumstritten und finden sich übrigens allesamt – wenn auch verklausuliert – in der Berufsordnung für Ärzte. Probleme ergeben sich jedoch bei der Subsumtion des Einzelfalls unter diese Ziele (z.B. Was nützt einem Patienten wirklich?), bei der Gewichtung zwischen diesen Zielen (z.B. Widerspruch zwischen Wohl und Wille des Patienten) und bei ihrer konkreten Umsetzung (z.B. Umsetzung der Aufklärungspflicht).

Verschiedene Modelle der Arzt-Patienten-Beziehung

In der Literatur existieren unterschiedliche Modelle einer Arzt-Patienten-Beziehung. Je nach Position werden drei (Schöne-Seifert 2007), vier (Emanuel/Emanuel 2004) oder fünf (Krones/Richter 2006) idealtypische Modelle genannt, die jeweils noch Unterformen zulassen. Unterschieden wird zwischen dem paternalistischen Modell (1), dem informativen Modell (2), dem interpretativen Modell (3), dem Vertragsmodell (4) und dem deliberativen oder dem Partnerschaftsmodell (5). In einer paternalistisch strukturierten Arzt-Patienten-Beziehung wird der Arzt als der Experte verstanden, der allein weiß, was für den Patienten das Beste ist. Er übernimmt die Verantwortung und das Entscheidungsprimat (vgl. Schöne-Seifert 2007, 88). In diesem Beziehungsmodell wird davon ausgegangen, dass es allgemein gültige Kriterien gibt für die Bestimmung des Patientenwohls, dem der Arzt aufgrund seiner Fürsorgepflicht gerecht werden muss (vgl. Krones/Richter 2006, 97 f.; Emanuel/Emanuel 2004, 102). In Konfliktfällen übertrumpft nach diesem Modell die objektiv beurteilbare Gesundheit des Patienten seine Autonomie und seine persönliche Entscheidungsfreiheit. Unterschieden wird dann noch zwischen ei-

nem schwachen und einem starken Paternalismus und dem sogenannten ›Odysseus-Paternalismus‹. Schwach paternalistisch handelt ein Arzt, wenn er leichten Druck hin zu einer bestimmten Entscheidung ausübt, die dem Wohl des Patienten dient (z.B. indem er eindringlich für eine Option aufklärt). Darüber hinaus handelt ein Arzt auch schwach paternalistisch wenn die Wünsche, Willensbekundungen und Entscheidungen eines Patienten fraglich oder nicht hinreichend autonom sind und der Arzt dann zum Wohl des Patienten entscheidet. Stark paternalistisch hingegen handelt ein Arzt, wenn der Patient zwar in der Lage ist, autonom zu entscheiden, dies vielleicht auch schon getan hat, dies jedoch vom Arzt nicht berücksichtigt wird. Gemäß dem ›Odysseus-Paternalismus-Modell‹ bittet der Patient den Arzt darum, notwendige Entscheidungen an seiner statt zu treffen, sofern er nicht selbst entscheiden kann (vgl. Schöne-Seifert 2007, 50 f.). Ethisch problematisch ist vor allem der starke Paternalismus, der lediglich in Notfällen oder solchen Fällen gerechtfertigt sein kann, wenn das prognostizierte Patientenwohl sehr groß und der Eingriff in die Autonomie des Patienten sehr gering ausfällt (vgl. Krones/Richter 2006, 97; Schöne-Seifert 2007, 89). Kritisch zu beurteilen sind paternalistische Beziehungsmodelle jedoch auch, weil sie durch die Autonomieverletzungen riskieren, dass der Patient sein Vertrauen in den Arzt und das medizinische System verlieren könnte.

Gemäß dem *informativen Arzt-Patienten-Modell* entscheidet der Patient selbst über etwaige medizinische Maßnahmen. Dem Arzt sind sowohl die medizinischen Fakten bekannt, die er dem Patienten in angemessener Form zu vermitteln hat, so dass der Patient eine informierte Entscheidung treffen kann und seine Autonomie gewahrt wird, während die persönlichen Wertvorstellungen des Arztes keinerlei Rolle spielen dürfen. Im *interpretativen Modell* wird davon ausgegangen, dass die eigenen persönlichen Wertvorstellungen des Patienten (noch) nicht genau festgelegt sind, (noch) unbewusst sind oder miteinander in Konflikt geraten. Aufgabe des Arztes ist es daher, dem Patienten beratend zur Seite zu stehen und ihm neben der Vermittlung der medizinisch relevanten Fakten ggf. auch bei der Klärung konfligierender Wertvorstellungen behilflich zu sein. Gemäß dem *Vertragsmodell* der Arzt-Patienten-Beziehung wird davon ausgegangen, dass die persönlichen Wertvorstellungen des Patienten dem Arzt nicht bekannt sind. Er übernimmt dabei überwiegend die Rolle eines Beraters, der die relevanten medizinischen Informationen vermittelt und medizinische

Maßnahmen vorschlägt. Arzt und Patient begegnen sich dabei als Partner auf Augenhöhe, die gemeinsam nach der optimalen Lösung suchen. Die Wahrung der Patientenautonomie bedeutet diesem Modell zufolge vor allem die Ermöglichung der Selbsterkenntnis des Patienten (vgl. Emanuel/Emanuel 2004, 103).

Eine weitere Form dieses Vertragsmodells ist das sogenannte *Kundenmodell*. Während bei dem informativen Modell der Arzt neben seiner Expertenfunktion auch noch eine Beraterfunktion übernimmt, tritt diese im Kundenmodell völlig in den Hintergrund. Der Arzt tritt nur noch als Experte auf, der lediglich basierend auf den Prinzipien der Wahrhaftigkeit und Transparenz jedoch ohne eigene Empfehlung die relevanten Informationen vermittelt, aber allein dem Patienten die Entscheidung überlässt. Dieses Modell lässt die größtmögliche Entscheidungsmacht, allerdings auch die gesamte Entscheidungs- und Handlungsverantwortung beim Patienten selbst. Dieser auch *consumerism* genannte Typus der Arzt-Patienten-Beziehung, in dem der Arzt als Dienstleister und der Patient als Kunde auftreten, wird seit den 1990er Jahren vor allem infolge der ökonomischen Veränderungen des Gesundheitssystems immer stärker diskutiert. Kritisiert wird im Zuge dessen, dass dieses Modell die fundamentalen Aspekte der Fürsorge und des Vertrauens missachtet (vgl. Krones/Richter 2006, 104 ff.).

Beim *deliberativen oder partnerschaftlichen Modell* schließlich ist das Ziel eine gemeinsam befürwortete und verantwortete Entscheidung. Dabei wird die subjektive Wirklichkeit des Patienten ernst und als Grundlage der Beziehung genommen. Fürsorge und Autonomie stellen für dieses Modell keinen Gegensatz dar, da gerade die Ermöglichung und Stärkung der Patienten-Autonomie als zentrale Aufgabe der ärztlichen Fürsorgepflicht verstanden wird (vgl. Krones/Richter 2006, 101). Arzt und Patient begegnen sich als gleichberechtigte Partner, die jeweils für sich relevantes Expertenwissen (medizinisches Wissen und biographische Wissen, persönliche Wertvorstellungen) besitzen und nur gemeinsam die optimale Lösung finden können.

Diese Modelle treten in der Praxis nur sehr selten in ihrer hier geschilderten Reinform auf. Vielmehr existieren je nach gesundheitlicher und persönlicher Situation des Patienten und der jeweiligen Einstellung des Arztes verschiedene und individuelle Mischformen, die sich aus mehreren der Modelle zusammensetzen. Unumstrittene Wichtigkeit für

eine gelingende Arzt-Patienten-Beziehung besitzen ärztliche Grundhaltungen wie Ehrlichkeit, Verantwortung, Verschwiegenheit und einfühlsame Fürsorge, egal welches Modell gewählt wird.

Der nicht entscheidungsfähige Patient

Besonders erschwert wird das Arzt-Patienten-Verhältnis, wenn der Patient entscheidungsunfähig ist. Grundsätzlich muss das Recht auf Selbstbestimmung auch bei einem nicht entscheidungsfähigen Patienten respektiert und geschützt werden. Dazu muss auf entsprechende Auskunft gebende Dokumente, die der Patient zu einem früheren Zeitpunkt im Besitz seiner geistigen Kräfte verfasst hat (z. B. eine Patientenverfügung oder eine Versorgungsvollmacht für Angehörige) zurückgegriffen werden. Stehen dem Arzt solche schriftlichen Dokumente nicht zur Verfügung, muss auf Stellvertreter, Bevollmächtigte oder Betreuer des Patienten, und/oder Angehörige zurückgegriffen werden, die gemeinsam mit dem behandelnden Arzt frühere Willensäußerungen oder den mutmaßlichen Willen eruieren. Dabei ist es wichtig, dass die Stellvertreter oder Angehörigen nicht in eigenem Interesse entscheiden, sondern nach bestem Wissen und Gewissen den mutmaßlichen Willen des Patienten zu eruieren versuchen (vgl. Krones/Richter 2006, 107 f.). Diese Verfahren wird auch *substituted-judgement-standard* genannt (vgl. Beauchamp/Childress 2009, 135). Falls der mutmaßliche Wille des Patienten nicht zu ermitteln ist, ist grundsätzlich die medizinisch indizierte Maßnahme durchzuführen.

Therapeutische Beziehungen und die Berufsstände der Therapeuten

Von einem Arzt wird nicht nur erwartet, dass er sich zur Hilfe verpflichtet fühlt, sondern auch, dass er über besondere Fähigkeiten zur Hilfe verfügt. Die ärztliche Handlung muss also durch bestimmte Verhaltens- und Handlungsregeln normiert werden. Indem durch die Zugehörigkeit zu einem Beruf bestimmte Verhaltensweisen erwartet werden dürfen und die ärztliche Ethik für einen ganzen Berufsstand verbindlich ist, ermöglicht sie es, »dem personalen Vertrauen den Charakter eines Systemvertrauens zu verleihen« (Schluchter 1980, 191). Die alltäglichen und geradezu selbstverständlichen Verhaltensweisen bei einem Arztbesuch werden also durch ein rollen-

gebundenes, antizipatorisches Vertrauen erst ermöglicht. Dieses Vertrauen basiert strenggenommen nicht auf dem Erfolg der ärztlichen Maßnahmen, da er nicht garantiert werden kann, sondern auf der Sachkunde und der moralischen Integrität, die durch die Zugehörigkeit zum Beruf ›Arzt‹ oder einem anderen therapeutischen Beruf erwartet werden dürfen (Toellner 1993).

Die moralische Konstruktion der Arzt-Rolle hat sich zumindest als Norm erstaunlicherweise sehr lange Zeit bewährt, obwohl die Medizin in mindestens dreierlei Hinsicht eine vergleichsweise gering kontrollierte Disziplin ist: Der funktionalen Bedeutung der Medizin steht keine entsprechende Kontrolle der Gesellschaft gegenüber, da der Profession eine weitgehende Autonomie bis hin zum Standesrecht gebilligt wird; die Bedeutung des einzelnen Experten für den Klienten wird nicht durch eine entsprechende Kontrolle des Klienten gedeckt, und auch die Kontrollmöglichkeiten der Berufsverbände über die einzelnen Ärzte sind vergleichsweise gering. Unter diesen Bedingungen kann eine Profession nur auf soziale Akzeptanz hoffen, indem sie eine ganz bestimmte Berufsmoral vertritt.

Klinische Ethikberatung

Um ein gelingende Arzt-Patienten-Verhältnis auch in ethisch schwierigen Situationen zu ermöglichen, haben sich seit Ende der 1990er Jahre in Deutschland (und anderen Ländern) zunehmend klinische Ethikberatungen etabliert. Durch die Beratung bei ethischen Problemfällen und Konflikten und die Entwicklung von ethischen Leitlinien stellen sie ein wichtiges Instrument zur Verbesserung der Gesundheitsfürsorge dar. Ethische Beratung kann in unterschiedlich stark institutionalisierten Formen in Krankenhäusern durchgeführt werden. Von klinischen Ethik-Komitees (KEKs) (nicht zu verwechseln mit Forschungs-Ethikkommissionen) bis hin zu Ethik-Cafés, Ethik-Zirkeln oder Ethik-Visiten haben sich vielfältige Möglichkeiten etabliert, beratend tätig zu werden. Klinische Ethik-Komitees setzen sich in der Regel aus Vertretern der verschiedenen medizinischen Disziplinen und der Pflegekräfte, Patientenvertretern, Vertretern aus Vorstand und Verwaltung des Klinikums und Ethikern zusammen (vgl. Dörries/Neitzke/Simon/Vollmann 2008; Zentrale Ethikkommission 2006). Sie sind keine neue Hierarchiestufe in einer Institution, sondern haben ausschließlich beratende Funktion; die Entscheidungen

verbleiben uneingeschränkt beim verantwortlichen Arzt bzw. der verantwortlichen Pflegekraft.

Literaturverzeichnis

- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: *Principles of Bio-medical Ethics*. Oxford 2009.
- Beauchamp, Tom L./Faden, Ruth R.: »Bedeutung und Elemente des Informierten Einverständnisses«. In: Wiesing 2004, 111–114.
- Bundesärztekammer: »Empfehlungen zur Patientenaufklärung«. In: *Deutsches Ärzteblatt* 87 (1990), B 940–942.
- Bundesärztekammer: »Empfehlungen zur Patientenaufklärung«. In: Wiesing 2004, 114–119.
- Dichgans, Johannes: »Der Arzt und die Wahrheit am Krankenbett«. In: Wiesing 2004, 104–106.
- Dörries, Andrea/Neitzke, Gerald/Simon, Alfred/Vollmann, Jochen (Hg.): *Klinische Ethikberatung. Ein Praxisbuch*. Stuttgart 2008.
- Emanuel, Ezekiel J./Emanuel, Linda L.: »Vier Modelle der Arzt-Patienten-Beziehung«. In: Wiesing 2004, 101–104.
- Engelhardt, Tristram H. Jr.: »Freies und informiertes Einverständnis«. In: Wiesing 2004, 106–108.
- Gadamer, Hans Georg: *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt a. M. 1993.
- Gethmann, Carl-Friedrich: »Vielheit der Wissenschaften – Einheit der Lebenswelt«. In: *Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hg.): Einheit der Wissenschaften*. Berlin 1991, 349–371.
- Krones, Tanja/Richter, Gerd: »Die Arzt-Patient-Beziehung«. In: Stefan Schulz/Klaus Steigleier/Heiner Fangerau/Norbert W. Paul (Hg.): *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*. Frankfurt a. M. 2006.
- Marckmann, Georg/Bormuth, Matthias: »Arzt-Patienten-Verhältnis und Informiertes Einverständnis. Einführung«. In: Wiesing 2004, 91–101.
- Rauprich, Oliver/Steger, Florian (Hg.): *Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophie und medizinische Praxis*. Frankfurt a. M. 2005.
- Schöne-Seifert, Bettina: *Grundlagen der Medizinethik*. Stuttgart 2007.
- Schluchter, Wolfgang: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Frankfurt a. M. 1980.
- Siegler, Mark: »Schweigepflicht in der Medizin – ein Auslaufmodell?«. In: Wiesing 2004, 121–122.
- Toellner, Richard: »Der Geist der Medizin ist leicht zu fassen« (J.W. v. Goethe) – *Über den einheitsstiftenden Vorang des Handelns in der Medizin*. In: Herbert Mainusch/Ders. (Hg.): *Einheit der Wissenschaft*. Opladen 1993, 21–36.
- Wieland, Wolfgang: *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik. Philosophische Überlegungen zu Grundfragen einer praktischen Wissenschaft*. Heidelberg 1986.
- Wiesemann, Claudia/Biller-Andorno, Nikola: *Medizinethik. Für die neue AO*. Stuttgart 2005.
- Wiesing, Urban: *Zur Verantwortung des Arztes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- : *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*. Stuttgart 2004.
- Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer (2006): »Ethikberatung in der klinischen Medizin«. In: *Deutsches Ärzteblatt* 103 (2006), A1703–A1707.

Julia Engels und Urban Wiesing

4. Ethik der Pflege

Pflegen als Beruf und »moderne« Pflegeethik

In der Zeit des frühen Christentums, im Mittelalter, aber auch in der Neuzeit war im westlichen Europa die Pflege fremder Menschen meist durch das christliche Gebot der Barmherzigkeit und Nächstenliebe motiviert. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts traten soziale, nationale, bürgerliche und weiblichkeitsorientierte Motive hinzu. Pflege als Beruf bildete sich erst ab dem 19. Jahrhundert heraus: Nun wurde eine Ausbildung für Krankenschwestern gefordert und die pflegerische Tätigkeit dem Beruf des Arztes zugeordnet. Die Entstehung von Krankenhäusern und neue Entwicklungen in der Medizin führten zu einem medizinisch orientierten Pflegeverständnis. Erst seit Mitte der 1970er Jahre fand in der Pflege ein Umdenken statt in Richtung »Patientenorientierung« und »ganzheitlicher«, d. h. an physischen, aber auch psychischen, sozialen und spirituellen Bedürfnissen des Patienten ausgerichteten Pflege. Darauf folgte eine bis heute andauernde Phase der Professionalisierung und Akademisierung. Inzwischen gibt es auch in Deutschland zahlreiche Hochschulen mit pflegewissenschaftlichen Studiengängen. Ihren Anfang nahm die wissenschaftliche Reflexion der pflegerischen Praxis mit der »Pflegeprozessplanung«, die einem Problemlösungskreislauf folgt.

Mit der Distanzierung vom medizinischen Delegations- und Hilfsberuf hin zu einer eigenständigen Unterstützungsform ging ein neues moralisches Verantwortungsbewusstsein einher, das sich auch am gewandelten Inhalt des Ethik-Kodex des International Council of Nurses (ICN) ablesen lässt. Stellte 1953 die Loyalität gegenüber dem Arzt noch eine zentrale Berufsnorm dar, gilt in der aktuellen Version die »grundlegende berufliche Verantwortung« dem pflegebedürftigen Menschen (ICN 2006). Die explizite Reflexion ethisch-normativer Fragen beginnt Ende der 1980er Jahre. Jedoch verweisen Pflegerinnen, wenn sie ihren Verantwortungsbereich problematisieren, häufig auf die Kluft zwischen dem Anspruch einer humanen, fachkompetenten Pflege und dem tatsächlichen Pflegealltag: Strukturelle Missstände wie ein geringer Personalschlüssel, fehlende pflegfachliche Qualifikation von Aushilfskräften, psychische Erschöpfung, geringe Bezahlung und mangelnde gesellschaftliche Anerkennung stellen schwerwiegende Hindernisse für eine fachlich gute und moralisch verantwortbare Pflegepraxis dar.

Ethische Reflexion der beruflichen Praxis

Obwohl die berufliche Pflege in den letzten Jahrzehnten einschneidende Veränderungen im Tätigkeitsfeld, Berufsbild und Ausbildungswesen erfahren hat, überschneiden sich bei der Patientenversorgung nach wie vor die Aufgabenbereiche von Pflegenden und Ärzten, so dass sich hier ähnliche ethische Fragen stellen. Doch angesichts eigener Handlungsbereiche und Rahmenbedingungen, pflegerischen Fachwissens und spezifischer Pflegeziele stellt die Pflegeethik auch eine Bereichsethik dar, die sich von einer behandlungsorientierten Medizinethik unterscheidet.

Der Deutsche Pflegerat definiert Pflege wie folgt: »Professionell Pflegenden leisten ihren berufsspezifischen Beitrag [...] zur Gesundheitsfürsorge und Krankheitsverhütung, zur Wiederherstellung von Gesundheit, zur Unterstützung oder Hilfeleistung bei chronischen Erkrankungen, Behinderungen, Gebrechlichkeit und im Sterbeprozess« (2004, 4). Auch bei vielfältigen anderen Pflegedefinitionen stehen im Mittelpunkt pflegerischer Bemühungen diejenigen Lebensaktivitäten, die eng an die körperliche Verfassung und das grundlegende kognitive Vermögen gebunden sind.

Ethik in der Pflege beinhaltet die begründete Reflexion des beruflichen Handelns auf der Basis allgemeiner philosophischer Begrifflichkeiten und Theorien. Es handelt sich um eine Teildisziplin der Ethik, und als solche unterscheidet sie sich von der faktischen Moral Pflegenden als dem Gegenstand ihrer Analyse. In der Pflege sind moralische Überlegungen genuin angelegt, so dass es in besonderer Weise Aufgabe der Pflegenden ist, ihre Berufspraxis, Ausbildungs- und Forschungsaktivitäten zu reflektieren. Doch ist für die ethische Reflexion eine interdisziplinäre Arbeitsweise erforderlich, die Normativität und Empirie und somit Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften verbindet. Darüber hinaus stellt die ethische Diskussion eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe dar, weil sich die berufliche Pflege als Bestandteil einer ausdifferenzierten Gesundheitsversorgung an vielfältige Adressaten wendet.

Ethisch relevante Charakteristika der beruflichen Pflege

In berufspolitischen und theoretischen Diskursen ist unstrittig, dass berufliche Pflege wesentlich als Beziehungshandeln aufzufassen ist. Zudem soll die Pflege

von den »individuellen Bedürfnissen« des Patienten ausgehen. Ethisch relevant ist insbesondere die Asymmetrie der Beziehung zwischen Patient und Pflegeperson: Pflege betrifft sehr existentielle und zugleich »not-wendende« Hilfestellungen für die »Aktivitäten des täglichen Lebens« (Juchli 1997), etwa der Körperhygiene, des Ankleidens oder des Essenreichens. Ein pflegebedürftiger Mensch ist meist unausweichlich auf diese Hilfe angewiesen, d. h. auf Grund seiner körperlichen Verfassung hat er nicht die freie Wahl zwischen Zustimmung und Ablehnung der Pflege als ganzer. In der Pflege bezieht sich daher eine »informierte Zustimmung« nicht nur auf das »Ob« eines Eingriffs, sondern vielmehr auf die Art und Weise oder den Zeitpunkt der Ausführung einer Pflegehandlung. Weiterhin ist Pflege meist existentiell in dem Sinne, dass sie im direkten Kontakt mit dem Leib des Patienten erfolgt. Somit berührt Pflege ständig die physische und psychische Integrität des Patienten sowie seine Alltagsgestaltung und Lebensführung. Da Pflegenden mit ihrem Tun sowohl unterstützen als auch einschränken oder entmündigen können, muss diese Ambivalenz des Helfens zentraler Gegenstand ethischer Reflexion sein (Bobbert 2002). Darüber hinaus lässt sich die normative Konsequenz ziehen, dass Pflegebedürftigen auf Grund ihrer Abhängigkeit besondere Schutz- und Förderrechte einzuräumen sind, d. h. es besteht auf Seiten der Pflegenden die Pflicht zu rücksichtsvoller Aufmerksamkeit und unter Umständen zu besonderer Initiative, um Selbstbestimmung und Wohlbefinden zu fördern.

Häufig geraten beruflich Pflegenden durch institutionelle und finanzielle Rahmenbedingungen, die einer sachgemäßen und mitmenschlichen Versorgung der Patienten entgegenstehen, in Konflikte. Bei einer durch Personalmangel bedingten »Satt-und-Sauber«-Pflege entstehen nicht nur rasch Pflegefehler, etwa Wundliegen oder Infektionen, sondern die psychischen Belange und aktivierenden Hilfen kommen zu kurz, so dass sich die Patienten oder Heimbewohner kaum als Gegenüber wahrgenommen fühlen und ihre noch verbliebenen Fähigkeiten nicht abgerufen werden.

Systematischer Überblick über ethische Probleme in der Pflege

Im Folgenden werden die ethischen Probleme in der Pflege an Hand einer Systematik von acht Handlungsbzw. Interaktionsfeldern dargelegt. Um die Beziehungsdyade Patient – Pflegeperson, die den

Kern der beruflichen Pflege darstellt, sind in »konzentrischen Kreisen« weitere Akteure angesiedelt: Neben Ärzten, Angehörigen u. a. M. auch die Institutionen des Gesundheitswesens. Obwohl moralische Verantwortung für institutionelle Strukturen letztlich Individuen zuzuordnen ist, bleibt durch diese Form der Kategorisierung präsent, dass Pflege Bestandteil einer umfassenderen Gesundheitsversorgung und durch Rahmenbedingungen stark vorgeprägt ist. Eine Ethik des »gelingenden Lebens« fragt nach guten Formen der Begegnung und Versorgung Pflegebedürftiger, eine normative Ethik betrachtet die moralischen Verpflichtungen aller Beteiligten und die Richtigkeit institutioneller Strukturen.

Handlungsfeld Pflegeperson – Patient: Mit elementaren unterstützenden Tätigkeiten helfen Pflegenden dem Patienten bei der Tagesgestaltung – eine grundlegende Voraussetzung für das »gelingende« Leben. Diese »direkte« Pflege ist zwar meist unausweichlich, doch lässt sie sich in der Regel respektvoll gestalten, indem z. B. eine Umlagerung vorsichtig durchgeführt wird oder das Anreichen einer Mahlzeit auf nicht drängende Weise geschieht. Umgekehrt können pflegerische Handlungen jedoch als belastend, verletzend oder gar entwürdigend empfunden werden – beispielsweise eine Körperwäsche, die sehr flüchtig oder ohne eine gewisse Diskretion durchgeführt wird (Bauer 1996). Darüber hinaus trägt sicher die Haltung der Pflegeperson zum »Lebensgefühl« des Pflegebedürftigen bei: Handelt es sich um eine selbstverständlich ausgeführte Hilfestellung oder muss der Betroffene jeweils darum bitten und für die Gewährung dankbar sein?

Auf normativer Ebene gilt es, Patienten in ihren Rechten zu respektieren. Dies kann beispielsweise durch kontinuierliches Informieren und Beteiligen des Patienten an der Pflegeplanung geschehen. Bei nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten kann das Ankündigen eines körperlichen Kontakts zu einer gewissen »impliziten« Zustimmung führen. Unterlassungen, etwa zu langes Warten auf ein Schmerzmittel oder auf Hilfe beim Gang zur Toilette können ebenso an Leib und Seele verletzen wie subtile Aggressionsformen, etwa kommunikative Nichtbeachtung oder abfällige Bemerkungen (vgl. Elsbernd et al. 1996; Bauer 1996; Schwerdt 2005). Scham in intimen Situationen, die Vertraulichkeit persönlicher Bedürfnisse und Informationen stellen die Pflegenden alltäglich vor die Aufgabe, mit den Verletzbarkeiten der Pflegebedürftigen angemessen umzugehen.

Bei allen Forderungen nach individueller Patientenversorgung darf jedoch der Anspruch der Pflege

genden auf respektvollen Umgang und den Schutz ihrer Integrität und Gesundheit nicht zurückstehen, etwa angesichts verbaler, körperlicher oder sexueller Übergriffe durch Patienten.

Handlungsfeld Patient – Pflegeperson – Angehörige: Eine psychosozial ausgerichtete Pflege bezieht das Umfeld des Patienten ein. Dabei kann es zu Konflikten kommen, in denen die Pflegenden mit ihrem Reflexionsvermögen, aber auch als Fürsprecher oder Vermittler gefragt sind. So wünscht sich ein Patient vielleicht mehr Hilfe von seinen Angehörigen, die sich jedoch überfordert fühlen. Oder aber Pflegendе, Angehörige oder der Betroffene haben unterschiedliche Auffassungen vom »Patientenwohl«.

Handlungsfeld Patient – Pflegeperson – Arzt: Weil Pflegendе zum einen auf Anordnung des Arztes »Behandlungspflege« ausführen und zum anderen bei ihrer Pflege die Konsequenzen einer ärztlichen Entscheidung direkt miterleben, können sie in Loyalitäts- und Gewissenskonflikte geraten, wenn sie z. B. bei einem schwerkranken Patienten die Fortführung der Maximalbehandlung nicht mehr befürworten. In anderen Fällen bemerken sie unter Umständen, dass die »informierte Zustimmung« eines Patienten fehlt, da er offensichtlich nicht über Zweck und Folgen eines Eingriffs im Bilde ist. Insofern stehen Pflegendе nicht selten vor der Wahl zwischen schweigendem Mitwissen, Patientenfürsprache oder Kompensation ethischer Probleme.

Zahlreiche Konflikte zwischen Ärzten und Pflegenden sind bedingt durch eine stark hierarchische Arbeitsteilung, Einkommensunterschiede, geschlechtsspezifisches Rollenverhalten sowie tradierte Vorurteile und Verhaltensmuster der jeweiligen Berufsgruppen. Aus einer sozialetischen Perspektive gelingenden Zusammenarbeitens lässt sich fragen, welche Leitungs- und Kommunikationsstrukturen ein Arbeitsklima gegenseitiger Wertschätzung und Unterstützung fördern würden.

Handlungsfeld Patient – Pflegeperson – andere Patienten: Die »Gemeinschaft« in Mehrbettzimmern kann sich ablenkend oder sogar heilsam auf Patienten auswirken. Andererseits können Mitpatienten als Belastung empfunden werden, und nicht selten entstehen durch den engen Lebensraum Konflikte. Für die Regelung mancher dieser Konflikte sind Pflegendе zuständig. Außerdem verteilen Pflegendе ihre begrenzten Ressourcen Arbeitszeit, Material, Pflegeexpertise sowie Konzentration und emotionale Zuwendung unter ihren Patienten. Indem sie hier Prioritäten setzen, stehen sie vor normativen Fragen der Verteilungsgerechtigkeit.

Handlungsfeld Patient – Pflegeperson – Kollegen: Auf Stations- oder Pflegebereichsebene entscheidet das Team oder die pflegerische Leitung über Arbeitsabläufe und -strukturen. Bestimmte Formen der Arbeitsorganisation gewährleisten effektiver eine zuverlässigere Versorgung als andere. Auch können bestimmte Routinen der Informationsweitergabe z. B. über das psychische Befinden und die Präferenzen von Patienten eine individualisierte Versorgung sichern. Fragen nach Loyalität und Verantwortung stellen sich, wenn Kollegen gravierende Pflegefehler unterlaufen oder wenn sie moralische Normen verletzen, sich z. B. gegenüber ausländischen Patienten latent aggressiv verhalten.

Handlungsfeld Patient – Pflegendе – konkrete Institution: Leitungskräfte nehmen Einfluss auf die Pflege in einer Einrichtung, indem sie u. a. Personalschlüssel, Dienstpläne und Arbeitsorganisationsformen vorgeben. So gestaltet sich beispielsweise der Patientenkontakt bei einer »Funktionspflege«, bei der dem Patienten am Tag sehr viele Pflegenden begegnen, anders als bei einer »Gruppen- bzw. Bereichspflege«, bei der nur wenige Pflegendе für einen Patienten zuständig sind. Zudem können bestimmte Strukturen berechnete moralische Anliegen fördern: So kommen beispielsweise Pflegevisiten (Heering 1997), bei denen die Pflege gemeinsam mit dem Patienten geplant wird, dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten entgegen und sichern zugleich ein hohes Qualitätsniveau. Pflegefehler und -irrtümer, durch die Patienten zu Schaden kommen können, haben neben persönlichem Versagen häufig auch strukturelle Ursachen. Rahmenbedingungen sind so zu gestalten, dass »gefährliche« Pflege und eine systematische psychische Überlastung Pflegender vermieden wird.

Seit geraumer Zeit werden in Organisationen vielfältige Strategien zur Qualitätssicherung eingeführt. Letztlich sind sämtliche Qualitätskriterien an ethische Kriterien rückzubinden.

Handlungsfeld Patient – Pflegendе – Institutionen der Bildung und Wissenschaft: Institutionen der Aus- und Fortbildung müssen das aktuelle Pflegefachwissen vermitteln. Neben Sachwissen sind Kompetenzen wie Kommunikation, Empathie sowie ethisches Reflexionsvermögen erforderlich, was eigene didaktische und ethische Anforderungen an die Lehrenden stellt (Rabe 2009). Pflegetheorien, -pläne oder -ziele transportieren Auffassungen von Krankheit und Gesundheit und Wertungen – beispielsweise darüber, wie sich Pflegendе zu verhalten haben, was Patienten an pflegerischer Versorgung zukommen soll oder was ein gelingendes Leben ausmacht (Bobbert 2002,

256–268). Es gilt, diese unausgewiesenen Vorannahmen zu explizieren und zu überprüfen. In der Pflegeforschung ist zu entscheiden, welche Fragestellungen primär zu bearbeiten sind und was bei empirischer Forschung am Menschen zu beachten ist.

Handlungsfeld Patient – Pflegende – Gesundheitswesen: Pflege betrifft sehr existentielle Lebensbereiche des Menschen. Dennoch hat die Pflege in vielen Institutionen des Gesundheitswesens häufig geringeren Stellenwert als die medizinische Versorgung. Aus sozialetischer Perspektive ist zu klären, welche Ziele mit professioneller Pflege verfolgt werden sollen und wie die entsprechenden Institutionen zu gestalten sind. Bislang sind die finanziellen Ressourcen für Pflege vor allem auf somatische Bedürfnisse ausgerichtet, was dem Ziel einer ›ganzheitlichen‹ Versorgung entgegensteht.

Zur Verbesserung der Patientenversorgung sollten professionelle Pflegeleistungen und Pflegeexpertise gesellschaftlich und gesundheitspolitisch stärker wahrgenommen und gewichtet werden. Aus sozial-ethischer Sicht muss der Einsatz finanzieller Ressourcen für medizinische, psychosoziale und pflegerische Hilfestellungen begründet abgewogen werden.

Literatur

- Arend, Arie van der et al.: Ethik für Pflegende. Göttingen 1996.
- Bauer, Irmgard: Die Privatsphäre der Patienten. Bern 1996.
- Bobbett, Monika: Patientenautonomie und Pflege. Frankfurt a.M. 2002.
- Deutscher Pflegerat e.V. (DPR): Rahmenberufsordnung. Berlin 2004.
- Elsbernd, Astrid et al.: Ich bin doch nicht aus Holz. Wiesbaden 1996.
- Fix, Elisabeth et al. (Hg.): Das Menschenrecht auf gute Pflege. Freiburg i.Br. 2009.
- Fölsch, Doris: Ethik in der Pflegepraxis. Wien 2008.
- Fry, Sara T.: Johnstone, Megan-Jane: Ethics in Nursing Practice. Oxford 2002.
- Großklaus-Seidel, Marion: Ethik im Pflegealltag. Stuttgart 2002.
- International Council of Nurses (ICN): ICN-Ethikkodex für Pflegende 2006. In: <http://www.dbfk.de/bv/ICNethikkodex.htm> (08.03.2011).
- Hering, Christian et al.: Pflegevisite und Partizipation. Wiesbaden 1997.
- Juchli, Liliane: Pflege. Stuttgart 1997.
- Rabe, Marianne: Ethik in der Pflegeausbildung. Bern 2009.
- Schwerdt, Ruth: »Lernen der Pflege von Menschen mit Demenz«. In: Zeitschrift für Medizinische Ethik 51 (2005), 59–76.
- Tadd, Win (Hg.): Ethical and Professional Issues in Nursing: Perspectives from Europe. Basingstoke 2004.
- Wiesemann, Claudia et al. (Hg.): Pflege und Ethik. Stuttgart 2003.

Monika Bobbett

5. Gesundheit und Gerechtigkeit

Gerechtigkeit im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit wird meist im Hinblick auf die Verteilung knapper Mittel in der Gesundheitsversorgung diskutiert. Diese Betrachtung greift jedoch insoweit zu kurz, als der Gesundheitszustand eines Menschen nur zum Teil vom Zugang zur medizinischen Versorgung abhängt. Andere Faktoren wie Bildung, Arbeitsbedingungen, sozialer Status, Umweltqualität und nicht zuletzt das individuelle Verhalten spielen eine mindestens ebenso wichtige Rolle für die Gesundheit der Menschen. Auch bei einem allgemein verfügbaren, uneingeschränkten Zugang zur medizinischen Versorgung bestehen folglich erhebliche Diskrepanzen im Gesundheitszustand der Menschen, was aufgrund des besonderen Status der Gesundheit für die Chancengleichheit auch ethisch relevant ist. Gerechtigkeitsüberlegungen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit dürfen sich folglich nicht auf den Zugang zur medizinischen Versorgung beschränken, sondern müssen auch den Zusammenhang zwischen sozialer Ungleichheit und Krankheit in den Blick nehmen. Vorgängig ist aber die Frage klären, warum die Gesundheit – und damit auch die Sorge um die Gesundheit – einen besonderen moralischen Status genießen sollte (s. Kap. III.11, VI.9).

Die moralische Bedeutung der Gesundheit

Die wohl prominenteste Theorie zum Verhältnis von Gesundheit und Gerechtigkeit hat der US-amerikanische Bioethiker Norman Daniels entwickelt (Daniels 1985; 2008). Während sich Daniels in *Just Health Care* zunächst auf die Verteilungsprobleme im Gesundheitswesen konzentrierte, versucht er in seinem jüngsten Werk *Just Health* die gerechtigkeits-ethischen Fragen im Zusammenhang mit Gesundheit umfassender, unter Berücksichtigung der nicht-medizinischen Determinanten der Gesundheit, zu diskutieren. Erhalten geblieben ist aber seine ethische Begründung, warum die Gesundheit eine besondere Rolle für die Menschen spielt und deshalb auch besonderer ethischer Aufmerksamkeit bedarf. Er greift dabei auf das von John Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* begründete Prinzip der Chancengleichheit zurück (Rawls 1975).

Daniels verwendet einen biologisch-funktionalen Krankheitsbegriff, um die Bedeutung der Gesundheitsversorgung für die Chancenverteilung zu begründen. Er definiert Krankheit als Abweichung von der normalen funktionalen Organisation eines typischen Mitglieds einer Spezies. Eine Beeinträchtigung der normalen arttypischen Funktionsfähigkeit durch Krankheit und Behinderung schränkt die Chancen eines Individuums ein – und zwar im Verhältnis zu dem Anteil am normalen Spektrum an Lebenschancen, der dem Individuum aufgrund seiner Fähigkeiten und Begabungen bei Gesundheit zur Verfügung gestanden hätte.

Aus gerechtigkeitsethischen Gründen ist es nun geboten, diejenigen Voraussetzungen – sofern möglich – zur Verfügung zu stellen, die die normale arttypische Funktionsfähigkeit und damit eine faire Chancengleichheit aufrechterhalten oder wiederherstellen können. Daniels liefert damit gute ethische Argumente für einen allgemeinen Zugang zur Gesundheitsversorgung und den Ausgleich sozial bedingter Ungleichheiten im Gesundheitszustand. Einwände richten sich aber gegen die normative Unbestimmtheit der arttypischen Funktionsfähigkeit und des normalen Spektrums an Lebenschancen.

Soziale Ungleichheit und Krankheit

Verschiedene sozialepidemiologische Untersuchungen belegen, dass soziale Ungleichheiten – gemessen an den Kriterien ›Bildung‹, ›Einkommen‹ und ›beruflicher Status‹ – einen wesentlichen Einfluss auf den Gesundheitszustand und damit die Verwirklichung von Lebenschancen haben (Siegrist/Möller-Leimkühler 2003).

Demnach besteht ein systematischer Zusammenhang zwischen dem sozioökonomischen Status und der Mortalität: Je ungünstiger der soziale Status, desto höher die Sterblichkeit. Dabei sind nicht nur die Mitglieder der untersten sozialen Schichten gegenüber dem Rest der Gesellschaft benachteiligt. Es existiert vielmehr ein sozialer Gradient über alle gesellschaftlichen Schichten hinweg. Die wegweisende britische Whitehall-Studie konnte bei Beschäftigten im öffentlichen Dienst auch für chronische Erkrankungen einen sozialen Schichtgradient nachweisen (Marmot 2004). Die Sterblichkeit infolge einer koronaren Herzkrankheit ist bei leitenden Beamten deutlich geringer als bei angelernten Angestellten. Diese Diskrepanz kann dabei nur etwa zu einem Viertel durch klassische Risikofaktoren wie Bluthochdruck,

Rauchen oder Cholesterin erklärt werden. Offenbar haben mit dem Berufsstatus verbundene psychosoziale Einflussfaktoren wie die relative soziale Ungleichheit oder Benachteiligung erhebliche Auswirkungen auf den individuellen Gesundheitszustand. Hierfür existieren stresstheoretische Erklärungsmodelle (Siegrist/Möller-Leimkühler 2003).

Auch für Deutschland ist der Zusammenhang zwischen sozioökonomischem Status und Gesundheitszustand der Menschen empirisch nachgewiesen. Ist dieser soziale Schichtgradient bei Mortalität und Morbidität unvermeidlich? Internationale Vergleiche zeigen, dass es keinen direkten Zusammenhang zwischen dem Wohlstand eines Landes – gemessen am Bruttoinlandsprodukt (BIP) – und den gesundheitlichen Ergebnissen gibt (Daniels et al. 2004). Das pro-Kopf-BIP der USA übertrifft z.B. dasjenige von Costa Rica um ungefähr 21.000 Dollar, während die Lebenserwartung in Costa Rica höher ist als in den USA (76,6 versus 76,4 Jahre). Der soziale Gradient bei Morbidität und Mortalität ist folglich keine notwendige Folge der ökonomischen Entwicklung, sondern Resultat soziokultureller Faktoren und politischer Entscheidungen. Die internationalen Untersuchungen belegen: Je größer die Einkommensunterschiede in der Bevölkerung sind, desto steiler ist der soziale Gradient. Dabei erscheint der *relative* sozioökonomische Status als Gesundheitsdeterminante ebenso wichtig wie das absolute Einkommensniveau.

Wie ist der Zusammenhang zwischen sozialen Ungleichheiten und Krankheit ethisch zu bewerten? Grundsätzlich sind hier zwei Argumentationslinien denkbar. Sofern die sozialen Ungleichheiten selbst eine Ungerechtigkeit darstellen, sind auch die damit verbundenen gesundheitlichen Diskrepanzen ungerecht. Alternativ kann die Argumentation am besonderen Status des Gutes ›Gesundheit‹ ansetzen: Als transzendentes Gut stellt die Gesundheit eine Basisvoraussetzung für die Verwirklichung von Lebenszielen und damit für eine Chancengleichheit in der Gesellschaft dar. Folgt man der oben vorgestellten Argumentation von Norman Daniels, so ist es aus Gerechtigkeitsgründen geboten, die Voraussetzungen für den Erhalt und die Wiederherstellung der Gesundheit zu gewährleisten. Legt man die hier vorgestellten Forschungsergebnisse zu den gesellschaftlichen Determinanten der Gesundheit zugrunde, sprechen überzeugende gerechtigkeitsethische Argumente dafür, nicht nur einen allgemeinen, einkommensunabhängigen Zugang zur medizinischen Versorgung zu gewährleisten, sondern auch

bevölkerungsbezogene Maßnahmen zu ergreifen, um diejenigen sozialen Ungleichheiten und Benachteiligungen zu reduzieren, die nachweislich mit schlechteren Gesundheitschancen verbunden sind.

Globale vs. regionale Gesundheitsgerechtigkeit

Die Gesundheitschancen weisen weltweit erhebliche Unterschiede auf. Während die Menschen in den Industrieländern gesündere Lebensbedingungen und Zugang zu einer hochentwickelten Gesundheitsversorgung haben, sterben in Ländern mit einem niedrigen Volkseinkommen Millionen von Menschen an vermeidbaren oder zumindest behandelbaren Erkrankungen (Marckmann/Synofzik 2007). Eine Theorie der Gesundheitsgerechtigkeit müsste folglich eine globale Gerechtigkeit im Hinblick auf Gesundheit und Krankheit anstreben. Dabei besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass es sich bei den globalen Ungleichheiten der Gesundheitschancen um Ungerechtigkeiten handelt, die eliminiert oder zumindest verringert werden sollten. Uneinigkeit besteht aber im Hinblick auf die Frage, welche Akteure global welche Verantwortung tragen, um die gesundheitliche Situation der Menschen in den Ländern mit niedrigem Volkseinkommen zu verbessern: »Who should do what for whom?« (O'Neill 2002, 42). Aufgrund des globalen Ausmaßes der Verteilungsprobleme und der Vielzahl unterschiedlicher Akteure mit jeweils eigenen Interessen stellt diese »Pflichten-Allokation« eine der zentralen und bislang noch unzureichend gelösten ethischen Herausforderungen bei der Verringerung der gesundheitlichen Ungleichheiten dar (Marckmann/Synofzik 2007).

Gerechtigkeit im Gesundheitswesen

Betrachtet man die in der Regel national organisierte Gesundheitsversorgung im engeren Sinne, so ergeben sich auf zwei Ebenen Probleme der Verteilungsgerechtigkeit (Kersting 2002). Auf der Systemebene stellt sich zunächst die Frage, nach welchen Grundprinzipien eine gerechte Gesundheitsversorgung zu organisieren ist: Sollen die Gesundheitsgüter auf einem freien Markt oder im Rahmen eines zentral organisierten öffentlichen Gesundheitswesens verteilt werden? Sofern man sich für eine – zumindest teilweise – staatlich regulierte Gesundheitsversorgung

entschieden hat, ergibt sich auf einer nachgeordneten Ebene ein zweites Gerechtigkeitsproblem: Nach welchen Verfahren und Kriterien können die begrenzt verfügbaren Mittel innerhalb des Systems gerecht verteilt werden?

Zunächst sei die Frage erörtert, ob und gegebenenfalls inwieweit die Verteilung von Gesundheitsressourcen dem freien Markt überlassen werden sollte. Der Reiz einer marktorientierten Verteilung liegt darin, dass – unter Bedingungen eines vollkommenen Wettbewerbs – die Güter effizient produziert und nach den Präferenzen der Konsumenten, ausgedrückt in ihrer Zahlungsbereitschaft, verteilt werden. Der Markt regelt in vielen anderen Lebensbereichen die Verteilung knapper Güter, ohne dass in einem zentralen Verfahren festgelegt werden muss, wer nach welchen Kriterien welche Güter erhalten soll. Mit einer marktorientierten Verteilung von Gesundheitsleistungen könnten folglich viele schwierige Entscheidungen über Verfahren und Kriterien der Verteilung vermieden werden. Versicherte bzw. Patientinnen und Patienten könnten ihren individuellen gesundheitsbezogenen Präferenzen auf dem freien Markt Ausdruck verleihen.

Ökonomische und gerechtigkeitsethische Argumente sprechen jedoch dagegen, die Verteilung von Gesundheitsgütern allein dem freien Markt zu überlassen. Den ökonomischen Argumenten zufolge weisen die Märkte für Gesundheitsgüter Eigenschaften auf, die zu einem Marktversagen führen. Ein wesentlicher Grund dafür liegt in der eingeschränkten Konsumentensouveränität. Patienten befinden sich häufig in einer existentiellen Notlage, die es ihnen erschwert oder unmöglich macht, verschiedene Angebote zu vergleichen und eine rationale Wahl zu treffen. Informationen über Qualität und Preise medizinischer Leistungen sind überdies nur sehr eingeschränkt verfügbar. Ohne staatliche Regulierung kann deshalb keine optimale Allokation erreicht werden.

Die gerechtigkeitsethischen Argumente setzen an den besonderen Eigenschaften der Gesundheit als transzendentalen Guts an (siehe oben), das alle Menschen benötigen, egal welche Ziele und Pläne sie verwirklichen möchten. Auf einem freien Markt werden Gesundheitsleistungen vor allem nach der individuellen Zahlungsfähigkeit verteilt, was aufgrund der ungleichen Einkommensvoraussetzungen zu einer ungerechten Verteilung von Gesundheitsgütern führen würde. So lässt sich die Gewährleistung einer medizinischen Grundversorgung im Rahmen eines solidarisch finanzierten öffentlichen Gesundheitswesens unabhängig vom Einkommen begründen: Es

ist gerechter, allen Bürgern einen begrenzten Zugang zu wichtigen Gesundheitsleistungen zu ermöglichen als nur einem Teil der Bevölkerung unbegrenzten Zugang zu allen verfügbaren Leistungen. Darüber hinausgehende, individuell unterschiedliche Versorgungspräferenzen können ihren Ausdruck in einem Markt für Zusatzleistungen finden.

Aus ethischer Sicht lässt sich folglich eine Trennung in private und gesetzliche Krankenversicherung, wie sie sich in Deutschland etabliert hat, kaum begründen. Konsequenter wäre es vielmehr, wenn alle Bürger Deutschlands an einer solidarisch finanzierten Grundversicherung teilnehmen würden (im Sinne einer »Bürgerversicherung«) und darüber hinausgehende Leistungswünsche auf einem privaten Versicherungsmarkt erfüllt werden können. Die ethische Bewertung eines zweigliedrigen Systems hängt aber wesentlich davon ab, wie sehr sich die beiden Versorgungsniveaus unterscheiden: Wenn die private (Zusatz-)Versicherung lediglich Komfortleistungen wie z. B. Einbett-Zimmer und sehr

teure Leistungen mit einem geringem Nutzengewinn umfasst, ist dies ethisch weniger problematisch, als wenn sich das Angebot in einem solchen Ausmaß unterscheidet, dass relevante Ungleichheiten der Gesundheitschancen resultieren.

Strategien zum Umgang mit der Mittelknappheit

Sofern aus ethischen und ökonomischen Gründen die Entscheidung für ein staatlich reguliertes Gesundheitssystem gefallen ist, bieten sich grundsätzlich drei verschiedene Strategien an, um der zunehmenden Diskrepanz zwischen der durch medizinische Innovationen und den demographischen Wandel steigenden Ausgaben und begrenzten Einnahmen zu begegnen (s. Abb. 1): (1) Effizienzsteigerungen (Rationalisierungen), (2) eine weitere Erhöhung der Finanzmittel und (3) Leistungsbegrenzungen (Rationierungen).

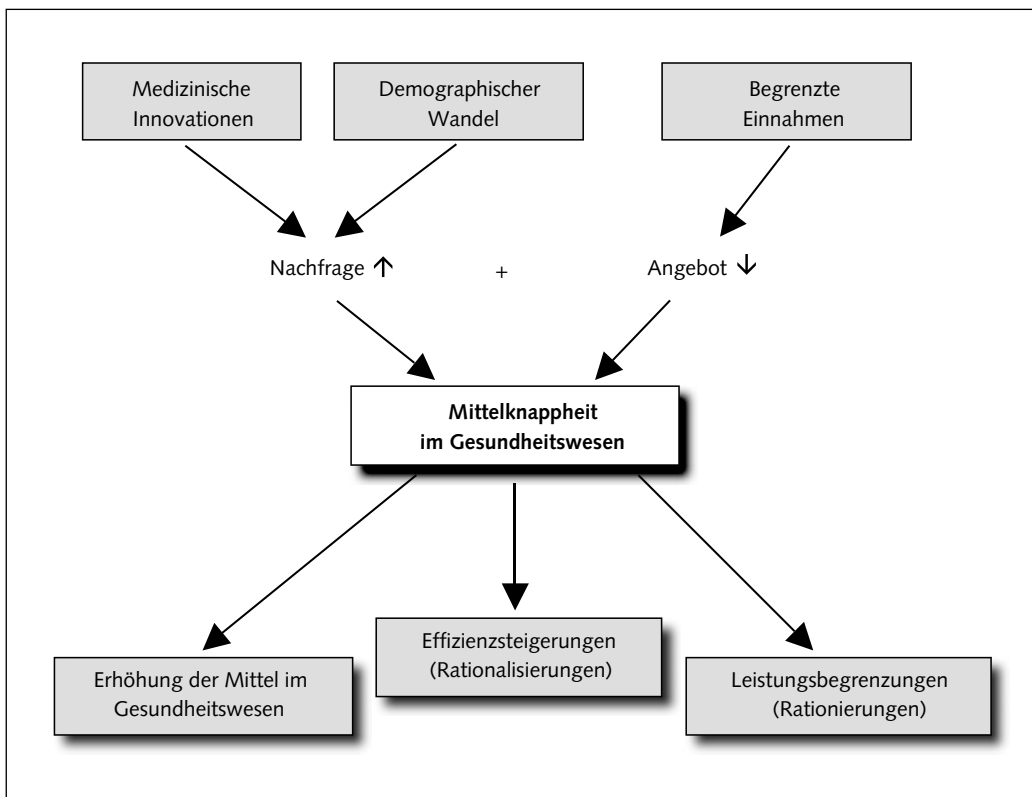


Abb. 1: Bedingungen der Mittelknappheit im Gesundheitswesen und Strategien zum Umgang mit der Mittelknappheit (nach Marckmann 2007)

1. *Effizienzsteigerungen (Rationalisierungen)* erhöhen die Effizienz der medizinischen Versorgung: Der gleiche medizinische Effekt wird mit weniger Mitteln oder ein größerer medizinischer Effekt mit den gleichen Mitteln erzielt. Da bei Effizienzsteigerungen die ökonomische und medizinisch-ethische Rationalität konvergieren, handelt es sich um die primär gebotene Strategie im Umgang mit Mittelknappheit. So wie es ökonomisch rational ist, einen gegebenen Effekt mit einem möglichst geringen Aufwand zu erzielen, so ist es auch durch das Prinzip des Nichtschadens ethisch geboten, mit möglichst wenig diagnostischen und therapeutischen Maßnahmen einen bestimmten Gesundheitszustand zu erzielen.

Es ist allgemein anerkannt und mit vielen Beispielen belegt, dass im deutschen Gesundheitswesen noch erhebliche Wirtschaftlichkeitsreserven vorhanden sind. Welche Größenordnung sie haben und wie hoch dementsprechend die vorhandenen Einsparpotentiale sind, lässt sich aber nur schwer abschätzen. Wirtschaftlichkeitsreserven lassen sich nicht allesamt und schon gar nicht sofort ausschöpfen, da Rationalisierungen methodisch aufwändig sind (vgl. die evidenzbasierte Leitlinienentwicklung) und häufig strukturelle Veränderungen im Versorgungssystem erfordern, wie etwa eine bessere Verzahnung von ambulanter und stationärer Versorgung oder die Stärkung von Prävention und Gesundheitsförderung. Rationalisierungen reduzieren deshalb nur mit zeitlicher Latenz und ohne Erfolgsgarantie den Mittelverbrauch. Zudem erlauben sie in der Regel nur einmalige, im Ausmaß begrenzte Einsparungen, während medizinischer Fortschritt und demographischer Wandel die Kosten anhaltend in die Höhe treiben. Trotz aller Bemühungen werden Rationalisierungen deshalb ein weiteres Auseinanderklaffen von Machbarem und Finanzierbarem nicht verhindern können.

2. *Eine Erhöhung der Mittel im Gesundheitswesen* ist als nächste Option zu diskutieren, wenn nicht ausreichend Wirtschaftlichkeitsreserven mobilisiert werden können, um den absehbaren Mehrbedarf bereitzustellen (Marckmann 2007; s. Abb. 1). Mehrere Argumente sprechen aber dafür, die Gesundheitsausgaben nicht immer weiter zu erhöhen: Der Gesundheitssektor konkurriert mit anderen Bereichen wie z.B. Bildung, Umweltschutz, Bekämpfung von Armut, Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot oder der inneren Sicherheit um prinzipiell begrenzte öffentliche Finanzmittel. Eine weitere Erhöhung der Gesundheitsausgaben kann deshalb nur mit Einschränkungen in anderen sozialstaatlichen Berei-

chen erkaufte werden. Dies wäre nicht nur ethisch problematisch, sondern hätte auch negative Auswirkungen auf die Gesundheit der Bevölkerung. Zudem weisen viele medizinische Verfahren einen abnehmenden Grenznutzen auf: Der (oft geringe) Nutzen Gewinn durch neue Behandlungsverfahren erfordert überproportional hohe Ausgaben. Ein ›Versorgungsmaximalismus‹, der alle verfügbaren Gesundheitsleistungen umfasst, ist weder ökonomisch sinnvoll noch ethisch vertretbar. Eine Obergrenze der Gesundheitsausgaben lässt sich aus diesen Argumenten jedoch nicht ableiten, sondern muss vielmehr *normativ* festgelegt werden. Die Mittelknappheit im Gesundheitswesen beruht folglich auf Wertsetzungen, die zum einen vom medizinischen Entwicklungsstand und der ökonomischen Leistungsfähigkeit der Gesellschaft abhängen, zum anderen aber auf die grundlegende Frage verweisen, wie viel wir bereit sind, für die medizinische Versorgung im Vergleich zu anderen Gütern auszugeben.

3. *Leistungsbegrenzungen (Rationierungen)* verbleiben als letzte Alternative, wenn Effizienzsteigerungen den Kostenanstieg nicht ausreichend kompensieren können und eine weitere Erhöhung der Gesundheitsausgaben ethisch und ökonomisch nicht vertretbar ist. Nicht mehr alle medizinisch nützlichen Leistungen werden solidarisch finanziert. Leistungsbegrenzungen werfen die zweite Gerechtigkeitsfrage auf: Wer soll nach welchen Kriterien über die Einschränkungen entscheiden?

In Abhängigkeit von der Verteilungsebene kann man zwei Formen der Leistungsbegrenzung unterscheiden: explizite und implizite Leistungsbegrenzungen (s. Abb. 2). *Explizite* Leistungsbegrenzungen erfolgen ›oberhalb‹ der individuellen Arzt-Patient-Interaktion nach ausdrücklich festgelegten, allgemein verbindlichen Kriterien und können entweder zum generellen Ausschluss von Leistungen (Begrenzung des Leistungskatalogs) oder zur Einschränkung von Indikationen (Versorgungsstandards) führen. Dieser Form der Leistungsbegrenzung sollte eine Bestimmung von Versorgungsprioritäten, d.h. der relativen Wichtigkeit unterschiedlicher medizinischer Maßnahmen bzw. Indikationen, vorausgehen (Zentrale Kommission zur Wahrung ethischer Grundsätze in der Medizin (Zentrale Ethikkommission) 2007).

Bei *impliziten* Leistungsbegrenzungen erfolgt die Zuteilung hingegen nicht nach allgemein verbindlichen Regeln, sondern jeweils im Einzelfall durch die Leistungserbringer – gegebenenfalls unter Beteiligung der Patienten. Implizite Leistungsbegrenzungen

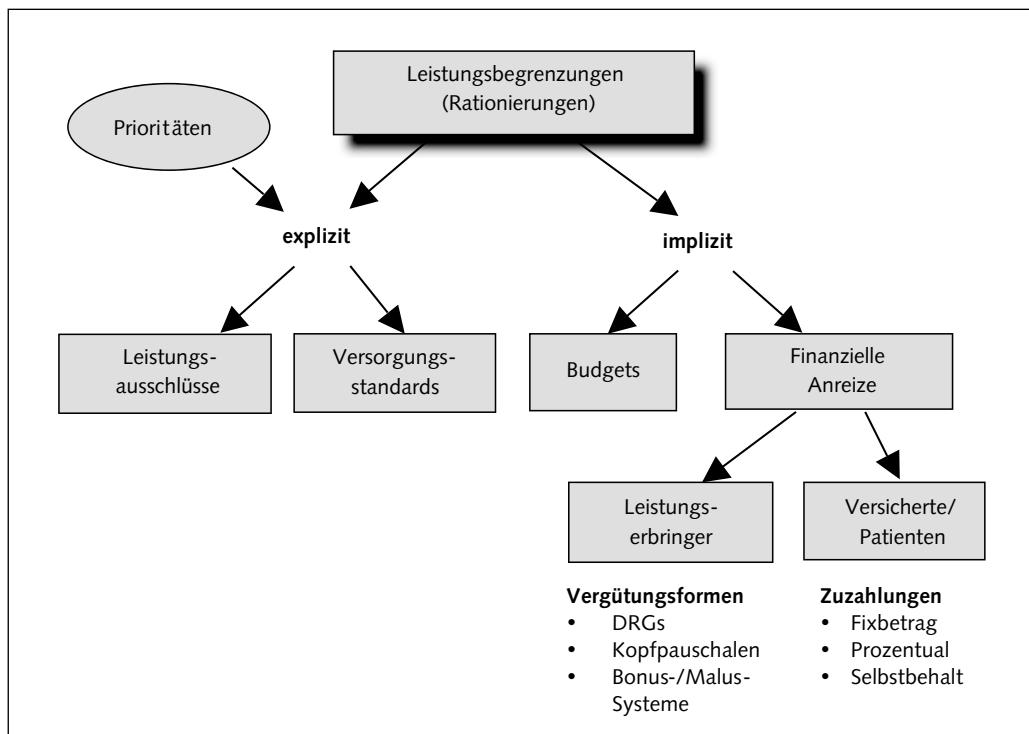


Abb. 2: Formen und Instrumente der Leistungsbegrenzung (Rationierungen) (nach Marckmann 2007)

gen resultieren aus Budgetierungen und finanziellen Anreizen für die Leistungserbringer oder Patienten. Hierbei tragen die Ärzte die Verantwortung für die Einschränkung medizinischer Maßnahmen, während bei der expliziten Form die Entscheidungen auf der Planungsebene des Gesundheitswesens gefällt werden. In der gesetzlichen Krankenversicherung ist hierfür der gemeinsame Bundesausschuss (G-BA), ein Gremium der gemeinsamen Selbstverwaltung von Ärzten, Krankenkassen und Krankenhäusern, zuständig, der über die Zusammensetzung des GKV-Leistungskatalogs entscheidet.

Explizite Leistungsbegrenzungen weisen aus ethischer Sicht mehrere Vorteile auf: Sie sichern nicht nur die *Transparenz*, sondern auch die *Konsistenz* von Verteilungsentscheidungen. Wenn in Regeln ausdrücklich festgelegt ist, welcher Patient bei welcher Gesundheitsstörung welche Gesundheitsleistungen erhält, werden die Patienten in vergleichbaren Situationen gleich behandelt, womit eine wichtige Gerechtigkeitsforderung erfüllt wäre. Dies wird auch die *Akzeptanz* von Leistungsbegrenzungen bei Versicherten und Patienten erhöhen. Zudem entlasten explizite Leistungsbegrenzungen das Arzt-Pati-

ent-Verhältnis, da die Zuteilungsentscheidungen nicht im Einzelfall getroffen werden müssen, sondern allgemein verbindlichen Vorgaben folgen. Entscheidungs- und Interessenskonflikte auf ärztlicher Seite lassen sich auf diese Weise reduzieren. Explizite Einschränkungen in Form von Versorgungsstandards oder kostensensiblen Leitlinien bieten überdies den großen Vorteil, dass Kosten und Qualität der Versorgung gezielt gegeneinander abgewogen werden können. Bei der Erstellung von Versorgungsstandards auf der Grundlage der verfügbaren wissenschaftlichen Evidenz kann man überdies auch kosteneinsparende Qualitätsverbesserungen (d.h. Rationalisierungspotentiale) identifizieren.

Implizite Leistungsbegrenzungen bieten demgegenüber eine größere Flexibilität, um auf die Besonderheiten des Einzelfalles eingehen zu können. Darüber hinaus sind Budgetierungen oder finanzielle Anreizsysteme, die implizite Rationierungen nach sich ziehen, politisch leichter umzusetzen; sie erfordern weder eine Einigung auf verbindliche Allokationskriterien noch die methodisch aufwändige Erarbeitung von Versorgungsstandards. Budgetierungen stellen das wohl effektivste und für die Politik am

einfachsten zu implementierende Mittel zur kurzfristigen Ausgabenbegrenzung dar. Diesen vor allem pragmatischen Vorteilen stehen jedoch erhebliche medizinische und ethische Bedenken gegenüber. Da für die Zuteilungsentscheidungen im Einzelfall keine allgemein verbindlichen Kriterien vorgegeben sind, besteht die Gefahr, dass medizinische Leistungen nach intransparenten, von Patient zu Patient und Arzt zu Arzt wechselnden Kriterien verteilt werden. Der Arzt befindet sich bei impliziten Rationierungen in einem ethischen Konflikt zwischen den Verpflichtungen gegenüber seinem individuellen Patienten und den Verpflichtungen gegenüber anderen (aktuellen oder zukünftigen) Patienten. Für die Abwägung dieser konfligierenden Verpflichtungen besitzen Ärzte weder eine Ausbildung noch verbindliche inhaltliche Vorgaben. Nicht zuletzt erlauben implizite Leistungsbegrenzungen nur eine einseitige Kontrolle der Kosten, die Auswirkungen auf die Versorgungsqualität entziehen sich weitgehend der Einflussnahme.

Wägt man Vor- und Nachteile gegeneinander ab, so erweisen sich explizite Leistungsbegrenzungen aus ethischer Sicht als vorzugswürdig: Sie sind transparent, konsistent, medizinisch rationaler und durch die Gleichbehandlung der Patienten gerechter, sie entlasten die Arzt-Patient-Beziehung und erlauben eine simultane Steuerung von Kosten und Qualität der medizinischen Versorgung. Diese ethisch vorzugswürdige Form der Rationierung ist aber – und hierin besteht das Dilemma – in der Praxis schwer umzusetzen. Hier sind implizite Leistungsbegrenzungen durch Budgetierungen oder finanzielle Anreizsysteme klar überlegen. In ethischer Hinsicht sind sie aber eher bedenklich, da die Leistungen nach intransparenten und häufig inkonsistenten Kriterien verteilt werden. Man sollte deshalb so viel wie möglich explizit auf der Grundlage klar definierter Prioritäten regeln, implizite Leistungsbegrenzungen werden sich aber aus pragmatischen Gründen nicht vermeiden lassen.

Gerechte Grenzen der Gesundheitsversorgung

Sowohl bei expliziten als auch impliziten Leistungsbegrenzungen stellt sich die Frage, wie die Grenzen der Gesundheitsversorgung auf eine gerechte Art und Weise gezogen werden können. Dabei ist zwischen formalen und materialen Verteilungskriterien

zu unterscheiden. Während die formalen Kriterien die Bedingungen eines fairen Verfahrens zur Leistungsbegrenzung definieren, markieren die materialen Kriterien die ethischen Maßstäbe, an denen sich die Verteilung inhaltlich orientieren sollte. Zu den *formalen* Kriterien einer gerechten Verteilung gehören (vgl. Daniels/Sabin 2002; Emanuel 2000):

- *Transparenz:* Patienten und Versicherte sollten über Leistungsbegrenzungen und die zugrundeliegenden Kriterien informiert sein.
- *Konsistenz:* Grundsätzlich sollten bei allen Patienten die gleichen Zuteilungsregeln und -kriterien angewendet werden, so dass Patienten in vergleichbaren medizinischen Situationen auch gleich behandelt werden, sofern dem nicht individuelle Patientenpräferenzen entgegenstehen.
- *Legitimität:* Verteilungsentscheidungen sollten durch demokratisch legitimierte Institutionen erfolgen.
- *Begründung:* Jede Leistungsbegrenzung sollte auf einer nachvollziehbaren, relevanten Begründung beruhen, die den betroffenen Patienten und Versicherten zugänglich ist.
- *Evidenzbasierung:* Jedes Allokationsschema sollte die verfügbare wissenschaftliche Evidenz hinsichtlich des gesundheitlichen Nutzens und der zu erwartenden Kosten berücksichtigen.
- *Partizipationsmöglichkeiten:* Da sich Leistungsbegrenzungen nicht direkt aus einer ethischen Theorie ableiten lassen, sollten für Bürger und Patienten Möglichkeiten zur Partizipation am Entscheidungsprozess zur Verfügung stehen.
- *Minimierung von Interessenkonflikten:* Allokationsentscheidungen unter Knappheitsbedingungen sollten so geregelt sein, dass sie Interessenkonflikte möglichst vermeiden.
- *Widerspruchsmöglichkeiten:* Im Einzelfall sollten Patienten, denen der Zugang zu einer von ihnen gewünschten Leistung verwehrt wird, Widerspruchsmöglichkeiten offenstehen.
- *Regulierung:* Durch eine freiwillige oder staatliche Regulierung sollte sichergestellt sein, dass diese Kriterien eines fairen Entscheidungsprozesses auch tatsächlich eingehalten werden.

Folgende *materiale* Verteilungskriterien, die sich auch im politischen Prozess der Prioritätensetzung in verschiedenen Ländern durchsetzen konnten, scheinen ethisch am besten begründbar (Zentrale Kommission zur Wahrung ethischer Grundsätze in der Medizin (Zentrale Ethikkommission) 2007):

- *Medizinische Bedürftigkeit*: Vorrang sollten diejenigen Patienten genießen, die am meisten der medizinischen Hilfe bedürfen, gemessen am Schweregrad ihrer Erkrankung und der Dringlichkeit der Behandlung.
- *Erwarteter medizinischer Nutzen*: Darüber hinaus ist aber auch der zu erwartende individuelle medizinische Nutzen zu berücksichtigen. Leistungsbegrenzungen sollten zunächst bei denjenigen Maßnahmen und Indikationen ansetzen, die für den Patienten nur einen geringen Nutzengewinn bieten.
- *Kosten-Nutzen-Verhältnis*: Bei Zuteilungsentscheidungen unter Knappheitsbedingungen ist auch das Verhältnis von Ressourcenaufwand zum erwarteten medizinischen Nutzen hinzuzuziehen.

Als Metakriterium ist überdies der *Evidenzgrad* des erwarteten Nutzens und der entstehenden Kosten zu berücksichtigen: Maßnahmen, deren Nutzen durch Studien nur schlecht belegt ist, sollten eine geringere Priorität haben. Ethisch am ehesten vertretbar erscheint eine Kombination der drei Verteilungskriterien, die neben dem Schweregrad der Erkrankung und der Dringlichkeit der Behandlung den erwarteten medizinischen Nutzen und das Kosten-Nutzen-Verhältnis der Maßnahmen berücksichtigt. Die große ethische Herausforderung besteht dabei darin, das relative Gewicht der drei Kriterien bei der Mittelverteilung zu bestimmen, da sich dieses nicht aus einer übergeordneten ethischen Theorie ableiten lässt. Vergleichsweise unkontrovers dürfte die Maxime sein, zunächst auf solche Leistungen zu verzichten, die – im Vergleich zur kostengünstigeren Alternative – dem Patienten nur einen geringen Nutzengewinn bei erheblichen Zusatzkosten bieten (Marckmann 2009).

Literatur

- Daniels, Norman: *Just Health Care*. Cambridge 1985.
- : *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge 2008.
- /Kennedy, Bruce/Kawachi, Ichiro: »Health and Inequality, or, Why Justice is Good for Our Health«. In: Sudhir Anand/Fabienne Peter/Amartya Sen (Hg.): *Public Health, Ethics, and Equity*. Oxford 2004, 63–91.
- /Sabin, James E.: *Setting Limits Fairly*. Oxford 2002.
- Emanuel, Ezekiel J.: »Justice and Managed Care. Four Principles for the Just Allocation of Health Care Resources«. In: *Hastings Center Report* 30/3 (2000), 8–16.
- Kersting, Wolfgang: »Gerechtigkeitsethische Überlegungen zur Gesundheitsversorgung«. In: Oliver Schöffski/J.-Matthias von der Schulenburg (Hg.): *Gesundheitsökonomische Evaluationen*. Berlin 2002, 25–49.
- Marckmann, Georg: »Zwischen Skylla und Charybdis: Reformoptionen im Gesundheitswesen aus ethischer Perspektive«. In: *Gesundheitsökonomie & Qualitätsmanagement* 12/1 (2007), 96–100.
- : »Nutzenmaximierung mit gerechtigkeitsethischen Einschränkungen: Perspektiven einer ethisch vertretbaren Kosten-Nutzen-Bewertung«. In: *Das Gesundheitswesen* 71/Suppl. 1 (2009), 2–8.
- /Synofzik, Matthias: »Access to Essential Medicines: Global Justice beyond Equality«. In: Karl Homann/Peter Koslowski/Christoph Lütge (Hg.): *Globalisation and Business Ethics*. Aldershot 2007, 173–187.
- Marmot, Michael: »Social Causes of Social Inequalities of Health«. In: Sudhir Anand/Fabienne Peter/Amartya Sen (Hg.): *Public Health, Ethics, and Equity*. Oxford 2004, 37–61.
- O'Neill, Onora: »Public Health or Clinical Ethics: Thinking beyond Borders«. In: *Ethics & International Affairs* 16/2 (2002), 35–45.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975.
- Siegrist, Johannes/Möller-Leimkühler, Anne Maria: »Gesellschaftliche Einflüsse auf Gesundheit und Krankheit«. In: Friedrich Wilhelm Schwartz et al. (Hg.): *Das Public Health Buch. Gesundheit und Gesundheitswesen*. München/Jena 2003, 125–138.
- Zentrale Kommission zur Wahrung ethischer Grundsätze in der Medizin (Zentrale Ethikkommission): »Empfehlungen der Bundesärztekammer und der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer zum Umgang mit Vorsorgevollmacht und Patientenverfügung in der ärztlichen Praxis«. In: *Deutsches Ärzteblatt* 104/13 (2007), A-891–896.

Georg Marckmann

6. Forschung am Menschen

Der Begriff ›Forschung am Menschen‹ bezeichnet die Forschung (1) an lebenden Personen, (2) an Embryonen bzw. Föten, (3) an verstorbenen Personen sowie (4) an biologischem Material menschlichen Ursprungs. Die Forschungsethik beschäftigt sich ihrerseits mit den ethischen Grundprinzipien der Forschung und dem Spannungsfeld zwischen Forschungsinteressen und der Einhaltung allgemein anerkannter Normen und Werte. Im Zentrum des Interesses stehen die Fragen nach der Verantwortung und Verantwortbarkeit von Forschung und ihren individuellen und sozialen Implikationen, insbesondere im Hinblick auf den konkreten Schutz der Studienteilnehmer/innen (Höffe 1998, 765–769). Die *klinische* Forschungsethik befasst sich hierbei spezifisch mit der Forschung am Menschen.

Grundsätzliche Besonderheiten der Forschung am Menschen

Der Forschung am Menschen haften einige Besonderheiten an, die für den ethischen Diskurs und die ethische Bewertung von besonderer Bedeutung sind (Groß 2010):

(1) Jede Entscheidung für oder gegen Forschung am Menschen offenbart einen unauflösbaren Zielkonflikt, eine ethische Aporie: So kann es einerseits als unethisch bewertet werden, am Patienten eine Therapie anzuwenden, deren Sicherheit und Wirksamkeit am Menschen nicht wissenschaftlich geprüft ist; andererseits ist es ebenso unethisch, diese Sicherheit und Wirksamkeit am Menschen zu erproben (Toellner 1981, 155 f.).

(2) Prinzipiell ist die Freiheit der Forschung in der Bundesrepublik als Grundrecht ohne Gesetzesvorbehalt normiert (Art. 5 Abs. 3 GG). Humanmedizinische Forschung stellt jedoch insofern einen Sonderfall dar, als das beforschte ›Objekt‹ u. U. zugleich Subjekt, nämlich ein Mensch, ist. Das Wohlergehen der Patienten bzw. Probanden, das Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 GG) und namentlich die Würde des Menschen (Art. 1 Abs. 1 GG) setzen der Forschungsfreiheit wesentliche Grenzen, die im konkreten Einzelfall zu definieren sind.

(3) Formal zu unterscheiden sind (a) eine Forschung, die mit einer Versorgung des Patienten einhergeht und bei welcher der Patient profitieren könnte (›therapeutischer Versuch‹), (b) eine For-

schung mit mittelbarem Nutzen für den Patienten (z. B. ein Nutzen im weiteren Krankheitsverlauf oder beim Wiederauftreten der Erkrankung), (c) eine Forschung, von welcher der Patient selbst nicht profitieren wird, ggf. aber seine Altersgruppe oder Patienten mit der gleichen Erkrankung und (d) eine ausschließlich fremdnützige Forschung (Fangerau 2006, 287). Allerdings schafft diese Unterteilung nur *scheinbar* disjunkte Kategorien. Beispiele für Grauzonenbereiche sind Fälle, in denen sich ein *unerwarteter* medizinischer Eigennutzen für den Studienteilnehmer ergibt, oder Fälle, in denen Studienteilnehmer zwar keinen *medizinischen* Eigennutzen davon tragen, aber einen anders gearteten Vorteil erzielen, z. B. eine soziale Integration oder ein erleichterter Zugang zu künftiger medizinischer Versorgung. Andererseits ist die Abgrenzung von Fremd- und Eigennutzen insofern von erheblicher Bedeutung, als fremdnützige Forschung einer stärkeren ethischen Legitimierung bedarf als eigennützige Forschung.

(4) Insbesondere in Deutschland ist die Forschung am Menschen mit einer erheblichen historischen ›Hypothek‹ belegt, namentlich mit der inhumanen und ethisch verwerflichen Praxis der Menschenversuche im sogenannten ›Dritten Reich‹ (Petthes et al. 2008; Baader 1998; Roelcke 2004, 11–18; Weindling 2004, 167–180; Baumann 2009, 49–55). Markante Beispiele sind Fleckfieber-Impfstoffversuche, Unterdruck-, Unterkühlungs- und Meerwasserversuche an Menschen in verschiedenen nationalsozialistischen Konzentrationslagern (Roelcke 2004, 11–18; Böhme/LaFleur/Shimazono 2008; Baumann 2009, 49–55).

(5) Eine weitere Besonderheit ist in den steten Fortschritten der modernen Medizin zu sehen, die immer neue Behandlungsmöglichkeiten in Aussicht stellen und damit in letzter Konsequenz einen ständig wachsenden Forschungsbedarf am Menschen begründen (Schöne-Seifert 2007, 102 f.).

Historische Marksteine

Einige der an den Menschenversuchen im Nationalsozialismus beteiligten Ärzte wurden im Rahmen des Nürnberger Ärzteprozesses (1946/47) verurteilt. Den damaligen Urteilen wurde der sogenannte Nürnberger Kodex (1947) vorangestellt. Dieser band – auch im Rückgriff auf erste Reglementierungsversuche vor 1933 (vgl. Elkeles 1996) – die Forschung am Menschen an explizite ethisch relevante Voraus-

setzungen und leitete damit ein neues Kapitel im Umgang mit Humanexperimenten ein. Der Nürnberger Kodex ist zwar kein juristisch bindendes Dokument, gilt aber bis heute als moderne Fortschreibung des »Eid des Hippokrates« und als zentrale Referenz für forschungs- und bioethische Diskussionen (Pethes et al. 2008, 524). Im Kodex selbst sind zehn Bedingungen für die Durchführung von Versuchen am Menschen aufgeführt. Zu den zentralen Grundsätzen gehören die freiwillige Teilnahme der Versuchspersonen und die vollständige Aufklärung über den Versuchsablauf sowie die Verpflichtung, unnötige und willkürliche Versuche zu unterlassen (Mitscherlich/Mielke 1960, 272 f.). Desungeachtet offenbart der Nürnberger Kodex aus heutiger Sicht erhebliche »Lücken«: so erfolgt keine Unterscheidung in therapeutische und nichttherapeutische Versuche; auch auf die besondere Problematik der Forschung an nichteinwilligungsfähigen Personengruppen wurde seinerzeit nicht eingegangen (Baumann 2009, 49–55).

Trotz des Nürnberger Kodex ereigneten sich weiterhin größere Forschungsskandale, so die von 1932 bis 1972 (sic!) laufende Tuskegee-Syphilis-Studie an ca. 400 Afro-Amerikanern. Ziel der Studie war es, den natürlichen Verlauf der Syphilis-Erkrankung zu beobachten (Washington 2006, 157–185; Groß 2010). Die Versuchsteilnehmer erhielten auch dann keine Therapie, als wirksame Syphilis-Medikamente verfügbar wurden.

Auf geteiltes Echo stieß die von der World Medical Association 1964 veröffentlichte »Deklaration von Helsinki«, die deutlich paternalistische Züge trug (Lederer 2007, 93–114; Riha 2004, 147; Neitzke 2007, 229–243). Zwar erfolgte eine Abgrenzung des Heilversuchs von klinischer Forschung, doch gleichzeitig wurde das Recht auf ärztliche Therapiefreiheit bekräftigt: Die informierte Zustimmung des Patienten sei nur dann einzuholen, wenn es möglich und aus ärztlicher Sicht »sinnvoll« sei.

In den vergangenen fünf Jahrzehnten wurde die Helsinki-Deklaration wiederholt revidiert und den Standards moderner Forschungsethik angepasst. Die aktuelle Revision datiert vom Oktober 2008 (WMA Declaration of Helsinki 2010). Wegweisend waren bzw. sind die in der Deklaration vorgenommene Unterscheidung zwischen »klinischer Forschung in Verbindung mit einer Heilbehandlung« und einem »Humanexperiment«, die Explikation von methodischen Mindeststandards, die Benennung der Patientenrechte sowie die Festschreibung der Pflichten der Forschenden. Hinzu kommen be-

sondere Festlegungen: z. B. wird Forschung an Kindern nur dann als zulässig angesehen, wenn ein direkter Nutzen für die Versuchsperson zu erwarten ist. Die Deklaration gilt heutzutage als Standard ärztlicher Ethik und wird in vielen Ländern angewendet, allerdings in unterschiedlichen Fassungen. Kritiker verweisen darauf, dass die Deklaration keine hinreichend klare Aussage zur Begrenzung der Höhe des möglichen Forschungsrisikos macht. Auch die Notwendigkeit einer besonderen Nutzen-Risiko-Abwägung bei nicht einwilligungsfähigen Studienteilnehmern wird nach Ansicht von Experten nicht ausreichend deutlich (Gommel/Hick 2007, 216).

Starke Beachtung fand schließlich die Biomedizin- oder Oviedo-Konvention des Europarates, die am 1. Dezember 1999 in Kraft trat. Die Biomedizinkonvention ist – im Hinblick auf den Schutz der Menschenwürde und Menschenrechte in Europa – als Mindeststandard zu verstehen. Ihr Geltungsbereich erstreckt sich auf die gesamte Humanmedizin und umfasst insofern auch die biomedizinische Forschung (Artikel 15 bis 18). Besagte Konvention wurde und wird von einer nicht immer sachlich geführten Diskussion begleitet. Bis zum Frühjahr 2010 hatten u. a. Deutschland und Österreich diese weder unterzeichnet noch ratifiziert. Ein wesentlicher Gegenstand der Auseinandersetzung ist in Artikel 17 (»Schutz einwilligungsunfähiger Personen bei Forschungsvorhaben«) zu sehen: Jener Artikel eröffnet grundsätzlich die Möglichkeit der Forschung mit nicht einwilligungsfähigen Personen – ein besonders umstrittener Aspekt biomedizinischer Forschung (Klünner 2009; Doppelfeld 2007).

So anfechtbar die beschriebenen Regelungsversuche auch sein mögen, so unverzichtbar sind sie angesichts des immanenten Konflikts zwischen dem an Erkenntnisgewinn orientierten Forschungsanliegen und dem möglichst umfassenden Schutz der Studienteilnehmer.

Ethische Normen im Kontext biomedizinischer Forschung

Die medizinische Forschung am Menschen ist an eine Reihe grundlegender Normen gebunden, die – unabhängig von weltanschaulichen und religiösen Basisüberzeugungen – Gültigkeit beanspruchen (Knoepffler 2008, 880–888; Groß 2010):

1. *Wahrung eines »minimalen« bzw. eines »vertretbaren« Risikos (Risiko-Nutzen-Analyse)*: Risikominimierung ist im Kontext der Forschung am Menschen

ein ethisches Gebot. So wenig Diskussionsbedarf diese allgemeine Feststellung birgt, so schwer fällt jedoch die Operationalisierung dieser Prämisse: Die häufig zitierten Begriffe ›minimales Risiko‹ und ›vertretbares Risiko‹ sind definitorisch unbestimmt und unterliegen insofern einem Interpretationsspielraum. Standpunkte, die ausschließlich das Risiko ins Kalkül ziehen, erscheinen zu eng gefasst, da sie die ebenso wichtige zweite Variable – den möglichen Nutzen – nicht berücksichtigen. Standpunkte, die ausschließlich vom Nutzen eines Versuchs ausgehen (z. B. fremdnütziger wissenschaftlicher Versuch vs. eigennütziger therapeutischer Versuch) ohne zusätzliche Risikokalkulation sind ebenso problematisch. Vielmehr bedarf es einer Nutzen-Risiko-Abschätzung, d. h. das Risiko muss *im Verhältnis zum möglichen Nutzen* als vertretbar erscheinen (Risiko-Nutzen-Analyse). Dies bedeutet aber auch, dass unter Umständen ein *höheres* Risiko *eher* als ethisch vertretbar eingestuft werden kann als ein – absolut gesehen – *geringeres* Risiko. Beispiele hierfür bietet die eigennützige Forschung – z. B. die Testung eines neuen Medikaments an einem HIV-infizierten Patienten, bei dem die bisherige Medikation nicht die erhoffte Besserung zeigte. Hier rechtfertigt der potentielle Nutzen des Studienteilnehmers bei einem vital bedrohlichen Krankheitsverlauf ein vergleichsweise hohes Risiko. Im Vergleich dazu birgt beispielsweise eine Eizellenspende zum Zweck einer fremdnützigen (Grundlagen-)Forschung zwar ein geringeres Risiko, durch den fehlenden persönlichen Nutzen scheint dieses Risiko aber weniger vertretbar als im vorgenannten Fall.

2. *Achtung der Selbstbestimmung der Studienteilnehmer/Umfassende Forschungsaufklärung:* Auch das Recht auf Selbstbestimmung ist im Kontext von Forschung am Menschen als zentrale ethische Norm anzusehen (Heinrichs 2006, 187–222). Voraussetzung für die Wahrnehmung dieses Rechts ist eine umfassende Aufklärung des Probanden (*informed consent*), welche die Freiwilligkeit der Teilnahme ebenso beinhaltet wie die Beschreibung des Studiendesigns, und der Risiken des Versuchs sowie das explizite Angebot, den Versuch jederzeit ohne Angabe von Gründen und ohne (un)mittelbare Nachteile beenden zu können. Auch die therapeutischen Alternativen, datenschutzrechtliche Aspekte, Interessenkonflikte des Forschers und die Finanzierung der Studie (etwaige Sponsoren) müssen offengelegt werden. Klinische Studien, bei denen die Teilnehmer nicht eingewilligt haben oder im Vorfeld einer Einwilligung unzureichend aufgeklärt wurden, sind aus

ethischer Sicht unzulässig. Allerdings kann es u. U. möglich sein, dass bei komplexen Versuchen keine vollständige Aufklärung erfolgte, weil Einzelaspekte, die sich ex post als wesentlich erweisen, ex ante nicht absehbar waren. Auch um das Risiko unzureichender Aufklärung möglichst gering zu halten, unterliegt jedwede Forschung am Menschen der Kontrolle durch unabhängige Ethik-Kommissionen. Sie prüfen insbesondere die Freiwilligkeit der Teilnahme, die vollständige Offenlegung des Forschungsvorhabens und die Verständlichkeit der Aufklärung.

3. *Besonderer Schutz »vulnerabler« Probandengruppen:* Zu den vulnerablen, d. h. besonders verletzlichen oder gefährdeten Probandengruppen zählen Minderjährige, Menschen mit geistiger Behinderung, Demenzzranke, psychisch Kranke, Notfallpatienten, bewusstlose bzw. schwerstkranke Patienten, Gefängnisinsassen und in Bezug auf die Forschung beruflich Abhängige (Gommel/Hick 2007, 217). Unstrittig ist, dass diese Personengruppen angesichts des besonderen Risikos einer Instrumentalisierung besonders schutzbedürftig sind. Kontrovers diskutiert wird dagegen gerade auch in der Bioethik die Frage, ob einzelne Personengruppen grundsätzlich von medizinischer Forschung ausgeschlossen werden sollten. Während Kritiker auf dem Standpunkt stehen, dass fremdnützige Forschung an vulnerablen Probanden selbst bei minimalem Risiko eine unzulässige Instrumentalisierung darstelle, argumentieren Befürworter, dass Probanden mutmaßlich in derartige Versuche einwilligen würden, weil man ihnen Moralität (im Sinne einer solidarischen Grundeinstellung) unterstellen könne (Maio 2002, 162–170).

In jedem Fall scheint es notwendig, insbesondere bei Forschung an Kindern und Jugendlichen strengste – und zudem eigenständige – Kriterien anzustellen (Maio 2002, 160–180; Heinrichs 2006, 259–287), da kindliche Probanden mehrere Besonderheiten aufweisen: So können sich Forschungsrisiken bei Kindern, die sich in der Wachstumsphase befinden, schwerer und langfristiger auswirken als bei Erwachsenen. Auch haben Kinder in der Regel *zwei* Eltern als gesetzliche Stellvertreter (doppelte Stellvertreterschaft), was die formale Feststellung der Einwilligung erschwert. Zudem sind insbesondere ältere Minderjährige im Unterschied zu anderen vulnerablen Gruppen zumindest bedingt einwilligungsfähig und insofern in die Aufklärungsgespräche einzubeziehen. Zu berücksichtigen ist allerdings auch ein anderer Aspekt: Kinder sind ›therapeutische Waisen‹, d. h. nur ein kleiner Teil der auf dem deutschen

Markt zugelassenen Arzneimittel ist derzeit für Kinder und die spezifische Pharmakokinetik und Pharmakodynamik des kindlichen Organismus geprüft und zugelassen. Dieser höchst unbefriedigende Umstand spricht nach Ansicht vieler Experten gegen einen kategorischen Ausschluss Minderjähriger von medizinischer Forschung.

4. *Einhaltung forschungsrelevanter Gesetze und sonstiger rechtlicher Vorgaben:* In Deutschland existiert bis heute keine eigenständige Kodifikation biomedizinischer Forschung. Regelungen zu Versuchen am Menschen finden sich in einer Vielzahl von Gesetzen. Relevant sind unter anderem das (für die Durchführung klinischer Studien mit Medikamenten maßgebliche) Arzneimittelgesetz (Nicklas-Faust 2007, 229–243), das Medizinproduktegesetz (MPG), die Strahlenschutzverordnung, die Röntgenverordnung, das Ärztliche Berufsrecht, das Gewebegesetz (für die Verwendung von Geweben und Zellen), das Transplantationsgesetz und das Embryonenschutzgesetz. Vereinheitlichungsbedarf besteht aber auch gerade auf internationaler Ebene. Aus Gründen der Rechtsverbindlichkeit wird in Fällen multinationaler Forschung auf das ›Territorialprinzip‹ rekuriert, d. h. entscheidend sind die rechtlichen Vorgaben in dem Land, in dem die Studie formal angesiedelt ist. Doch gerade diese Praxis lädt zu Missbrauch ein: So sind Fälle bekannt, in denen multinationale Studien gezielt in einem Staat mit vergleichsweise liberaler bzw. lückenhafter Gesetzgebung ›verortet‹ werden, so dass u. U. nur der ethische Minimalstandard eingehalten werden muss. Im Übrigen ist die Norm, geltende Gesetze nicht zu verletzen, für sich genommen noch keine hinreichende Bedingung ethischen Handelns; vielmehr ist der einzelne Forscher gefordert, sein Tun jeweils ethisch zu reflektieren.

5. *Verpflichtung auf Regeln guter wissenschaftlicher Praxis:* Nicht primär am Schutz der Versuchspersonen orientiert ist die Selbstverpflichtung des Forschers auf wissenschaftliche Seriosität im Sinne eines »Ethos der epistemischen Rationalität« (Nida-Rümelin 1996, 778–805). Sie zeigt sich in der Wahrung anerkannter wissenschaftlicher Grundsätze (Groß 2010). Die Verpflichtung auf derartige Regeln scheint umso bedeutsamer, als der wissenschaftlich tätige Arzt in einer zwiespältigen Doppelfunktion auftritt: als Forscher und als ärztlicher Betreuer bzw. Behandler von Patienten (Fangerau 2006, 292–297). Zu den Regeln guter wissenschaftlicher Praxis gehört es auch, Fehlverhalten (*scientific misconduct*) zu sanktionieren. Hierzu zählen das Fälschen von Daten und Ergebnissen, von Forschungsanträgen, -protokollen

und -resultaten, die Vernachlässigung der Aufsichtspflicht, die Verletzung daten- und personenschutzrechtlicher Bestimmungen, die Verletzung geistigen Eigentums (Autoren- bzw. Ideendiebstahl), die Sabotage, bzw. Veruntreuung wissenschaftlicher Arbeit, eine von fremden Interessen geleitete (und damit nicht ergebnisoffene) Forschung, die Nichtveröffentlichung von Ergebnissen, die den Interessen des Auftraggebers (z. B. Pharmaindustrie) zuwiderlaufen, oder die Durchführung einer Studie, die nicht durch eine hinreichende Kompetenz bzw. entsprechendes Fachwissen der beteiligten Leiter bzw. Wissenschaftler getragen ist (Heubel 2003, 327).

Während die Notwendigkeit der Wahrung guter wissenschaftlicher Praxis weithin unwidersprochen ist, wird die Frage danach, auf welchem Weg man zu diesem Ziel gelangt, durchaus kontrovers diskutiert (Sponholz 2004, 160–174; Sponholz/Baitsch/Richter 2000; Thielemann 2005, 31–45): Der klassische Ansatz geht aus von der Folgsamkeit der Akteure (›Compliance‹-Ansatz) und sanktioniert die Nichtbefolgung der aufgestellten Regeln (Verhinderungslogik). Das Gegenkonzept wird als ›Integrity‹-Ansatz beschrieben: Ziel ist es hierbei, die Betroffenen für gemeinsame Werte, Normen und Spielregeln zu sensibilisieren – mit dem Ziel der Stärkung des eigenverantwortlichen Handelns (Ermöglichungslogik).

Voraussetzungen der Forschung am Menschen und die Rolle der Ethik-Kommissionen

Vor dem Hintergrund der vorgenannten Problemfelder und ethischen Normen ist die Forschung am Menschen an eine Reihe konkreter Voraussetzungen zu knüpfen (Bundesbeschluss 2009; Frewer/Schmidt 2007):

- Forschung am Menschen ist nur erlaubt, wenn eine entsprechende Zustimmung eines einwilligungsfähigen Patienten bzw. Probanden nach vollständiger Aufklärung vorliegt (*informed consent*).
- Die Risiken und Belastungen für die teilnehmenden Personen dürfen nicht in einem Missverhältnis zum Nutzen des Forschungsvorhabens stehen (*Risiko-Nutzen-Bewertung*).
- Forschung mit vulnerablen Personen(gruppen) sollte nur dann erwogen und ggf. durchgeführt werden, wenn auf anderem Weg keine gleichwer-

tigen Erkenntnisse in Bezug auf diese Gruppe gewonnen werden können (*Subsidiaritätsprinzip*).

- Mit den verwendeten Personendaten muss vertraulich umgegangen werden. Ein Forschungsprojekt mit unverschlüsselten Personendaten darf nur dann erwogen und ggf. durchgeführt werden, wenn mit anonymisierten oder verschlüsselten Materialien oder Personendaten nicht gleichwertige Erkenntnisse gewonnen werden können (*Personen- und Datenschutz*).
- Forschung am Menschen muss auf dem aktuellen Stand der Wissenschaft beruhen, die wissenschaftlichen Qualitätskriterien und die Grundsätze wissenschaftlicher Praxis erfüllen (*Wissenschaftliche Qualität und gute wissenschaftliche Praxis*).
- Die Teilnahme an einem Forschungsprojekt mit direktem Nutzen ist unentgeltlich; die Teilnahme an einem Forschungsprojekt ohne direkten Nutzen darf entgolten werden (*Entgeltlichkeit*).
- Forschungsprojekte müssen transparent gestaltet und dokumentiert werden. Dies sollte u. a. durch ein öffentlich zugängliches Studienregister, das alle bewilligten Forschungsprojekte und eine Zusammenfassung ihrer Ergebnisse enthält, gewährleistet werden (*Transparenz, Dokumentationspflicht*).

Eine unabhängige Überprüfung des Forschungsvorhabens muss ergeben haben, dass der Schutz der teilnehmenden Personen gewährleistet ist. Diese Überprüfung erfolgt in Deutschland und in vielen anderen Staaten durch unabhängige Ethikkommissionen. Sie erstellen auf der Grundlage gesetzlich festgelegter Kriterien ein schriftliches Votum für oder gegen das beantragte Forschungsvorhaben (*Unabhängige Überprüfung durch Ethik-Kommissionen*).

Unbeschadet der beschriebenen, bereits etablierten Voraussetzungen ist die Normierung der Forschung am Menschen als zeit- und kontextabhängiger Prozess anzusehen, der einer steten Überprüfung und Weiterentwicklung und einer fortgesetzten diskursiven Begleitung bedarf. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, die bestehenden Normen auf den konkreten Fall anzuwenden.

Literatur

- Baader, Gerhard: »Menschenversuche in der Medizin«. In: Therese Neuer-Miebach/Michael Wunder (Hg.): Bioethik und die Zukunft der Medizin. Bonn 1998, 33–43.
- Baumann, Stefanie M.: Menschenversuche und Wiedergutmachung. Der lange Streit um Entschädigung und Anerkennung der Opfer nationalsozialistischer Humanexperimente. Oldenbourg 2009.
- Böhme, Gernot/LaFleur, William R./Shimazono, Susumu (Hg.): Fragwürdige Medizin. Unmoralische Forschung in Deutschland, Japan und den USA im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M./New York 2008.
- Bundesbeschluss zu einem Verfassungsartikel über die Forschung am Menschen vom 25. September 2009. In: <http://www.admin.ch/ch/d/ff/2009/6649.pdf> (16.04. 2010).
- Doppelfeld, Elmar: »Regelungen des Europarates für die medizinische Forschung. Harmonisierte Standards auf internationaler Ebene«. In: Frewer 2007, 163–179.
- Elkeles, Barbara: Der moralische Diskurs über das medizinische Menschenexperiment im 19. Jahrhundert. Stuttgart/Jena/New York 1996.
- Fangerau, Heiner: »Ethik in der medizinischen Forschung«. In: Stefan Schulz/Klaus Steigleder/Heiner Fangerau/Norbert Paul (Hg.): Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Eine Einführung. Frankfurt a. M. 2006, 283–300.
- Frewer, Andreas/Schmidt, Ulf (Hg.): Standards der Forschung. Historische Entwicklung und ethische Grundlagen klinischer Studien. Frankfurt a. M. u. a. 2007.
- Fuchs, Michael u. a.: Forschungsethik. Eine Einführung. Stuttgart 2010.
- Gommel, Michael/Hick, Christian: »Klinische Forschungsethik«. In: Christian Hick (Hg.): Klinische Ethik. Heidelberg 2007, 207–227.
- Groß, Dominik: »Ethische Grenzen humanmedizinischer Forschung«. In: Volker Schumpelick/Bernhard Vogel (Hg.): Innovationen in Medizin und Gesundheitswesen Freiburg 2010, 415–439.
- Heinrichs, Bert: Forschung am Menschen. Berlin/New York 2006.
- Heubel, Friedrich: »Humanexperimente«. In: Marcus Düwell/Klaus Steigleder (Hg.): Bioethik. Eine Einführung Frankfurt a. M. 2003, 323–332.
- Höffe, Otfried: »Forschungsethik«. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat (Hg.): Lexikon der Bioethik, Bd. 1. Gütersloh 1998, 765–769.
- Klennert, Lars: Der Streit um die europäische Bioethik-Konvention. Zur kirchlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung um eine menschenwürdige Biomedizin. Göttingen 2009.
- Knoepffler, Nikolaus: »Forschung: Ethische Normen angesichts medizinischer Forschung am Menschen«. In: Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz 51/8 (2008), 880–886.
- Lederer, Susan: »Forschung ohne Grenzen: Die Ursprünge der Deklaration von Helsinki«. In: Frewer 2007, 93–114.
- Maio, Giovanni: »Forschung am Menschen. Zum Nutzen des Patienten«. In: Deutsches Ärzteblatt 97/48 (2000), A3242–3246.
- Mitscherlich, Alexander/Mielke, Fred (Hg.): Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses. Frankfurt a. M. 1960.
- Neitzke, Gerald: »Ethik und Qualitätssicherung medizinischer Forschung. Moralischer Anspruch und Umsetzung der Deklaration von Helsinki«. In: Frewer 2007, 229–243.
- Nicklas-Faust, Jeanne: »Die Arbeit der Ethikkommission

- nach dem neuen Arzneimittelgesetz – vereinbar mit den Grundsätzen der Deklaration von Helsinki?«. In: Frewer 2007, 229–243.
- Nida-Rümelin, Julian: »Wissenschaftsethik«. In: Ders. (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Stuttgart 1996, 778–805.
- Pethes, Nicolas/Birgit Giresecke/Marcus Krause/Katja Sabisch (Hg.): Menschenversuche. Eine Anthologie 1750–2000. Frankfurt a. M. 2008.
- Riha, Ortrun: Grundwissen Geschichte, Theorie, Ethik der Medizin. Bern 2008.
- Roelcke, Volker: Introduction: »Historical Perspectives on Human subjects research during the 20th Century«. In: Roelcke/Maio 2004, 11–18.
- /Maio, Giovanni (Hg.): Twentieth Century Ethics of Human Subjects Research. Historical Perspectives on Values, Practices, and Regulations. Stuttgart 2004.
- Schöne-Seifert, Bettina: Grundlagen der Medizinethik. Stuttgart 2007.
- Sponholz, Gerlinde: »Wissenschaftliches Fehlverhalten – und was dann?«. In: Ethik in der Medizin 16/2 (2004), 160–174.
- /Baitsch, Helmut/Richter, Gerd: »Praktische Forschungsethik«. In: Urban Wiesing/Alfred Simon/Dietrich von Engelhardt (Hg.): Ethik in der medizinischen Forschung. Stuttgart 2000, 137–148.
- Thielemann, Ulrich: »Compliance und Integrity – Zwei Seiten ethisch integrierter Unternehmenssteuerung. Lektionen aus dem Compliance-Management einer Großbank«. In: zfwu Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik/Journal for Business, Economics & Ethics 6/1 (2005), 31–45.
- Toellner, Richard: »Die historischen Bedingungen für das Entstehen von Ethikkommissionen«. In: Arzt und Krankenhaus 4 (1981), 155–157.
- Washington, Harriet A.: Medical Apartheid. The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present. New York 2006.
- Weindling, Paul: »No mere murder Trial«. In: Roelcke/Maio 2004, 167–180.
- WMA Declaration of Helsinki – Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects. In: <http://www.wma.net/en/30publications/10policies/b3/index.html> (14.04.2010).

Dominik Groß

7. Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung

Die politische und ethische Kontroverse

In den Debatten über Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung werden nicht nur Fragen selbstbestimmter Familienplanung und der Schutzwürdigkeit ungeborenen Lebens verhandelt, sondern auch Fragen der Sexualmoral, der Rolle der Frau in der Gesellschaft, der Geschlechtergerechtigkeit, der Bevölkerungskontrolle und sogar des Geltungsanspruchs der Menschenwürde als oberstem Verfassungsprinzip und Grund universeller Menschenrechte. Das heißt, insbesondere der »Abtreibungsstreit« berührt die Verständigung über die normativen Grundlagen moderner Gesellschaften an sich. Eine angemessene ethische Reflexion ist daher auf eine sozialwissenschaftliche Aufklärung der gesellschaftlichen Bedeutung dieser Kontroverse angewiesen.

Im Mittelpunkt der ethischen Diskussion des Schwangerschaftsabbruchs stehen der moralische Status von Embryonen und Föten und das Entscheidungsrecht von Frauen. Dabei ist in vielen philosophisch-ethischen Beiträgen eine individuelle ethische Engführung auf die Beurteilung einzelner Entscheidungen festzustellen. Um der großen gesellschaftlichen Bedeutung Rechnung zu tragen, sollte aber vor allem auch die sozialetische Beurteilung von Praktiken des Schwangerschaftsabbruchs und ihrer gesetzlichen Regulierung diskutiert werden. Hierfür ist auch eine historische Einordnung unerlässlich.

Geschichte und gesellschaftliche Bedeutung

Historische Zeugnisse über Verhütungsmethoden aus heilkundlichen Schriften reichen bis in die Antike zurück. Wenn die überlieferten Verhütungsmittel und -methoden aus heutiger Sicht beurteilt werden, zielen zumindest die wirksamen unter ihnen (ungewollt) nicht auf eine Schwangerschaftsverhütung, sondern auf eine Fruchtabtreibung in der frühen Schwangerschaft ab (vgl. Müller-Landgraf 1996). Auch wenn strafrechtliche Verbote in die frühe Neuzeit zurückreichen, erlangten sie erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rechtspraktische Bedeutung und lösten nach und nach die Strafverfolgung des Kindsmordes ab (Prosperi 2007). Wenn von Ab-

treibung vor Ende des 19. Jahrhunderts die Rede war, waren eigentlich nur späte Schwangerschaftsabbrüche (Vorliegen einer kindlichen Leiche) gemeint. Erst im 19. Jahrhundert waren die vorgeburtlichen Entwicklungsstadien soweit objektiviert und differenziert, dass frühe Schwangerschaftsabbrüche in den Blick kamen. Motiviert durch den Neomalthusianismus und die Eugenikbewegung wurden seit Ende des 19. Jahrhunderts moderne Empfängnisverhütungsmittel und chirurgische Abtreibungsmethoden entwickelt (vgl. Bergmann 1992). In der Weimarer Republik waren Schwangerschaftsabbrüche trotz ihrer Kriminalisierung mehr als je zuvor eine gängige Praxis der Geburtenregulierung (vgl. Osborne 2007).

1871 war mit dem Strafgesetzbuch des Deutschen Reichs eine neue einheitliche Rechtsgrundlage geschaffen worden. Abtreibungen wurden nach dem § 218 mit bis zu fünf Jahren Zuchthaus bestraft. Der ›Abtreibungsparagraph‹ brachte nicht nur Ärzte, Hebammen und andere Abtreibungshelfer sondern vor allem auch Frauen ins Zuchthaus. Vor diesem Hintergrund entwickelte sich eine erhitze gesellschaftliche Kontroverse, in der einerseits von konservativ-bürgerlicher Seite die ›Abtreibungsseuche‹, die den Tod unzähliger ungeborener Kinder bedingte, und andererseits von sozialistischer und frauenpolitischer Seite der ›Unrechtsparagraph 218‹, der die Not der Arbeiterfamilien ignorierte, problematisiert wurden. 1926/27 wurde die Strafan drohung auf Gefängnisstrafe gemildert, und der Schwangerschaftsabbruch blieb nun bei einer Gefährdung des Lebens der Schwangeren (medizinische Indikation) straflos.

Die NS-Bevölkerungspolitik realisierte das seit Ende des 19. Jahrhunderts von Eugenikern geforderte Konzept, das die Geburtenförderung und zugleich auch Maßnahmen gegen Geburten vorsah. 1943 wurde eine Verordnung erlassen, die Abtreibung mit der Todesstrafe bedrohte, wenn die Handlung »die Lebenskraft des deutschen Volkes beeinträchtigt«. ›Rassenhygienisch‹ motivierte (Zwangs-) Abtreibungen waren davon ausgenommen (vgl. Czarnowski 1991). Nach dem Krieg galt wieder der ›alte‹ § 218. Allerdings etablierte sich zunächst eine liberale Abbruchspraxis als Reaktion auf viele ungewollte Schwangerschaften von Frauen, die von Besatzungssoldaten oder auf der Flucht vergewaltigt worden waren. Die restriktiven gesetzlichen Regelungen aber blieben bis in die 1970er Jahre erhalten.

Die sogenannte Fristenregelung, wonach ein Abbruch in den ersten drei Schwangerschaftsmonaten erlaubt ist, wurde 1972 zunächst in der DDR und

nach einer langen und kontroversen politischen Debatte 1974 dann auch in der BRD erlassen – wo sie allerdings anschließend vom Bundesverfassungsgericht teilweise für unwirksam erklärt wurde (1. Fristenurteil 1975). 1975 wurde in der BRD dann das Indikationenmodell verabschiedet. Danach war ein Schwangerschaftsabbruch beim Vorliegen einer von vier Indikationen (bei der sozialen und kriminologischen Indikation bis zur 12. Woche, bei der embryopathischen Indikation bis zur 22. Woche und bei der medizinischen Indikation ohne Begrenzung) erlaubt. Nach der Wiedervereinigung wurde 1992 erneut das Indikationenmodell durch die Fristenlösung mit Beratungspflicht ersetzt, jedoch wieder in Teilen vom Bundesverfassungsgericht für nichtig erklärt (2. Fristenurteil 1993).

Heute ist ein Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten zwölf Schwangerschaftswochen ohne spezielle Indikation zwar *rechtswidrig*, nach einer Pflichtberatung aber *straffrei* möglich. Die embryopathische Indikation, die aufgrund der raschen Durchsetzung der Pränataldiagnostik zunehmend an Bedeutung gewann, wurde wegen ihrer diskriminierenden Implikationen für behinderte Menschen gestrichen, in der Praxis allerdings unter die medizinische Indikation subsumiert: Heute ist der Abbruch einer Schwangerschaft auf Grund der psychischen Belastung, die eine Behinderung des Kindes für die Frau darstellt, bis zum Einsetzen der Geburtswehen *rechtmäßig*. Für die Praxis heißt das: Wenn ein behindertes Kind lebend zur Welt kommt, genießt es umfassenden Lebensschutz. Wenn die Behinderung aber vor der Geburt diagnostiziert wird, kann die Schwangerschaft auch dann noch abgebrochen werden, wenn das Kind mit medizinischer Hilfe überleben könnte. Das hat zu erheblichen Irritationen in der Praxis geführt.

Die historische Betrachtung zeigt zum einen, dass die moralisch-politische Problematisierung und die strafrechtliche Verfolgung des Schwangerschaftsabbruchs ein Phänomen der modernen Gesellschaft ist (vgl. Duden 1987). Zum anderen zeigt sie, dass die strafrechtliche Verfolgung die Praxis der Abtreibung als Massenphänomen kaum einschränken konnte. Ihr scheint eher eine symbolische Bedeutung zuzukommen.

Die heutige Praxis insbesondere der späten Schwangerschaftsabbrüche deutet auf die Institutionalisierung der Geburt als ultimative Grenzziehung hin, ab der wir es mit sozialen Personen mit gleicher Würde und gleichen Rechten zu tun haben (vgl. Lindemann 2009). In vormodernen Gesellschaften galt

die Sorge nicht dem biologisch lebenden Menschen sondern dem Heil der Seele, worauf nur diejenigen Aussicht hatten, die durch die Taufe in die Christengemeinschaft aufgenommen wurden (Prosperi 2007). Mit der Geburt als Grenze wurde die Konstitution sozialer Personen am Lebensbeginn säkularisiert und der willkürlichen Zu- oder Aberkennung entzogen. So sprechen wir davon, dass der Mensch frei und gleich an Würde und Rechten geboren ist. Damit einher geht offenbar, dass dem Embryo bzw. Fötus vor der Geburt zwar eine grundsätzliche Schutzwürdigkeit, aber noch keine gleichen Rechte zugeschrieben werden. Ein solcher Kandidatenstatus aber ist zwangsläufig normativ unterbestimmt und damit konfliktträchtig. Daraus lässt sich die große gesellschaftliche Bedeutung des Schwangerschaftsabbruchs erklären.

Sind Schwangerschaftsabbrüche ethisch zu rechtfertigen?

In der philosophisch-ethischen Diskussion wird der gesellschaftspolitische Kontext der Praxis des Schwangerschaftsabbruchs meist generell ausgeklammert. Die Rolle der Geburt bei der Konstitution sozialer Personen am Lebensbeginn wird nicht explizit thematisiert. Im Mittelpunkt stehen die Fragen, ob individuelle Abbruchshandlungen ethisch gerechtfertigt sind, welchen ›moralischen Status‹ menschliche Embryonen und Föten haben (Warren 2005) und wie die Rechte der Frau gegenüber der Schutzwürdigkeit von Embryonen und Föten zu gewichten sind. Dabei können liberale, konservative und vermittelnde Positionen unterschieden werden.

Vertreter der *liberalen Position* rechtfertigen Schwangerschaftsabbrüche in der Regel mit der folgenden Argumentation (Tooley 2009, 10–11): (1) Nur Personen haben ein Recht auf Leben. (2) Menschliche Wesen vor der Geburt sind keine Personen, weil ihnen für Personalität wesentliche Eigenschaften wie Selbstbewusstsein, Rationalität und Handlungsfähigkeit fehlen. (3) Menschliche Wesen vor der Geburt haben kein Recht auf Leben. (4) Sie zu töten ist daher nicht *prima facie* moralisch unzulässig. (5) Der Abbruch einer Schwangerschaft ist immer dann moralisch richtig, wenn dies der selbstbestimmten Wahl der Frau entspricht. Diese ›Pro Choice‹-Position wird sowohl von Präferenzutilitaristen (Kuhse/Singer 2001) als auch von Kontraktualisten (Hoerster 1991) vertreten. Dieser Argumentation folgend, könnten aber auch viele geborene Men-

schen nicht als Personen gelten. Die Tötung von Neugeborenen, kleinen Kindern und geistig behinderten Menschen müsste in einer Güterabwägung gegebenenfalls auch als moralisch zulässig angesehen werden. Damit aber geraten Vertreter der genannten Argumentation mit der institutionalisierten Grenze der Geburt als Beginn der Existenz sozialer Personen, für die das universelle Tötungsverbot gilt, in Konflikt. Das erklärt die – teils harschen – öffentlichen Reaktionen auf diese Positionen, die im philosophischen Diskurs ja durchaus gängig sind.

Vertreter der *konservativen Position* gehen davon aus, dass jedes menschliche Wesen von der Zeugung an ein Recht auf Leben hat. Solche Positionen werden entweder religiös begründet (vor allem in politischen, weniger in akademisch-ethischen Debatten) oder sie beziehen sich ebenfalls darauf, dass Personen ein Recht auf Leben haben, fordern für den Status als Person aber nicht aktuell entwickelte sondern lediglich potenzielle Personenmerkmale (Wolf-Devine/Devine 2009). Da für diese ›Pro Life‹-Position das Recht auf Leben Voraussetzung für alle weiteren Rechte und Interessen ist, wird es höher gewichtet als das Recht auf Selbstbestimmung der Frau. Ein Schwangerschaftsabbruch wird folglich immer dann als moralisch falsch beurteilt, wenn nicht gleichrangige Güter wie die Gesundheit oder das Leben der Frau auf dem Spiel stehen.

Gegen diese Argumentation führt Judith Thomson ihr fiktives Geigerbeispiel an. Sie nimmt zunächst an, die Konservativen hätten recht damit, dass jedes menschliche Lebewesen eine Person ist und ein Recht auf Leben hat. Sie fordert ihre Leserinnen und Leser dazu auf, sich vorzustellen, man sei gekidnappt und betäubt worden, wache im Krankenhaus auf und sei angeschlossen an einen berühmten Geiger mit Nierenversagen. Dieser könne nur verbunden mit dem eigenen Blutkreislauf überleben und würde binnen neun Monaten genesen. Wenn man verlangen würde, auf der Stelle von dem Geiger getrennt zu werden, hätte dies unweigerlich dessen Tod zur Folge. Thomson will damit zeigen, dass wir es zwar für moralisch lobenswert halten, neun Monate unseres Lebens für eine andere Person zu opfern, dazu aber nicht gezwungen werden dürfen, auch wenn deren Leben auf dem Spiel steht (Thomson 2001, 26–27). Allerdings konnte ihr Argument angesichts der Lebensferne der fiktiven Situation die Vertreter von konsequenten Lebensschutzpositionen nicht überzeugen.

Die meisten *vermittelnden Positionen* gehen von einem Recht auf Leben von Embryonen und Föten

aus, relativieren dieses aber und gewichten es geringer als das Recht auf Selbstbestimmung und körperliche Integrität der Frau. Michael Boylan schlägt z. B. vor, volle Personalität, mögliche Personalität und potenzielle Personalität zu unterscheiden (Boylan 2000, 301–305). Andere Autoren gehen von einem kontinuierlich zunehmenden ›moralischen Status‹ aus (Steigleder 2006, 328–332). Die Abwägung der damit abgestuften Schutzwürdigkeit von Embryonen und Föten mit den Rechten der Frau führt diese Positionen zu dem Urteil, dass frühe Abbrüche ungewollter Schwangerschaften in sozialen Notlagen moralisch zulässig sind, spätere Abbrüche in Abhängigkeit vom moralischen Gewicht der dafür vorgebrachten Rechtfertigungsgründe wie der Gesundheit der Frau oder eventuell auch der Behinderung des Kindes. Allerdings ist damit schwer zu begründen, warum ein Kind, wenn es einmal geboren ist, ›plötzlich‹ den vollen moralischen Status erreichen und damit die gleichen Rechte wie jede andere Person haben soll.

Der Vorteil dieser Positionen ist, dass sie sowohl den moralischen Intuitionen vieler Bürger (Quinn 2001, 63) als auch den geltenden strafrechtlichen Regelungen, in denen Embryonen und Föten eine Art ›Kandidatenstatus‹ für soziale Personen zukommt, nicht widersprechen. Allerdings weist keine der vermittelnden Positionen überzeugend aus, in welchen Fällen der Schutz des Lebens des ungeborenen Kindes einen *strafrechtlich sanktionierten Zwang zur Austragung der Schwangerschaft* ethisch rechtfertigen kann, und inwiefern dabei bestimmte Entwicklungsstufen (z. B. Vollendung der Organentwicklung, eigenständige Lebensfähigkeit) in Verbindung mit bestimmten Rechtfertigungsgründen (z. B. andere Lebenspläne, soziale Notlage, Vergewaltigung, Gesundheit der Frau oder Behinderung des Kindes) urteilsrelevant sein sollen.

Das Problem scheint dabei zu sein, dass der Schwangerschaftsabbruch wie eine ›gewöhnliche‹ Tötungshandlung behandelt wird. Das kann auf die impliziten sozialtheoretischen Annahmen zurückgeführt werden, die alle hier vorgestellten Positionen teilen: Als soziale Akteure, die in der ethischen Urteilsbildung zu berücksichtigen sind, werden kontrafaktisch eigenständige Individuen angenommen, die sich unverbunden gegenüberstehen und sich gegenseitig nicht töten dürfen. Das universelle Tötungsverbot würde dann nicht gelten, wenn – im Fall der liberalen Position – das Gegenüber nicht als sozialer Akteur gelten kann, oder – im Fall der konservativ vermittelnden Positionen – keinen gleichbe-

rechtigten Akteursstatus beanspruchen kann (s. Kap. VII.8). Fragwürdig ist dabei aber, dass davon abstrahiert wird, dass es sich bei einer Schwangerschaft um eine asymmetrische Beziehung handelt, in der der Embryo oder Fötus vollständig von der Schwangeren abhängig und körperlich mit ihr verbunden ist. Lediglich das Gedankenexperiment von Thomson trägt diesem Umstand ansatzweise Rechnung.

Welche gesetzliche Regulierung ist ethisch vertretbar?

Die meisten feministischen Beiträge zum Schwangerschaftsabbruch fragen nach der ethischen Rechtfertigung gesetzlicher Regelungen und nicht nach der individueller Abbruchsentscheidungen. Dabei betonen sie die besondere Beziehung einer schwangeren Frau zu ihrem ungeborenen Kind. So argumentiert Alison Jaggar, dass ein gesetzlicher Gebärdzwang und das Vorenthalten sicherer und schonender Abbruchmethoden die Rechte der Frau auf Leben und körperliche Integrität verletzen würde. Damit bezieht sie sich auf die internationale Erfahrung, dass Frauen in Notlagen trotz Strafandrohung immer Mittel und Wege zum Schwangerschaftsabbruch finden, dafür aber oft ihre Gesundheit oder ihr Leben opfern (Jaggar 2009, 144–145).

Die neuere feministische Diskussion ist von der Kontroverse über späte Schwangerschaftsabbrüche nach pränataler Diagnostik geprägt. Dabei halten die meisten Positionen die Anerkennung des Schwangerschaftskonflikts als moralisches Dilemma mit einer feministischen Parteilichkeit unter der Bedingung für vereinbar, dass die Schwangerschaft als einzigartige Beziehung beachtet wird. Damit werden die Entscheidungsnotwendigkeiten ungewollt schwangerer Frauen nicht – wie in liberalen Argumentationen – trivialisiert, sondern in ihrer subjektiven Bedeutsamkeit für die betroffenen Frauen (vgl. Boltanski 2007) ernst genommen.

Aus Sicht einer kantischen Ethik können diese Positionen wie folgt rekonstruiert werden: Ein Fötus kann sein Lebensrecht nicht eigenständig wahrnehmen sondern nur in engerster körperlicher Beziehung mit der schwangeren Frau realisieren. Sein Lebensrecht wird primär als Anspruchsrecht verstanden, dem die Sorgepflicht der Frau gegenübersteht, die, zumindest bis zur extrauterinen Lebensfähigkeit, nicht durch eine andere Person ersetzt werden kann. Sorgepflichten aber sind Wohltätigkeitspflichten, die nicht von außen erzwungen werden dürfen. Das Er-

zwingen der Übernahme von Wohltätigkeitspflichten verletzt die Rechte der gezwungenen Person. Innerhalb von bestehenden Sorgebeziehungen wie der Eltern-Kind-Beziehung sehen wir die Erfüllung von Sorgepflichten zwar als verbindlich an. Für das Eingehen und Aufrechterhalten von Sorgebeziehungen aber muss Freiwilligkeit zugestanden werden. Dass Frauen auch in modernen westlichen Gesellschaften bis in jüngste Zeit keineswegs immer selbstbestimmt entscheiden konnten, für abhängige Familienmitglieder zu sorgen, wird heute im Allgemeinen als Verletzung von Frauenrechten angesehen. Dazu kommt, dass eine Schwangerschaft in hohem Maße die körperliche und psychische Integrität einer Frau berührt. Wenn eine Frau zum Austragen einer Schwangerschaft gezwungen wird, werden ihre Rechte auf Selbstbestimmung und körperliche und psychische Integrität verletzt.

Aus dieser Sicht muss ein Schwangerschaftskonflikt zwar als moralisches Dilemma gelten, bei dem das Leben des Embryo oder Fötus zur Disposition steht, trotzdem darf die Frau zum Austragen der Schwangerschaft nicht gezwungen werden. Die politische Verantwortung im Umgang mit Schwangerschaftskonflikten würde demzufolge vor allem darin bestehen, deren Auftreten sozial-, gesundheits-, familien- und geschlechterpolitisch mit effektiven Mitteln entgegenzuwirken. Das bedeutet unter anderem, dass sichere und erschwingliche Empfängnisverhütungsmittel allgemein zugänglich sind und sich politische Anstrengungen darauf richten, gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen, die geeignet sind, ungewollt schwangere Frauen (und werdende Väter) darin zu unterstützen, sich freiwillig und selbstbestimmt für die Sorgebeziehung zu ihrem künftigen Kind – sei es behindert oder nicht – zu entscheiden (Graumann 2011).

Grenzkonflikte und offene ethische Fragen

Die zuletzt vorgestellte ethische Argumentation ist die einzige, die mit dem Kandidatenstatus menschlicher Embryonen und Föten und der Geburt als institutionalisierter Grenze, ab der wir es mit *eigenständigen* sozialen Personen mit gleicher Würde und gleichen Rechten zu tun haben, vereinbar ist (s. Kap. VIII.8). Embryonen und Föten werden zwar Schutzansprüche zugestanden. Diese dürfen dieser Argumentation folgend jedoch nicht mit gesetzlichem Zwang gegen den Willen der schwangeren Frau, mit

der sie in einer engsten körperlichen Abhängigkeitsbeziehung stehen, durchgesetzt werden.

Die moralische Irritation, die die rechtspraktische Ungleichbehandlung ungeborener und geborener Kinder des gleichen Reifegrads in den Praxen der Pränataldiagnostik und der Neonatologie (Neugeborenenmedizin) hervorruft, zeigt allerdings, dass die Geburt als Grenze des Sozialen nach wie vor umkämpft und umstritten ist. Es wird sich in Zukunft zeigen, ob in diesem Konflikt die Geburt als Grenze letztlich bestätigt wird oder ob sich eine andere Grenze durchsetzen kann. Dabei wird entscheidend sein, welche ethische Sicht auf *späte* Schwangerschaftsabbrüche sich gesellschaftlich etablieren kann. Wenn Spätabtreibungen als Tötung lebensfähiger Kinder angesehen werden, würde damit die heute institutionalisierte Grenzziehung bestätigt; oder, wenn sie aber als legitime Tötung nichtpersöner Wesen beurteilt werden, könnte die Geburt als entscheidende soziale Grenze ins Wanken geraten. Die normative Ordnung der Gesellschaft würde sich dann aber grundsätzlich verändern.

Literatur

- Bergmann, Anna: Die verhütete Sexualität. Die Anfänge der modernen Geburtenkontrolle. Hamburg 1992.
- Boltanski, Luc: Soziologie der Abtreibung. Frankfurt a. M. 2007.
- Boylan, Michael: »The Abortion Debate in the Twenty-First Century«. In: Ders. (Hg.): Medical Ethics. Upper Saddle River, NJ 2000, 289–312.
- Czarnowski, Gabriele: Das kontrollierte Paar. Ehe- und Sexualpolitik im Nationalsozialismus. Weinheim 1991.
- Duden, Barbara: Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart 1987.
- Graumann, Sigrid: »Zulässigkeit später Schwangerschaftsabbrüche und Behandlungspflicht von zu früh und behindert geborenen Kindern – ein ethischer Widerspruch?«. In: Ethik in der Medizin 23 (2011), 123–134.
- Hoerster, Norbert: Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218. Frankfurt a. M. 1991.
- Jaggar, Alison: »Abortion Rights and Gender Justice Worldwide: An Essay in Political Philosophy«. In: Michael Tooley et al. (Hg.): Abortion. Three Perspectives. Oxford 2009, 120–179.
- Kuhse, Helga/Singer, Peter: »Killing and Letting Die«. In: John Harris (Hg.): Bioethics. Oxford 2001, 42–61.
- Lindemann, Gesa: »Gesellschaftliche Grenzregime und soziale Differenzierung«. In: Zeitschrift für Soziologie 38/2 (2009), 92–110.
- Müller-Landgraf, Ingrid: »Von der Verhütung mit Granat- und Gallapfel zur hormonalen Kontrazeption«. In: Gisela Staupe/Lisa Vieth: Die Pille. Von der Lust und von der Liebe. Berlin 1996, 101–112.
- Petrozella, Carol: »Abortion: The Unexplored Middle

- Ground«. In: Eileen E. Morrison (Hg.): *Health Care Ethics. Critical Issues for the 21st Century*. Boston u. a. 2008, 87–98.
- Prosperi, Adriano: *Die Gabe der Seele. Geschichte eines Kindsmords*. Frankfurt a. M. 2007.
- Quinn, Warren: »Abortion: Identity and Loss«. In: John Harris (Hg.): *Bioethics*. Oxford 2001, 62–89.
- Steigleder, Klaus: »Ethische Probleme am Lebensbeginn«. In: Stefan Schulz et al. (Hg.): *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*. Frankfurt a. M. 2006, 306–340.
- Thomson, Judith Jarvis: »A Defence of Abortion«. In: John Harris (Hg.): *Bioethics*. Oxford 2001, 25–41.
- Tooley, Michael: »Abortion: Why a Liberal View is Correct«. In: Ders. et al. (Hg.): *Abortion. Three Perspectives*. Oxford 2009, 3–64.
- Usborne, Cornelia: *Cultures of Abortion in Weimar Germany*. New York 2007.
- Warren, Mary Anne: *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. New York 2005.
- Wolf-Devine, Celia/Devine, Philip: »Abortion. A Communitarian Pro-Life Perspective«. In: Michael Tooley et al. (Hg.): *Abortion. Three Perspectives*. Oxford 2009, 65–119.

Sigrid Graumann

8. Reproduktive Medizin, verbrauchende Stammzellforschung und der Status des Embryo

Problemexposition: Reproduktionsmedizin und Stammzellforschung

Die moderne Reproduktionsmedizin hat die menschliche Fortpflanzung technisch manipulierbar gemacht und dabei Handlungsspielräume eröffnet, die bis dahin aufgrund natürlicher Grenzen nicht gegeben waren. Mit dieser Erweiterung der Handlungsspielräume taucht zugleich eine Reihe neuer ethischer Fragstellungen auf, da geklärt werden muss, ob und inwieweit es jenseits der überschrittenen natürlichen Grenzen eventuell normative Grenzen gibt, die beachtet werden müssen. Nicht zuletzt sind durch die moderne Reproduktionsmedizin menschliche Embryonen in bis dahin ungekannter Weise dem menschlichen Zugriff und der menschlichen Manipulation verfügbar geworden. Bis in die 1970er Jahre existierten lebendige menschliche Embryonen ausschließlich *in vivo*, d. h. im Mutterleib und waren damit dem Zugriff Dritter entzogen. Mit der Möglichkeit der Fertilisation *in vitro* (IVF) wurden menschliche Embryonen dann vielfältigen Zwecksetzungen zugänglich, darunter in erster Linie der Reproduktion, der Forschung und – perspektivisch – der Therapie mit embryonalen Stammzellen. Die Entstehung dieser neuen Handlungsmöglichkeiten erfordert eine Reflexion auf deren ethische Legitimität. Im Mittelpunkt dieser Reflexion steht unvermeidlicherweise die Frage nach dem ontologischen und moralischen Status menschlicher Embryonen, ohne sich freilich in ihr zu erschöpfen. Grund dafür ist der Umstand, dass sowohl die moderne Reproduktionsmedizin, wie auch die embryonale Stammzellforschung mit einem nicht unerheblichen »Verbrauch« menschlicher Embryonen einhergehen oder zumindest einhergehen können. Je nachdem, welcher ontologisch-moralische Status menschlichen Embryonen zuzusprechen ist, ergeben sich damit unterschiedliche moralische Urteile im Hinblick auf die Zulässigkeit oder Unzulässigkeiten der verschiedenen Weisen des Umgangs mit ihnen. Geht man beispielsweise von der Prämisse aus, dass der rechtliche und moralische Status eines menschlichen Embryos in vollem Sinn dem eines erwachsenen, geborenen Menschen entspricht, fiel die Vernichtung eines solchen Embryos unter das kategorische Verbot

der vorsätzlichen Tötung unschuldiger Menschen und könnte in keinem Fall zulässig sein. Zugleich wirft die moderne Reproduktionsmedizin aber auch eine ganze Reihe sozialetischer Fragen auf, die von der Statusfrage ganz oder teilweise unabhängig sind.

Reproduktive Medizin und embryonale Stammzellforschung stehen in einem engen technischen Zusammenhang. Im Rahmen einer In-vitro-Fertilisation werden durch hormonelle Stimulation deutlich mehr Eizellen zur Reifung gebracht und entnommen als dies natürlicherweise der Fall wäre, nämlich in der Regel um die zehn (vgl. Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin 2002b, 72). Da die Zahl der zu implantierenden Embryonen, soll die Gefahr von Mehrfachschwangerschaften reduziert werden, sinnvollerweise auf zwei bis drei pro Befruchtungszyklus beschränkt wird, werden bei Befruchtung aller zur Reifung gebrachten und entnommenen Eizellen sogenannte »überzählige Embryonen« geschaffen. Der deutsche Gesetzgeber hat daraus die Konsequenz gezogen, ein strafbewehrtes Verbot der Erzeugung von mehr menschlichen Embryonen als bei dem geplanten Fertilisationszyklus implantiert werden sollen, zu erlassen (Embryonenschutzgesetz, § 1, Abs. 1). Der Preis dieser gesetzlichen Regelung liegt zum einen in geringeren Erfolgsquoten der IVF-Behandlung, da es keine Möglichkeit gibt, unter mehreren erzeugten Embryonen eine Auswahl der voraussichtlich »geeignetsten« vorzunehmen, zum anderen in oft höheren Belastungen der betroffenen Frau, da für jeden Befruchtungszyklus eine neue Hormonstimulation notwendig wird. Die letztere Schwierigkeit wird in Deutschland allerdings häufig umgangen, indem Eizellen im sogenannten »Vorkernstadium« kryokonserviert werden, in dem die Samenzellen zwar bereits in die Eizelle eingedrungen sind, die Zellkerne der Keimzellen aber noch nicht miteinander verschmolzen sind.

Wo es gesetzliche Regelung wie die des Embryonenschutzgesetzes nicht gibt, führt die Reproduktionsmedizin regelmäßig zur Entstehung großer Mengen an »überzähligen« menschlichen Embryonen. Für diese bestehen dann nur noch die Handlungsalternativen, sie zu vernichten bzw. mittelfristig absterben zu lassen, sie – mit allen Risiken der Kommerzialisierung – zur »Embryooption« freizugeben, sie kryokonserviert für weitere eventuelle Fertilisationszyklen aufzubewahren, falls der erste Zyklus fehlschlägt, oder sie der verbrauchenden embryonalen Stammzellforschung zuzuführen. Die Reproduktionsmedizin stellt aufgrund dieser Möglich-

keit der Entstehung »überzähliger Embryonen« eine der beiden Hauptquellen für die embryonale Stammzellforschung dar.

Die zweite wichtige Quelle für diese Forschung bildet das sogenannte »therapeutische Klonen«, bei dem mittels somatischem Zellkerntransfer gezielt Embryonen mit dem Erbgut eines bereits existierenden Menschen erzeugt werden. Bei diesen Embryonen handelt es sich um Klone. Sogenannte »überzählige Embryonen«, ebenso wie durch Klonierung erzeugte Embryonen können im Rahmen der Stammzellforschung zur Gewinnung von embryonalen Stammzellen herangezogen werden; sie werden im Zuge dieser Gewinnung jedoch in der Regel vernichtet, so dass häufig auch von »verbrauchender Embryonenforschung« gesprochen wird. Übergreifendes Ziel der verschiedenen Ansätze verbrauchender Embryonenforschung ist es, aus embryonalen Stammzellen Zell- und Gewebersatz zu therapeutischen Zwecken zu entwickeln (DFG 2006, 4); darüber hinaus wird eine »befruchtende Wirkung« für andere Gebiete der Biomedizin vermutet (Wobus et al. 2006, 20). Eine Notwendigkeit, auf embryonale Stammzellen zurückzugreifen, wird dabei zum einen mit deren Pluripotenz begründet, d.h. ihrer Fähigkeit, sich prinzipiell zu allen im menschlichen Körper vorkommenden Zellen zu entwickeln. Die sogenannten »adulten« Stammzellen, d.h. weiter ausdifferenzierte Stammzellen, wie sie in verschiedenen Geweben des post-embryonalen Körpers vorkommen, wiesen demgegenüber jeweils nur ein beschränktes Differenzierungspotential auf (DFG 2006, 23 f.) Zum anderen wird die Auffassung vertreten, die embryonale Stammzellforschung sei zur Entwicklung der angestrebten Therapieoptionen auch dann unerlässlich, wenn diese Therapien selbst schließlich auf »adulte« Stammzellen oder auf somatische Zellen, die künstlich in ein Pluripotenzstadium zurückgeführt wurden (sogenannte »induzierte pluripotente Stammzellen« oder kurz ipS-Zellen), zurückgriffen, da zum Verständnis der Differenzierungsprozesse Grundlagenforschung mit embryonalen Stammzellen erforderlich sei (DFG 2006, 4 f. und 23)

Der ontologisch-moralische Status menschlicher Embryonen

In der Debatte um den Status menschlicher Embryonen und Föten lassen sich prinzipiell drei verschiedene Positionen unterscheiden (vgl. Enquete-Kom-

mission Recht und Ethik der modernen Medizin (2002a), 72 – 78): (1) Die Lebensschutz-Position, die ungeborenen menschlichen Lebewesen ab der Zeugung den Status eines Menschen im vollen Sinn, d. h. als Träger der Menschenwürde und der aus ihr folgenden unveräußerlichen Menschen- und Grundrechte zuerkennt. (2) Verschiedene Varianten einer bioethisch liberalen Position, die ungeborenen menschlichen Lebewesen erst ab einem bestimmten Punkt in der Entwicklung z. B. nach der Nidation, der Messbarkeit von Hirnströmen, der extrauterinen Lebensfähigkeit oder der Geburt den Status eines Trägers von Menschenrechten und Menschenwürde zuerkennt. (3) Die gradualistische Position, die sich häufig als vermittelnde Position begreift, indem sie eine graduelle ›Zunahme‹ des Menschenrechts bzw. -würdestatus von der Zeugung bis zur Geburt oder einem anderen Punkt in der Entwicklung annimmt.

Zu (3): Die gradualistische Position stellt allerdings keine wirklich vermittelnde Position dar. Da es von Menschenwürdesubjekt-Sein und Menschenrechtssubjekt-Sein kein quantitatives ›Mehr oder Weniger‹, sondern nur ein ›Entweder-Oder‹ geben kann, muss auch die gradualistische Position irgendwann eine definitive Zäsur angeben, bei der menschliche Lebewesen von Wesen, die keine Träger der Menschenwürde und -rechte sind, zu solchen werden, die dies im eigentlichen und vollen Sinn sind. Der Menschenwürde- und Menschenrechtsbegriff, den die gradualistische Position vor der entscheidenden Zäsur ansetzt, kann daher nur ein Begriff von Menschenwürde in einem abgeleiteten und uneigentlichen Sinn sein, der anders als der Menschenwürdebegriff im eigentlichen Sinn nicht den Status eines Trägers von unbedingt zu respektierenden Rechten begründet. Die Argumente für und gegen die gradualistische Position unterscheiden sich daher letztlich nicht von denen für oder gegen die ›liberale‹ Position.

Zu (2): Die bioethisch liberale Position versucht, den Status eines Menschenrechts-Subjekts an etwas festzumachen, was sich erst im Lauf der embryonal-fötalen Entwicklung ergibt und also nicht bereits bei der Zeugung gegeben ist. Sie impliziert daher eine Unterscheidung zwischen Menschsein im biologischen Sinn und Menschsein in einem ethisch und rechtlich relevanten Sinn. Für letzteres wird vor allem in der angelsächsischen, zunehmend aber auch in der deutschen Debatte meist der Begriff der ›Person‹ benutzt. In diesem Zusammenhang lassen sich nun mehr oder weniger drei Gruppen von Kriterien konstatieren, an denen die liberale Position das Per-

son-Sein – als Gegensatz und Mehr gegenüber dem ›biologischen Mensch-Sein‹ – festmacht:

- Empirisch feststellbares Bewusstsein und/oder Selbstbewusstsein: Diese Kriteriengruppe führt zum Setzen der Zäsur bei entweder messbarer Hirntätigkeit (so Sass 1990) oder bei der empirischen Feststellbarkeit von Selbstbewusstsein einige Zeit nach der Geburt (so Singer 1994).
- Leibliche Eigenständigkeit und/oder biologische Autarkie: Diese Kriteriengruppe führt zum Setzen des Einschnitts bei der extrauterinen Lebensfähigkeit oder bei der Geburt (so Gerhard 2002).
- Die Fähigkeit, sich aus sich selbst heraus zu entwickeln, die nach Auffassung einiger, sich vor allem auf die aristotelische Entelechie-Konzeption stützender Autoren (so Kummer 2004 und Knoepfeler 2007) erst ab der Nidation gegeben ist.

Zu (1) Die SKIP-Argumente der Lebensschutz-Position: Verfechter der Lebensschutz-Position setzen den Versuchen, derartige Zäsuren zu begründen, unter anderem die so genannten SKIP-Argumente entgegen (zu den SKIP-Argumenten insgesamt vgl. Damschen/Schönecker 2003a, 1–10), wobei S für ›Speziesargument‹, K für ›Kontinuitätsargument‹, I für ›Identitätsargument‹ und P für ›Potentialitätsargument‹ steht. Das Speziesargument hebt darauf ab, dass Menschenwürde und Menschenrechte allen menschlichen Lebewesen allein qua ihres Menschseins zukomme. Das Kontinuitätsargument besagt, dass die menschliche Entwicklung von der befruchteten Eizelle bis zum erwachsenen Menschen kontinuierlich verlaufe, so dass innerhalb dieser Entwicklung keine moralisch relevante Zäsur gesetzt werden könne. Das Identitätsargument begründet den Menschenwürde- und Menschenrechtsstatus ungeborener menschlicher Lebewesen mit deren Identität mit Lebewesen, denen dieser Status unzweifelhaft zukommt. Das Potentialitätsargument schließlich bringt vor, dass nicht die Aktualität des Vollzugs personalen Seins bzw. Selbstbewusstseins den Status eines Menschenwürdesubjekts begründe, sondern die prinzipielle Fähigkeit zu personalen Vollzügen. Betrachtet man die verschiedenen SKIP-Argumente, so wird deutlich, dass sie in vielfältigen Wechselbezügen und Begründungsverhältnissen stehen. So steht und fällt das Identitätsargument mit dem Kontinuitätsargument, sofern die Zurückweisung einer moralisch relevanten Entwicklungszäsur die Bedingung dafür ist, eine moralisch relevante Identität von Frühstadien menschlichen Lebens mit Lebensstadien anzuneh-

men, deren Menschenwürdestatus unstrittig ist. Das Potentialitätsargument wiederum verweist auf das Speziesargument und lässt sich von daher auch als dessen Explikation oder als eine der Möglichkeiten seiner Begründung verstehen. Die SKIP-Argumente können mithin nicht isoliert voneinander betrachtet werden, sondern stehen in einem engen wechselseitigen Zusammenhang.

Gegenüber dem Kontinuitätsargument erheben Verfechter der »bioethisch liberalen« Position den Einwand, es handele sich um einen sorites-Fehlschluss, also um einen Fehlschluss, der allein von der Kontinuität einer Entwicklung auf die Identität des Anfangs- und Endpunktes der Entwicklung schließt, also beispielsweise von der Kontinuität der Körpergröße auf eine Identität von »großem Mann« und »kleinem Mann« (vgl. Merkel 2002, 158). Ernstzunehmende Varianten des Kontinuitätsarguments trifft dieser Vorwurf allerdings nicht, da sie nicht primär darauf abzielen, eine differenzlose Identität von Embryo und erwachsenem Menschen zu behaupten, sondern vielmehr bestreiten, dass es möglich ist, innerhalb der Entwicklung willkürfrei einen moralrelevanten Einschnitt anzugeben. Versteht man das Kontinuitätsargument auf diese Weise, lässt es sich nur widerlegen, wenn es gelingt, einen oder mehrere solcher Einschnitte mit hinreichender Plausibilität zu verteidigen. Auch Verfechter des Identitätsarguments gehen in der Regel nicht davon aus, dass Embryo und erwachsener Mensch in jeder Hinsicht und differenzlos identisch sind; wohl aber vertreten sie die Auffassung, beide müssten in der moralrelevanten Hinsicht als identisch gedacht werden, Träger von Menschenwürde und Menschenrechten zu sein (vgl. Enskat 2003, 120 ff.).

Zum Aufweis einer moralrelevanten Identität kann wiederum auf das Spezies- oder auf das Potentialitätsargument rekuriert werden. Das Potentialitätsargument hält der liberalen Position entgegen, der Grund der Zuerkennung des Menschenwürdestatus liege nicht in der Aktualität personaler Vollzüge, sondern in einer prinzipiellen Fähigkeit zu Selbstbewusstheit und/oder vernünftiger Moralität (auf die Moralfähigkeit hebt in Anknüpfung an Kant insbesondere Wieland 2003 ab). Der Plausibilitätsnachweis für dieses Argument erfolgt dabei häufig in der Form einer an lebensweltliche Vorverständnisse anknüpfenden *reductio ad absurdum*: Wäre alleine die Aktualität personaler Vollzüge Grund der Zuerkennung der Menschenwürde, dann würde das bedeuten, dass Menschen auch nur immer zu den Zeitpunkten Menschenwürdeträger wären, zu denen sie

aktuell personale Akte vollziehen. Dies würde aber bedeuten, dass man Menschen auch in Zeit- und Lebensabschnitten die Menschenwürde absprechen müsste, in denen sie ihnen ansonsten lebensweltlich ohne Weiteres zugestanden wird, so beispielsweise in einem tiefen temporären Koma, während des Schlafes oder im Neugeborenenalter. Für das lebensweltliche Vorverständnis sei also offenbar nicht die Aktualität personaler Vollzüge, sondern die Fähigkeit dazu, ausschlaggebend. Wenn das aber der Fall ist, sei es inkonsistent, ungeborenen menschlichen Lebewesen diesen Status zu verweigern, da sie jene Fähigkeit doch offenbar besäßen. An dieser Stelle schließen sich Potentialitäts- und Speziesargument durch die Überlegung zusammen, dass die Fähigkeit zu personalen Vollzügen offenbar grundsätzlich allen Lebewesen der Spezies »Mensch« eigne (vgl. Wieland 2003 und Spaemann 2007). Die Fähigkeit zum Vollzug personaler Akte wäre demnach der Geltungsgrund der Anerkennung des Menschenwürdestatus, während die Spezieszugehörigkeit das Geltungskriterium bildete.

Verfechter einer bioethisch liberalen Position können auf diese Argumentationskette antworten, indem sie eine oder mehrere Differenzierungen innerhalb des Potentialitätsbegriffs vornehmen und eine schwache von einer starken Potentialität unterscheiden (vgl. Merkel 2002, 162 ff.), wobei letztere auch als »dispositionelle Fähigkeit« charakterisiert werden könnte. Der Status eines Schlafenden wäre nach dieser Differenzierung von dem eines Embryos dadurch unterschieden, dass der Schlafende eine vorhandene Disposition zum Vollzug personaler Akte besitzt, der Embryo aber nur ein theoretisches Potential dazu, sei dies nun als immanente Potentialität im Sinn der aristotelischen *entelechie* oder als äußerliche Möglichkeit. Dieser Einwand muss dann freilich angeben können, ab wann eine solche von der »bloßen« Potentialität unterschiedene Disposition gegeben ist und woran deren Gegebenheit festzumachen wäre. Hier rekuriert die liberale Position in der Regel auf ausschließlich empirisch-naturwissenschaftlich erschließbare Phänomene, die mit Ausbildungsgrad und Funktion von Nervensystem und/oder Gehirn zu tun haben, wie etwa Empfindungsfähigkeit oder Messbarkeit von Hirnströmen (vgl. Sass 1990; Leist 1990, 141–158; Schöne-Seiffert 2003, 178). In diesem Rekurs liegt aber wiederum das Problem, dass er nur auf der Grundlage einer materialistischen Ontologie des Leib-Seele-Problems bestehen kann und damit metaphysisch in höchstem Maß voraussetzungsreich ist.

Unter anderem an dieser Problematik setzt das Spezies-Argument in seiner anspruchsvollsten Formulierung, dem insbesondere von Robert Spaemann vorgebrachten Menschenwürde-Argument an. Dieses Argument greift in gewisser Weise alle übrigen Lebensschutz-Argumente auf und ordnet sie in einen übergeordneten Kontext ein. Es beruht zum einen auf der Beobachtung, dass alle von der liberalen Position vorgeschlagenen Zäsuren die inhärente Tendenz aufweisen, mehr Menschen aus dem Kreis der Menschenwürdesubjekte auszuschließen als nur Embryonen und Föten, also je nach vorgeschlagener Zäsur auch Schlafende, Komatöse, geistig Schwerstbehinderte usw. und dass sie zum anderen immer auf speziellen ontologischen oder metaphysischen Prämissen beruhen. Spaemann argumentiert vor diesem Hintergrund, dass der Gedanke der unantastbaren Menschenwürde es prinzipiell verbiete, auf der Grundlage – zwangsläufig willkürlicher – Prämissen Kriterien dafür aufzustellen, welchen menschlichen Lebewesen Menschenrechte zukommen und welchen nicht (Spaemann 1993, 219 ff.). Nehme man den Gedanken der Unbedingtheit und Unantastbarkeit der Menschenwürde ernst, dann dürfe der Status eines Menschenrechtssubjekts nicht von bestimmten Eigenschaften, nicht von irgendeinem ›Was‹ abhängig gemacht werden, sondern nur vom bloßen ›Dass‹ des Menschseins. Alles andere würde Menschen zu Richtern über Menschen machen und Menschenrechte zu etwas, das beliebig zu- und aberkennbar sei (vgl. ebd., 219 ff.).

Die Forderung nach ›Willkürfreiheit‹ wäre dementsprechend genau da erfüllt, wo dasjenige Kriterium als Kriterium der Anerkennung des Menschenwürde- und Menschenrechtsstatus genommen wird, gegenüber dem kein willkürfreieres und im Hinblick auf spezifische Menschenbilder inhaltlich unbestimmteres denkbar wäre. Das Kriterium, das diese Forderung erfülle, ist nach Spaemann die Zugehörigkeit eines Lebewesens zur biologischen Spezies ›Mensch‹ (ebd., 220). Auch hinter dieser scheinbar rein negativen Argumentation steht allerdings eine metaphysische Prämisse, die hervortritt, sobald man nicht nur nach dem Geltungskriterium, sondern auch dem Geltungsgrund der Menschenwürde fragt. Dieser besteht auch nach der Auffassung der Vertreter des Menschenwürdearguments in der Personalität (Spaemann 2007, 253). Der entscheidende Unterschied zur liberalen Position besteht aber darin, dass Personalität hier weder aktualistisch, noch dispositional verstanden wird, sondern ontologisch als die unveränderliche spezifische Seinsweise aller Lebe-

wesen der Spezies Mensch (ebd., 262). Mit dieser Überlegung wird allerdings deutlich, dass auch das Menschenwürdeargument auf einer voraussetzungsreichen ontologisch-metaphysischen Prämisse aufbaut.

Rechtsphilosophische Meta-Argumente: Tutorismus- und Neutralitätsargument

Angesichts der in Philosophie und Gesellschaft bestehenden inhaltlichen Differenzen über den Status ungeborener menschlicher Lebewesen werden verschiedene Meta-Argumente zum Umgang mit diesen Differenzen vorgeschlagen. Die beiden prominentesten Argumente lassen sich unter die Begriffe ›Tutorismus‹ und ›Neutralitätsargument‹ fassen.

Neutralitätsargument: Das Neutralitätsargument konstatiert jene inhaltlichen Differenzen und vertritt davon ausgehend die These, der Staat dürfe sich aufgrund des für den liberalen Rechtsstaat geltenden Gebots der Neutralität in religiösen, metaphysischen und weltanschaulichen Fragen seiner Gesetzgebung keine spezifische inhaltliche Annahme über den Status menschlicher Embryonen und Föten zugrunde legen. Der Staat dürfe daher in bioethisch umstrittenen Fragen allenfalls minimalste gesetzlichen Restriktionen erlassen, und müsse darüber hinaus jedem Bürger erlauben, was er von seiner Überzeugung her für ethisch vertretbar halte (so z. B. das Minderheitenenvotum des Nationalen Ethikrats zur Präimplantationsdiagnostik: Nationaler Ethikrat 2003, 147 ff.). Diese Folgerung beruht allerdings auf einem Fehlschluss, da sich ein Staat, der sich der rechtlichen Regelung weitgehend enthält, offenkundig gerade nicht ›weltanschaulich neutral‹ verhält. Verzichtet er nämlich weitgehend auf den Schutz ungeborener menschlicher Lebewesen und ›privatisiert‹ den Umgang mit ihnen, so geht er offenkundig von der Annahme aus, dass es sich bei ihnen nicht um Menschenwürde- und Menschenrechtssubjekte handelt. Denn wären sie es, so müssten sie ja auch durch das Recht vor Verletzungen ihrer subjektiven Rechte geschützt werden. Gerade die Prämisse, es handle sich bei der Frage nach dem Umgang mit ungeborenen menschlichen Lebewesen nicht um eine Frage des Rechts, sondern um eine – als solche ›privatisierbare‹ – Frage des Guten, ist also eben der umstrittene Punkt. Insofern kann der Staat sich in der Frage des Status menschlicher Embryonen und Föten offensichtlich überhaupt nicht ›neutral‹ verhalten, selbst wenn er dies anstrebt, sondern muss

sich immer für eine Position entscheiden. Das Neutralitätsargument wird damit wieder an die inhaltliche Ebene zurückverwiesen und trägt zur Lösung des Problems nicht das Geringste bei.

Tutorismusargument: Das sogenannte tutoristische Argument zieht aus der theoretischen Unsicherheit über den Status ungeborener menschlicher Embryonen einen praktischen Schluss, der dem des Neutralitätsarguments genau entgegengesetzt ist. Wenn es auf der theoretisch-kognitiven Ebene unsicher sei, ob eine Handlung eine Pflicht oder ein Gut verletze, dann müsse in praktischer Hinsicht das Recht so ausgestaltet werden, dass das jeweils höhere der in Frage stehenden Güter oder die jeweils verbindlichere der in Frage stehenden Normen in jedem Fall geschützt werde, auch wenn diese nur möglicherweise auf dem Spiel stehen. Da die Verletzung des Tötungsverbots genau dann eine kategorisch geltende negative Pflicht bzw. ein Höchstgut verletzt, wenn es sich bei dem Betroffenen um einen Träger von Menschenwürde und -rechten handelt, und es zugleich kognitiv unsicher sei, ob es sich bei ungeborenen menschlichen Lebewesen um solche handelt, müsse das Recht sicherheitshalber so ausgestaltet werden, als ob es sich bei menschlichen Embryonen um Rechtssubjekte handelt (vgl. Damschen/Schönecker 2003b). Gegen dieses Argument wiederum wird eingewandt, dass es zum einen zunächst mit hinreichender Plausibilität aufgezeigt werden müsse, dass die Unsicherheit hinsichtlich des Status menschlicher Embryonen tatsächlich so signifikant ist, dass der tutoristische Grundsatz angewandt werden muss (Leist 1990, 228–232). Gerade diese Plausibilität aber bestreiten »bioethisch liberale« Positionen häufig. Zum anderen stehe bei der Embryonenforschung das zwar höherrangige, aber strittige Tötungsverbot gegenüber menschlichen Embryonen dem zwar niederrangigen, dafür aber unbestreitbaren Anspruchsrecht auf Hilfe bei der Erhaltung des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit entgegen. In dieser Konstellation sei es keineswegs ausgemacht, dass das erste ein stärkeres Gewicht aufweise als das zweite.

Reproduktionsmedizin jenseits der Statusfrage

Insbesondere bei der ethischen Bewertung der Künstlichen Befruchtung spielen neben der Frage nach dem Umgang mit menschlichen Embryonen eine Reihe anderer Problemlagen eine Rolle, die

nicht oder nur teilweise mit der Statusfrage verknüpft sind (vgl. zu einzelnen Themenkomplexen die Beiträge bei Hildt/Mieth 1998). Zunächst stellt sich die Frage einer Schaden-Nutzen-Abwägung bei der Anwendung von IVF-Techniken. Diese hat wiederum auf der einen Seite das möglicherweise erhöhte Fehlbildungsrisiko für den Embryo bzw. Foetus zum Gegenstand hat (vgl. Gagel et al. 1998) und auf der anderen Seite – auch angesichts der eher geringen Erfolgsquoten der IVF (vgl. Hölzle/Wiesing 1991) – die Risiken und Belastungen für Frauen bzw. Paare, die eine IVF-Behandlung in Anspruch nehmen. Neben körperlichen Risiken und Belastungen, die unter anderem aus der für die Eizellgewinnung erforderlichen hormonellen Stimulation resultieren (vgl. Pichlhofer et al. 2000), ist die IVF-Behandlung dabei nicht selten mit erheblichen psychischen Belastungen verbunden (vgl. Maier 2000, 69–76).

Ein zweiter Problemkomplex betrifft die Frage nach dem Zugang zur IVF-Behandlung, d.h. die Frage, für wen eine solche Behandlung erlaubt und/oder durch ein solidarisch finanziertes Gesundheitssystem erstattet werden soll. Umstritten ist dabei insbesondere, ob die IVF neben verheirateten Paaren auch für unverheiratete oder homosexuelle Paare, für Alleinstehende und für Frauen jenseits der Altersgrenze der natürlichen Gebärfähigkeit zulässig sein bzw. durch die Solidargemeinschaft finanziert werden sollte. In dieser Kontroverse spielt die Frage nach dem Krankheitswert der Infertilität und damit letztlich die medizintheoretische Debatte um den Krankheitsbegriff eine wesentliche Rolle. Da die meisten solidarisch finanzierten Gesundheitssysteme auf die Vorbeugung oder Behandlung von Krankheiten beschränkt sind, scheint es in gerechtigkeits-theoretischer Hinsicht zumindest problematisch, Kinderlosigkeit, die nicht in einem pathologischen Befund begründet ist, in den Geltungsbereich solidarisch finanzierter Gesundheitsversorgung einzubeziehen. Weitergehende Zugangsbeschränkungen wie strafbewehrte Verbote – z. B. ein Verbot der IVF ab einer bestimmten Altersgrenze – könnten allerdings mit einer auf den Krankheitsbegriff abhebenden Argumentation nicht hinreichend begründet werden. Wenn überhaupt ließen sie sich vermutlich nur mit eventuellen negativen Folgen für das Kindeswohl legitimieren, die dann aber tatsächlich validiert werden müssten.

Ein dritter Problemkomplex betrifft die Frage der sogenannten »heterologen Systeme«, d.h. der Eizell- oder Samenspende, sowie der Leihmutterschaft, die alle zwangsläufig auf die eine oder andere Weise zu

einer Aufspaltung zwischen biologischer und sozialer Elternchaft führen. Hier wird seitens der Kritikerinnen und Kritiker zum einen auf negative Folgen für das Kindeswohl und zum anderen auf die möglicherweise nachteiligen kulturellen, psychologischen, rechtlichen und sozialen Folgen »gespalten« Elternschaft hingewiesen. Eine weitere Argumentationslinie hebt auf die spezifischen gesundheitlichen und psychischen Risiken von Eizellspende (vgl. Pichlhofer et al. 2000) und Leihmutterschaft, sowie auf die Gefahren einer Kommerzialisierung der Fortpflanzung auf Kosten ärmerer Frauen ab (zur Problematik der Leihmutterschaft vgl. Maier 2000, 85–106).

Ein viertes wichtiges ethisches Problemfeld ergibt sich aus dem Umstand, dass die moderne Reproduktionsmedizin es ermöglicht, Embryonen noch vor der Implantation auf eventuelle genetische Defekte hin zu untersuchen (Präimplantationsdiagnostik, kurz: PID). Auf der Grundlage der so gewonnenen Erkenntnisse wird dann im Regelfall eine Auswahl der zu implantierenden Embryonen getroffen, während die übrigen Embryonen vernichtet oder dauerhaft kryokonserviert werden (zur PID insgesamt vgl. Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin 2002b, Teil C.1., 63–250). Nachgefragt wird die PID üblicherweise von genetischen Hochrisikopaaren, bei denen eine bekannte Vorbelastung für eine zumeist schwerwiegende, genetisch bedingte Erkrankung gegeben ist. Die Frage nach der ethischen Bewertung der PID hängt vor diesem Hintergrund zwar zum Teil von der Frage nach dem Status menschlicher Embryonen ab, weist aber auch andere Dimensionen ethischer Bewertung auf. Insbesondere Verfechter einer gradualistischen Position befürworten häufig die PID, da sie in ihren Augen die moralisch vertretbarere Alternative zu dem – in den meisten westlichen Ländern legalen – Schwangerschaftsabbruch nach pränataler Diagnostik (PND) darstellt, bei dem ein menschlicher Embryo oder Foetus in einem zumeist deutlich fortgeschrittenen Entwicklungsstadium getötet wird. Wer demgegenüber von der Position ausgeht, dass menschlichen Embryonen bereits ab der Zeugung der volle Status eines Menschen im moralisch und rechtlich relevanten Sinn zuzuerkennen sei, müsste die PID grundsätzlich ablehnen.

Vertreter anderer Positionen müssen sie gleichwohl nicht zwangsläufig befürworten, da sich bei der PID, allerdings auch beim Schwangerschaftsabbruch aufgrund PND, zusätzlich zur Statusfrage noch die Frage nach der ethischen Bewertung der Selektion

menschlicher Lebewesen aufgrund genetischer oder sonstiger physischer Eigenschaften stellt. Diese Fragestellung kann in mehrere speziellere Fragestellungen aufgeteilt werden. Zum einen ist an dieser Stelle die Problematik einer »bedingten Annahme« des künftigen Kindes zu nennen. Gemeint ist damit, dass die Annahme des künftigen Kindes durch seine genetischen Eltern bei PID und PND unter der Bedingung stehe, dass es bestimmte Eigenschaften aufweist oder eben nicht aufweist. Einige Autoren argumentieren, eine solche »bedingte Annahme« verstoße gegen das Prinzip der Menschenwürde, da dies fordere, jeden einzelnen Menschen um seiner selbst Willen und nicht erst als Träger bestimmter Eigenschaften anzuerkennen und zu achten (exemplarisch etwa Böckenförde 2003). Zum Zweiten stellt sich die Frage, welche Folgen eine Zulassung genetischer Frühdiagnostik für den gesellschaftlichen Umgang mit und die Selbstwahrnehmung von Kranken oder Behinderten hat, gerade wenn diese unter einer Krankheit oder Behinderung leiden würden, für die explizit die Embryoselektion nach PID oder der Schwangerschaftsabbruch nach PND zulässig wäre (vgl. dazu die differenzierten Ausführungen bei Düwell 2008, 148–152). Während beide Punkte auch für die PND mit der Möglichkeit des anschließenden Schwangerschaftsabbruchs einschlägig sind, taucht bei der PID zusätzlich eine dritte Problemlage auf, die bei der PND so nicht existiert: Da bei der IVF anders als bei einer natürlichen Schwangerschaft in der Regel mehrere weibliche Eizellen befruchtet werden, erlaubt die PID es theoretisch, unter einer Vielzahl von Embryonen denjenigen zur Implantation auszuwählen, der die in den Augen der genetischen Eltern »besten« genetischen Eigenschaften aufweist. Damit eröffnet die PID erstmals die Möglichkeit einer »positiven Selektion« nach von den Eltern oder der Gesellschaft präferierten Eigenschaften (Testart/Sèle 1999), während bei einem Schwangerschaftsabbruch aufgrund pränataler Diagnostik »nur« eine Entscheidung für oder gegen denjenigen Foetus getroffen werden kann, mit dem die betroffene Frau jeweils schwanger ist. Was die gesellschaftlichen Folgen einer solchen Entwicklung wären, ist derzeit schwer abschätzbar. Die PID fügt der Problematik der Selektion aufgrund genetischer Frühdiagnostik insofern eine neue sozialetische Dimension hinzu, die ohne die extrakorporale Verfügbarkeit menschlicher Embryonen nicht existieren würde.

Der enge Zusammenhang zwischen Reproduktionsmedizin und embryonaler Stammzellforschung

birgt schließlich Gefahren der Kommerzialisierung und Instrumentalisierung des weiblichen Körpers für Zwecke der embryonalen Stammzellforschung. Der letzte Punkt wird insbesondere von feministischer Seite als Argument gegen die Stammzellforschung angeführt (vgl. Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin 2002a, 78 f.). Hierbei wird darauf abgehoben, dass insbesondere für die Stammzellgewinnung mittels somatischen Zellkerntransfers eine große Menge weiblicher Eizellen benötigt werde, die nur durch die mit gewissen Risiken verbundene hormonelle Überstimulation und die anschließende, ebenfalls nicht gänzlich risikofreie Eizellentnahme gewonnen werden könnten. Eine Zulassung des »therapeutischen Klonens« könne zu einer dem Organhandel vergleichbaren Kommerzialisierung führen, die mit größter Wahrscheinlichkeit zu Lasten von Frauen in der sogenannten »Dritten Welt« gehen werde (vgl. Kahn 2003, 173 f.). Die Stammzellforschung mit »überzähligen Embryonen« wiederum birgt das Risiko eines Interessenkonflikts seitens der behandelnden Ärzte, die versucht sein könnten, für Zwecke der Stammzellforschung mehr Eizellen zu gewinnen, als es für die jeweilige IVF-Behandlung medizinisch indiziert wäre.

Literatur

- Badura-Lotter, Gisela: Forschung an embryonalen Stammzellen. Zwischen biomedizinischer Ambition und ethischer Reflexion. Frankfurt a. M./New York 2005.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: »Menschenwürde: Dasein um seiner selbst willen«. In: Deutsches Ärzteblatt 100–19 (2003), 1246–1249.
- Damschen, Gregor/Schönecker, Dieter (Hg.): Der moralische Status menschlicher Embryonen. Berlin/New York 2003.
- Damschen, Gregor/Schönecker, Dieter: »In dubio pro embryo. Neue Argumente zum moralischen Status menschlicher Embryonen«. In: Dies. 2003, 187–268.
- Deutsche Forschungsgemeinschaft: Stammzellforschung in Deutschland – Möglichkeiten und Perspektiven. Stellungnahme der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Oktober 2006, Bonn.
- Düwell, Marcus: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche. Stuttgart/Weimar 2008.
- Embryonenschutzgesetz (EschG). In: <http://bundesrecht.juris.de/eschg/index.html> (10.09.2009).
- Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin: Zweiter Zwischenbericht (Teilbericht Stammzellforschung). Berlin 2002.
- Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin: Abschlussbericht. Berlin 2002b.
- Gagel, Detlev/Ulrich, Dagmar/Pastor, Vera-Simone/Kentemich, Heribert: »IVF-Paare und IVF-Kinder. Ein Überblick zu ihrer Entwicklung«. In: Reproduktionsmedizin 14/1 (1998), 31–40.
- Gerhardt, Volker: Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität. München 2001.
- Graumann, Sigrid/Schneider, Ingrid (Hg.): Verkörperte Technik – Entkörperter Frau. Biopolitik und Geschlecht. Berlin/New York 2003.
- Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?. Frankfurt a. M. 2002.
- Haker, Hille: Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozial-ethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn des menschlichen Lebens. Paderborn 2002.
- Hildt, Elisabeth/Mieth, Dietmar (Hg.): In Vitro Fertilisation in the 1990s. Towards a Medical, Social and Ethical Evaluation. Aldershot u. a. 1998.
- Hildt, Elisabeth/Graumann, Sigrid (Hg.): Genetics in Human Reproduction. Aldershot u. a. 1999.
- Hölzle, Christina/Wiesing, Urban: Die In-vitro-Fertilisation – ein umstrittenes Experiment. Fakten – Leiden – Diagnosen – Ethik. Berlin/Heidelberg/New York 1991.
- Honnfelder, Ludger/Lanzerath, Dirk (Hg.): Klonen in biomedizinischer Forschung und Reproduktion. Bonn 2003.
- Kahn, Axel: »Das Klonen«. In: Honnfelder/Lanzerath 2003, 167–182.
- Knoepffler, Nikolaus: »Der moralische Status des frühen menschlichen Embryos«. In: Nova Acta Leopoldina 96 (2007), 177–188.
- Kummer, Christian: »Zweifel an der Totipotenz. Zur Diskussion eines vom deutschen Embryonenschutz überforderten Begriffs«. In: Stimmen der Zeit 7 (2004), 459–472.
- Leist, Anton: Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung. Frankfurt a. M./New York 1990.
- Maier, Barbara: Ethik in Gynäkologie und Geburtshilfe. Berlin 2000.
- Merkel, Reinhard: Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlage der Forschung an menschlichen Embryonen. München 2002.
- : »Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologische Degradierung«. In: Damschen/Schönecker 2003, 35–60.
- Pichlhofer, Gabriele et al.: Medizinische, rechtliche und kulturelle Aspekte der Eizellspende. Gutachten im Auftrag des Bundesgesundheitsministeriums. Bonn 2000.
- Sass, Hans-Martin: »Wann beginnt das Leben?«. In: Die ZEIT, 30.11.1990. Wiederabdruck in: Urban Wiesing et al. (Hg.): Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch. Stuttgart 2004, 179–181.
- Schöne-Seiffert, Bettina: »Contra Potentialitätsargument: Probleme einer traditionellen Begründung des Lebensschutzes«. In: Damschen/Schönecker 2003, 169–186.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart 1994.
- Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1993.
- : Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«. Stuttgart 2007.
- Testart, Jacques/Sèle, Bernard: »Eugenics comes back with medically assisted procreation«. In: Hildt/Graumann 1999, 169–174.
- Wieland, Wolfgang: »Pro Potentialitätsargument: Moralfä-

higkeit als Grundlage von Würde und Lebensschutz«. In: Damschen/Schönecker 2003, 149–168.

Wiesing, Urban et al. (Hg.): Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch. Stuttgart 2004.

Wobus, Anna et al.: Stammzellforschung und Zelltherapie. Stand des Wissens und der Rahmenbedingungen in Deutschland. Supplement zum Gentechnologiebericht. Forschungsberichte der Interdisziplinären Arbeitsgruppe der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 15. Elsevier 2006.

Woopen, Christiane: »Präimplantationsdiagnostik und selektiver Schwangerschaftsabbruch. Zur Analogie von Embryonenselektion in vitro und Schwangerschaftsabbruch nach Pränataldiagnostik im Rahmen der medizinischen Indikation des § 218a Abs. 2 StGB aus ethischer Perspektive«. In: Zeitschrift für Medizinische Ethik 45 (1999), 233–244.

Markus Rothhaar

9. Genforschung, genetische Diagnostik und Eugenik

Die Sequenzierung des menschlichen Genoms und aktuelle Forschungsfelder

Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms war das bislang größte international koordinierte Forschungsprojekt in der Geschichte der Wissenschaft. Man erhoffte sich davon eine Revolution in der Medizin und befürchtete den ›gläsernen Menschen‹. Heute zeigt sich, dass genetische Daten für sich genommen weder die hochgesteckten Hoffnungen noch die großen Befürchtungen rechtfertigen. Durch das entschlüsselte ›Referenzgenom‹ wird die gemeinsame genetische Ausstattung des Menschen dargestellt. Damit sind Vergleiche mit den Genomen anderer Organismen möglich. Die Aufklärung von Funktionszusammenhängen von Genen und zwischen Genen, Genprodukten und Umweltfaktoren stehen für die Zukunft noch bevor. Damit befindet sich die systematische Genforschung heute im Grunde in einem frühen Stadium (Hennen/Petermann/Sauter 2001). Bislang konnten viele DNA-Sequenzen identifiziert werden, die für monogene Krankheiten verantwortlich gemacht werden. Diese Erkenntnisse haben vor allem zur Erweiterung der diagnostischen, kaum aber der therapeutischen Spielräume geführt. Viele der ethischen Probleme vor allem prädiktiver und pränataler Gentests hängen damit zusammen.

Die Sequenzierung des menschlichen Genoms hat auch zu neuen Erkenntnissen über genetische Variationen zwischen Individuen und Populationen geführt, die keinen Krankheitswert haben, aber individuelle Reaktionen auf Giftstoffe und Medikamente beeinflussen können. Erstere sind in der Arbeitsmedizin von Bedeutung. Dabei wird befürchtet, dass die Untersuchung von individuellen Empfindlichkeiten bei einzelnen Arbeitnehmern zu Lasten genereller Maßnahmen zum Schutz vor Giftstoffen am Arbeitsplatz gehen könnte. Auf der Grundlage solcher genetischer Variationen wird in der *Pharmakogenetik* derzeit daran gearbeitet, maßgeschneiderte Medikamente zu entwickeln. Heute schon ist ein präziserer Einsatz von Medikamenten und damit eine höhere Effizienz und Arzneimittelsicherheit in einigen wenigen Fällen möglich. Die zukünftige klinische Relevanz dieser Forschungsrichtung ist noch ungewiss. Aus ethischer Sicht werden diesbezüglich vor allem Gerechtigkeitsfragen, eine mögliche Dis-

kriminierung ethnischer Minderheiten und Datenschutzfragen diskutiert (Marx-Stölting 2007).

Die ethischen Fragen des Humangenomprojekts betreffen, über die forschungsethischen Fragen und die ethischen Probleme konkreter Anwendungen hinaus, die Beförderung des genetischen Determinismus durch die Veränderung des Krankheitsbegriffs hin zur »genetischen Abweichung von der Norm« (Lanzerath/Honnefelder 1998). Außerdem werden mögliche Entsolidarisierungseffekte durch eine zunehmende Erwartung von individueller »genetischer Verantwortung« sowie die Frage nach der richtigen Prioritätensetzung in der biomedizinischen Forschung angesichts begrenzter Ressourcen vor allem vor dem Hintergrund der Tendenz einer wachsenden Kommerzialisierung im Gesundheitswesen thematisiert (Kollek/Lemke 2008). Die Kommerzialisierung von Erkenntnissen der Genforschung wird vor allem im Zusammenhang mit der umstrittenen Patentierbarkeit von Gensequenzen diskutiert. Es wird befürchtet, dass Genpatente die Entwicklung von Therapien nicht fördern sondern behindern könnten und dass Diagnoseverfahren durch Patentgebühren übermäßig teuer werden (Baumgartner/Mieth 2003). Unter Gerechtigkeitsaspekten sind hier die weltweiten Probleme der Sicherung einer angemessenen Gesundheitsversorgung und besonders die Gesundheitsprobleme in den armen Ländern zu berücksichtigen.

Gendiagnostische Anwendungsfelder

Mit einer *Gendiagnostik* kann die Veranlagung für eine Krankheit oder andere Eigenschaften untersucht werden. Wichtige medizinische Fortschritte wurden in Bezug auf die Diagnostik von Infektionskrankheiten (Erregerdiagnostik) und Tumorerkrankungen erreicht. In der Krebsbehandlung leistet die Gendiagnostik wichtige Beiträge zur Früherkennung, Verlaufsbeobachtung und Erfolgskontrolle.

Die Gendiagnostik von erblichen Eigenschaften wird in der klinischen Praxis vor allem für seltene, monogene Krankheiten eingesetzt. Das Ergebnis der Gendiagnostik einer erblichen Eigenschaft kann einen klinischen Befund bestätigen oder selbst ein klinischer Befund sein. Ein wichtiges Beispiel für letzteres ist das sogenannte Neugeborenen-Screening. Dabei handelt es sich um die gendiagnostische Früherkennung von mehreren seltenen Stoffwechselerkrankungen bei Neugeborenen in den ersten Lebenstagen, die eine sofortige Therapie ermöglicht

und damit hilft, dauerhafte Gesundheitsschäden zu verhindern.

Prädiktive Gentests dagegen liefern Informationen über die Veranlagung für Krankheiten, die der Betroffene möglicherweise später in seinem Leben bekommt. Ein Beispiel für eine prädiktive Gendiagnostik einer monogenen Erbkrankheit ist der Gentest für Chorea Huntington, einer unheilbaren, progressiv verlaufenden, neurodegenerativen Krankheit, deren Symptome meist erst um das vierzigste Lebensjahr einsetzen. Im Fall eines positiven Befundes kann den Betroffenen keine vorbeugende Behandlung angeboten werden. Manche Personen, in deren Familie die Krankheit in der Vergangenheit aufgetreten ist, wollen dennoch über einen Gentest Sicherheit für die eigene Lebens- und Familienplanung erhalten, was jedoch zu schweren psychischen Belastungen führen kann. Darüber hinaus wird aus ethischer Sicht die Gefahr der Diskriminierung von positiv getesteten Personen durch Privatversicherungen und Arbeitgeber diskutiert.

Mit Hilfe von Gentests ist es auch möglich, heterozygote Träger von Krankheiten mit rezessiven Erbgängen zu bestimmen. Bei rezessiven Erbkrankheiten manifestieren sich die Symptome nur, wenn die betreffende Genmutation auf beiden DNA-Strängen eines Chromosoms (Allele) vorhanden ist. Wenn die Mutation nur auf einem der Allele vorliegt, ist die Person gesund, kann die Krankheit aber an ihre Kinder vererben, wenn der andere Elternteil die Mutation ebenfalls trägt und weitergibt. Die sogenannte Heterozygotendiagnostik wird vor allem für die Familienplanung von Bevölkerungsgruppen eingesetzt, in denen eine bestimmte rezessive Erbkrankheit gehäuft vorkommt. So wird z. B. auf Zypern heiratswilligen Personen ein Heterozygoten-Screening auf Beta-Thalassämie angeboten. Wenn beide Partner die Mutation tragen, können sie auf eine Heirat bzw. auf gemeinsame Kinder verzichten oder im Fall einer Schwangerschaft Pränataldiagnostik in Anspruch nehmen. Von ethischer Seite wird dies als Beispiel für ein »eugenisches Screening« international sehr kontrovers diskutiert, in der zyprischen Bevölkerung selbst scheint die Akzeptanz dagegen eher hoch zu sein (Beck/Niewöhner 2009).

Die meisten Volkskrankheiten wie Krebs-, Herz-Kreislauf-, Stoffwechsel- und viele neurodegenerative Erkrankungen sind multifaktoriell, d.h. durch mehrere Gene und Umweltfaktoren, bedingt. Die genetischen Testmöglichkeiten sind hier noch begrenzt. Beispiele sind die BRCA-Gene als Faktoren für Brustkrebs und die ApoE-Genvarianten, die bei

Alzheimer eine Rolle spielen. Gentests für multifaktorielle Krankheiten haben wegen der Beteiligung vieler Faktoren einen begrenzten Prognosewert, der in Risikoprozenten abgeschätzt wird. Problematisch ist außerdem, dass den Patienten häufig keine – oder im Fall einer Brustkrebsveranlagung nur drastische – Präventionsangebote gemacht werden können (Hennen/Petermann/Sauter 2001). Darüber hinaus kann das Ergebnis eines prädiktiven Gentests – bei monogenen und bei multifaktoriellen Krankheiten – auch Aussagen über Krankheitsveranlagungen von Angehörigen ermöglichen. Für beide, für den Getesteten selbst wie für die möglicherweise betroffenen Angehörigen, kann das Wissen über die genetische Konstitution Auswirkungen auf die Lebensführung und Familienplanung haben.

Durch die Entwicklung sogenannter Genchips ist damit zu rechnen, dass in Zukunft effizient eine große Anzahl von genetischen Anlagen parallel diagnostiziert werden kann. In der Forschung sind Genchips bereits im Einsatz, für die klinische Diagnostik wird eine Einführung in den kommenden Jahren angenommen. Wenn dazu weitere Fortschritte in der Funktionsaufklärung von Genen kommen, wird sich die medizinische Bedeutung der Gendiagnostik voraussichtlich massiv steigern; damit werden aber auch die Probleme des Umgangs mit genetischen Informationen zunehmen.

Gendiagnostik wird auch vorgeburtlich eingesetzt, sowohl an Föten in der Schwangerschaft als auch an im Labor gezeugten frühen Embryonen. Bei der *Pränataldiagnostik* werden Zellen des Fötus, die bei der *Amniozentese* durch Punktion aus dem Fruchtwasser, bei der *Chorionzottenbiopsie* vom kindlichen Anteil der Plazenta gewonnen werden, genetisch untersucht. Der Befund einer erblichen Krankheit oder Behinderung des zukünftigen Kindes führt wegen fehlender oder mangelhafter therapeutischen Möglichkeiten meistens zur Entscheidung für den Abbruch einer häufig schon weit fortgeschrittenen Schwangerschaft. Rechtlich sind solche Schwangerschaftsabbrüche in Deutschland nach einer Pflichtberatung zulässig, sofern eine Gefährdung der seelischen oder körperlichen Gesundheit der Frau durch die Fortsetzung der Schwangerschaft vorliegt, die nicht auf andere Weise abzuwenden ist. In der Praxis wird diese Regel allerdings sehr großzügig interpretiert. Aus individuellethischer Sicht stellt ein Schwangerschaftskonflikt nach einer vorgeburtlichen Gendiagnostik ein moralisches Dilemma zwischen dem Recht der Frau auf Selbstbestimmung und körperliche Integrität einerseits und

dem Schutz des Lebens des Ungeborenen andererseits dar (Graumann 2010). Aus sozialetischer Sicht werden vor allem die Implikationen einer neuen »freiwilligen Eugenik« diskutiert.

Als *Präimplantationsdiagnostik* wird die genetische Untersuchung von Embryonen nach einer künstlichen Befruchtung im Labor bezeichnet. Dabei werden mehrere Embryonen gezeugt und untersucht. Nur solche Embryonen, die von der gesuchten genetischen Eigenschaft nicht betroffen sind, werden in die Gebärmutter der Frau überführt. Die Präimplantationsdiagnostik galt in Deutschland bislang als verboten, was nach einer höchstrichterlichen Entscheidung mittlerweile kontrovers diskutiert wird. Für die Zulässigkeit der Präimplantationsdiagnostik wird von medizinischer Seite argumentiert, dass gegebenenfalls ein für die Frau sehr belastender Schwangerschaftsabbruch nach einer Pränataldiagnostik vermieden werden kann. Dagegen wird angeführt, dass die Frau hierfür die psychisch und gesundheitlich belastende Prozedur einer IVF über sich ergehen lassen muss (Kollek 2000). Aus individuellethischer Perspektive werden die Interessen und Nöte der zukünftigen Eltern und besonders der Frauen auf der einen Seite und die Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen auf der anderen Seite diskutiert. Im Gegensatz zur Pränataldiagnostik besteht allerdings kein unausweichliches moralisches Dilemma zwischen den Rechten der Frau und der Schutzwürdigkeit der Embryonen, weil zum Zeitpunkt der Entscheidung die Schwangerschaft noch nicht besteht (Haker 2002). In sozialetischer Hinsicht wird diskutiert, inwieweit mit der Präimplantationsdiagnostik ein qualitativer neuer Schritt »freiwilliger Eugenik« verbunden ist, weil sie nicht nur – wie die Pränataldiagnostik – die Entscheidung für oder gegen die Existenz eines einzelnen zukünftigen Kindes erlaubt, sondern die Auswahl der »besten« unter vielen Embryonen ermöglicht (Testard 1995).

Insbesondere bei prädiktiven und pränatalen Gentests ist es angesichts der vielfältigen medizinischen, persönlichen und sozialen Implikationen oft schwierig, von den Patientinnen und Patienten eine wirklich freie und informierte Einwilligung zu erwarten (Porz 2008). Das Gendiagnostikgesetz von 2009 sieht daher für alle prädiktiven und pränatalen Gentests vor, dass eine genetische Beratung der Diagnostik vorausgeht. Dabei werden die Ratsuchenden über die genetischen Grundlagen, die prognostische Relevanz des Tests und ihre Handlungsmöglichkeiten informiert. Außerdem sollen psychosoziale Aspekte in der Beratung berücksichtigt werden, um

den Ratsuchenden Wege zu einem möglichst guten persönlichen Umgang mit dem Testergebnis zu eröffnen (Hadolt/Lengauer 2009).

Unter den nichtmedizinischen Anwendungen sind neben kriminologischen Gentests zur Spurenanalyse auch Abstammungstests von großer Bedeutung. Mit relativ einfachen Tests, für die geringe DNA-Mengen aus Hautzellen oder Haaren ausreichen, können beispielsweise Vaterschaftstests durchgeführt werden. Zu Problemen haben heimliche Vätertests ohne Zustimmung der Mutter geführt, die mittlerweile durch das Gendiagnostikgesetz untersagt sind.

Selbstbestimmung, genetische Diskriminierung und ›neue Eugenik‹

Beim Umgang mit genetischen Informationen können spezifische Rechtskonflikte auftreten. Eine Person hat zunächst das Recht auf Zugang zu genetischen Informationen, die per Gendiagnostik über sie gewonnen werden können oder bereits vorliegen. Dieses *Recht auf Wissen* ist in der Achtung vor der Autonomie der Person begründet. In der medizinethischen Diskussion hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass dieses Recht auch ein Recht auf Verweigerung des Wissens über die eigene genetische Konstitution beinhaltet. Daher wird auch von einem *Recht auf Nichtwissen* gesprochen (Chadwick 1997). Angesichts der Verbreitung genetischer Testverfahren in der medizinischen Praxis stellt sich die Achtung des Rechts auf Wissen zumindest in westlichen Gesellschaften mit ausgebauten solidarisch finanzierten Gesundheitssystemen als weitgehend unproblematisch dar. Problematischer ist die Achtung des Rechts auf Nichtwissen. Dies setzt eine angemessene Aufklärung vor der Einwilligung voraus. Wenn sich eine Person für einen prädiktiven Gentest entscheidet, können außerdem Familienangehörige ungefragt mit genetischen Informationen konfrontiert sein. Je nach Erbgang einer Krankheitsanlage, kann für die leiblichen Verwandten der getesteten Person die Wahrscheinlichkeit, auch die Krankheitsanlage zu tragen, in konkreten Risikoprozenten angegeben werden. In einem solchen Fall kann das Recht auf Wissen einer Person im Konflikt mit dem Recht auf Nichtwissen anderer Personen stehen. In der Praxis werden solche Konflikte in der genetischen Beratung erörtert, dem Recht auf Wissen aber in der Regel Vorrang gegeben. Dagegen werden prädiktive Gentests an Kindern für Krankheitsanlagen, die keine

Vorbeugemöglichkeiten eröffnen, in der Praxis abgelehnt, weil nur mit einer persönlichen Einwilligung das Recht auf Nichtwissen gewahrt werden kann.

Eine Verletzung des Rechts auf Nichtwissen wird aber auch befürchtet, wenn Arbeitgeber im Rahmen von Eignungsuntersuchungen oder private Versicherungsunternehmen vor dem Abschluss einer privaten Kranken-, Berufsunfähigkeits- oder Lebensversicherung Gentests verlangen. Angesichts der diagnostischen Möglichkeiten, die für die Zukunft zu erwarten sind, könnte das zu massiver Diskriminierung führen. Für manche Personen könnte der Zugang zu einem Versicherungsschutz erschwert oder sogar unmöglich sein. Eine solche Diskriminierung könnte sich aber auch indirekt einstellen, wenn Personen mit der Aussicht auf Vorteile ermutigt werden, freiwillig günstige Testergebnisse vorzulegen. Das Gendiagnostikgesetz verbietet daher nicht nur, die Durchführung von Gentests zu verlangen, sondern auch – zumindest bis zu bestimmten Versicherungssummen – vorhandene Testergebnisse zu nutzen.

In Bezug auf Heterozygotentests und Pränataldiagnostik im Kontext der Familienplanung werden Diskriminierungsfragen unter dem Stichwort ›neue Eugenik‹ oder ›freiwillige Eugenik‹ diskutiert. Damit ist im Unterschied zur ›alten Eugenik‹ der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gemeint, dass sich eugenische Tendenzen nicht mehr in staatlichen Gesundheitsprogrammen und Zwangsmaßnahmen zeigen, sondern in subtileren gesellschaftlichen Zwängen, die auf persönliche Entscheidungen wirken (Obermann-Jeschke 2008). Die pränatale Diagnostik eröffnet die Möglichkeit, die Annahme eines Kindes von seiner genetischen Konstitution abhängig zu machen. Diese Möglichkeit aber wird Schwangeren nicht nur zugestanden, sondern es wird von ihnen vielfach als Erwartung empfunden, die Diagnostik in Anspruch nehmen und nur ein Kind anzunehmen, das keine Behinderung haben wird (Samerski 2002). Zumindest implizit beziehen sich Positionen, die dies kritisieren, auf eine systematische Verletzung des Rechts auf Nichtwissen.

Kontrovers diskutiert wird in diesem Zusammenhang auch, ob behinderte Menschen durch Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik diskriminiert werden (Graumann 2000; 2003; s. Kap. V.3). Von ethischer Seite wird argumentiert, dass behinderte Menschen nicht durch private Familienplanungsentscheidungen diskriminiert werden können (Lübbe 2003). Vertretern der Disability Studies geht es aller-

dings nicht um die Kritik persönlicher Entscheidungen; sie sehen in der Pränataldiagnostik als medizinische Praxis, die das Ziel hat, die Existenz von behinderten Kindern zu verhindern, einen Ausdruck gesellschaftlicher Geringschätzung behinderter Menschen (Parens/Ash 2000).

Patientenperspektiven in der Gendiagnostik und Albert Camus Konzepte zum Absurden. Eine empirisch-ethische Interviewstudie. Paderborn 2008.

Samerski, Silja: Die verrechnete Hoffnung. Münster 2002.

Testard, Jacques: »The New Eugenics and Medicalized Reproduction«. In: Cambridge Quarterly of Health Care Ethics 4 (1995) 304–312.

Sigrid Graumann

Literatur

Baumgartner, Christoph/Mieth, Dietmar (Hg.): Patente am Leben? Paderborn 2003.

Beck, Stefan/Niewöhner, Jörg: »Localising Genetic Testing and Screening in Cyprus and Germany. Contingencies, continuities, ordering effects and bio-cultural intimacy«. In: Paul Atkinson/Peter Glasner/Margaret Lock (Hg.): The Handbook of Genetics and Society: Mapping the New Genomic Era. London 2009, 76–93.

Chadwick, Ruth (Hg.): The Right to Know and the Right not to Know. Aldershot 1997.

Graumann, Sigrid: »Preimplantation Genetic Ddiagnosis – the Bridge Between Human Genetics and Reproductive Medicine«. In: Law and the Human Genome Review 13 (2000), 211–230.

– : »Sind ›Biomedizin‹ und ›Bioethik‹ behindertenfeindlich?«. In: Ethik in der Medizin 15 (2003), 161–170.

– : »Zulässigkeit später Schwangerschaftsabbrüche und Behandlungspflicht von zu früh und behindert geborenen Kindern – ein ethischer Widerspruch?«. In: Ethik in der Medizin 22 (2010).

Hadolt, Bernhard/Lengauer, Monika: Genetische Beratung in der Praxis: Herausforderungen bei präsymptomatischer Gendiagnostik am Beispiel Österreichs. Frankfurt a. M. 2009.

Haker, Hille: Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Paderborn 2002.

Hennen, Leonhard/Petermann, Thomas/Sauter, Arnold: Das genetische Orakel. Prognosen und Diagnosen durch Gentests – eine aktuelle Bilanz. Berlin 2001.

Hildt, Elisabeth: Autonomie in der biomedizinischen Ethik: Genetische Diagnostik und selbstbestimmte Lebensgestaltung. Frankfurt a. M. 2006.

Kollek, Regine: Präimplantationsdiagnostik. Tübingen 2000.

– /Lemke, Thomas: Der medizinische Blick in die Zukunft. Frankfurt a. M. 2008.

Lanzerath, Dirk/Honnewfelder, Ludger: »Krankheitsbegriff und ärztliche Anwendung der Humangenetik«. In: Dietmar Mieth/Marcus Düwell (Hg.): Ethik in der Humangenetik. Tübingen 1998, 51–77.

Lübbe, Weyma: »Das Problem der Behindertenselektion bei der pränatalen Diagnostik und der Präimplantationsdiagnostik«. In: Ethik in der Medizin 15 (2003), 203–220.

Marx-Stölting, Lilian: Pharmkogenetik und Pharmakogen-tests. Berlin 2007.

Obermann-Jeschke, Dorothee: Eugenik im Wandel: Kontinuitäten, Brüche und Transformationen. Münster 2008.

Parens, Eric/Ash, Adrienne: »The Disability Rights Critique of Prenatal Testing«. In: Dies. (Hg): Prenatal Testing and Disability Rights. Washington DC 2000, 3–43

Porz, Rouven: Zwischen Entscheidung und Entfremdung:

10. Gentherapie

Entwicklung eines therapeutischen Konzepts

Die ethische Diskussion über die Gentherapie war über die Zeit deutlichen Veränderungen unterworfen. Anfangs wurde vor allem die grundsätzliche Frage diskutiert, ob genetische Veränderungen an Menschen überhaupt ethisch vertretbar sein könnten. Die Reflexion ethischer Einwände durch die Pioniere der Gentherapie selbst hat wesentlich zur Herausbildung eines therapeutischen Konzeptes in den 1980er Jahren beigetragen (Graumann 2000, 21–44).

Schon früh in der Entwicklung der Gentechnologie wurden Vorstellungen formuliert, den Menschen selbst zum Gegenstand genetischer Veränderungen zu machen. Besonders prägnant zeigte sich dies auf dem Symposium der CIBA-Foundation »Man and his Future« 1962. Dort wurde über eine vermeintliche »Verschlechterung der Qualität der Weltbevölkerung« durch genetische Defekte und »fehlenden Selektionsmechanismen« gesprochen und davon, dass »die alte Richtung zur positiven Entwicklung wiederherzustellen« sei (Huxley zitiert nach Jung/Mundt 1988, 47). Aufgrund der skeptischen Reaktionen in der Öffentlichkeit, setzte sich unter Genetikern schließlich die Einsicht durch, dass klare Unterscheidungen einerseits zwischen somatischer Gentherapie und Keimbahntherapie und andererseits zwischen Therapie und »Enhancement« für ein legitimierbares Konzept der Gentherapie entscheidend sind (Fletcher 1990).

Unter *somatischer Gentherapie* wurde von da an das Einführen von Gensequenzen in Körperzellen mit therapeutischem Ziel verstanden. Die genetische Veränderung ist auf die Körperzellen begrenzt und wird nicht vererbt. Bei der *Keimbahntherapie* dagegen würde die genetische Veränderung an der befruchteten Eizelle oder dem frühen Embryo durchgeführt und damit alle Zellen des Organismus, einschließlich seiner Keimzellen betreffen. Sie würde an kommende Generationen vererbt. *Gentherapie* bezeichnet das Einführen von Gensequenzen in Zellen mit dem Ziel der Behandlung von Krankheiten. Genetisches *Enhancement* zielt wiederum auf die Verbesserung von Eigenschaften ohne Krankheitswert (s. Kap. VIII.17). Während Keimbahnveränderungen und genetisches Enhancement ethisch ausgesprochen kontrovers sind, werden gegen die somatische Gentherapie keine grundsätzlichen Einwände geltend gemacht (vgl. Rehmann-Sutter/Müller 2003).

Wissenschaftliche und ethische Fragen der somatischen Gentherapie

Das ursprüngliche Konzept der somatischen Gentherapie sah vor, Patienten mit monogen bedingten Erbkrankheiten durch Übertragung intakter Gensequenzen in die pathogenetisch relevanten Körperzellen kausale, effiziente, spezifische und nebenwirkungsarme Behandlungen anzubieten. Die Idee war, das intakte Gen exakt an die Stelle des defekten Gens ins Genom der Zielzelle einzubauen. Dadurch wäre theoretisch gewährleistet, dass das therapeutische Genprodukt in den richtigen Zellen, zum richtigen Zeitpunkt, in der richtigen Menge und im richtigen Regelverhältnis zu anderen Proteinen produziert wird. So wurde die Krankheit SCID (*severe combined immunodeficiency*) zur Modellkrankheit für die klinische Erprobung (Anderson 1984). Bei dieser sehr seltenen Krankheit fehlt Kindern ein für die Funktion des Immunsystems notwendiges Enzym. Im Labor wurde mit retroviralen Vektoren ein intaktes Genkonstrukt in Blutzellen der Patienten übertragen, die Zellen vermehrt und per Infusion in den Körper gebracht. Es konnte dabei zwar ein therapeutischer Effekt erzielt werden; dieser war aber nur von kurzer Dauer (Blaese et al. 1995; Bordignon et al. 1995). Deshalb wurde ein Verfahren entwickelt, den Gentransfer nicht mit ausdifferenzierten Blutzellen sondern mit Blutstammzellen durchzuführen, die auf Dauer funktionstüchtige Leukozyten bilden sollten. Zunächst wurde von mehreren erfolgreichen Behandlungen berichtet (Cavazzana-Calvo 2000), allerdings erkrankten einige der Kinder in der Folge an Leukämie. Retrovirale Vektoren ermöglichen zwar, das therapeutische Gen stabil ins Genom der Zielzelle »einzubauen«, dies kann aber auch zur Mutation zellulärer Gene und in der Folge zu einer Tumorentwicklung führen (Li et al. 2002).

Bei der zweiten effektiven Gentransferstrategie für klinische Versuche wird mit adenoviralen Vektoren gearbeitet. Diese sind von »Erkältungsviren« abgeleitet und dringen in die Zielzellen ein, ohne sich in das Genom der Wirtszelle einzufügen. Ein dauerhafter therapeutischer Effekt kann damit nicht erzielt werden, und es muss eine große Menge veränderter Viren übertragen werden, was extrem starke Immunantworten auslösen kann. Das war der Grund für den Tod des 18-jährigen Jesse Gelsinger in Folge eines klinischen Versuchs 1999. Dem Patient fehlte aufgrund eines Gendefekts ein wichtiges Stoffwechselenzym in der Leber. Er war aber praktisch beschwerdefrei. Freiwillig und ohne damit zu rechnen,

selbst davon zu profitieren, hatte er an der Therapie-studie teilgenommen (Hucho et al. 2008, 26–27).

Die meisten heutigen somatischen Gentherapie-versuche zielen auf Krebserkrankungen. Dabei wird nicht mehr versucht, Gendefekte zu »reparieren«, sondern therapeutische Stoffe im Körper selbst zu produzieren (Cichutek 2001). Das gemeinsame Ziel der unterschiedlichen Strategien ist, die Menge an Tumorzellen im Körper zu reduzieren. Auch diese klinischen Studien brachten bisher aber keinen entscheidenden therapeutischen Durchbruch. Für zukünftig erfolgversprechend werden Kombinationen von konventionellen und gentherapeutischen Tumorthérapien angesehen (Hucho et al. 2008, 80–86).

Methodischer Reduktionismus und die Probleme der somatischen Gentherapie

Das klinische Modell der somatischen Gentherapie beruhte zunächst auf der Annahme, dass Veränderungen im Genom des Patienten, dem zentralen genetischen Dogma von Francis Crick entsprechend, zu direkten und vorhersagbare Effekten führen. Voraussetzung dafür wäre, dass die Information eines Gens in der Basensequenz der DNA verschlüsselt ist und in einer Richtung über die RNA zum Protein fließt (Crick 1990). Heute wird ein Gen aber zunehmend als funktionelle Einheit codierender und regulatorischer Elemente beschrieben. Man kennt mittlerweile »vorgelagerte« Regulationen, wie das DNA-Imprinting, aber auch »nachgelagerte« wie das RNA-Splicing oder -Editing. Man kennt Beispiele von identischen DNA-Sequenzen, die unterschiedliche Genprodukte liefern, aber auch unterschiedliche DNA-Sequenzen, die zu denselben phänotypischen Merkmalen führen. Daher wird heute zunehmend von epigenetischer Regulation gesprochen, die das Ergebnis von Interaktionen zwischen multiplen Faktoren sind, wovon die Gene lediglich eine Kategorie unter anderen repräsentieren (Strohman 1994; Wolf 1995, 1997). Mit Thomas Kuhn gesprochen, haben wir es mit konkurrierenden Paradigmen zu tun, wobei sich das epigenetische Paradigma gegenüber dem zentralen genetischen Dogma zunehmend durchsetzt.

Für die ethische Bewertung klinischer Versuche und für die Einschätzung des therapeutischen Potenzials und der Risiken ist dies von erheblicher Bedeutung: Mit epigenetischen Erklärungsansätzen können die Auswirkungen eines Gentransfers auf den Organismus nicht sicher vorhergesagt werden. Eine somatische Gentherapie wäre damit unausweichlich

als »trial and error«-Versuch mit relativ unbestimmtem Ausgang anzusehen und nicht, wie erhofft, eine gezielte Korrektur eines genetischen Defekts. Dies müsste bei der Nutzen-Gefahren-Abwägung vor klinischen Versuchen, die die Deklaration von Helsinki fordert, zukünftig angemessen berücksichtigt werden. Die aufgetretenen Probleme der somatischen Gentherapie sind offenbar vor allem auf ihr zu simples, wissenschaftstheoretisch unzureichend reflektiertes therapeutisches Modell zurückzuführen. Weil die Vorhersagbarkeit der Erfolgsaussichten und Risiken mit grundsätzlicher Unsicherheit verbunden ist, und weil Hinweise auf die aufgetretenen schweren Nebenwirkungen vorlagen, bestehen erhebliche ethische Zweifel, ob nicht viel zu früh mit klinischen Versuchen begonnen wurde.

Enhancement, Keimbahntherapie und die Debatte über genetische Gerechtigkeit

Eine Keimbahntherapie müsste als Gentransfer an befruchteten Eizellen oder frühen Embryonen durchgeführt werden, damit alle Zellen des entstehenden Organismus die genetische Veränderung tragen.

Für die ethische Beurteilung von entscheidender Bedeutung ist, dass eine gezielte »Genchirurgie« an einer einzelnen Eizelle oder einem einzelnen Embryo aus methodischen Gründen nicht möglich ist. Alle Methoden, die für die Herstellung transgener Tiere entwickelt wurden, setzen konzeptionell die Selektion von Embryonen voraus. Zunächst muss eine große Zahl transgener Embryonen erzeugt werden, um in einem anschließenden Selektionsvorgang diejenigen auszuwählen, bei denen der Gentransfer gelungen ist. Wenn es bei der Keimbahntherapie am Menschen nur darum gehen würde, einen bestimmten Gendefekt zu »therapieren«, wäre es besser, die Risiken des Gentransfers zu vermeiden und »nur« eine Präimplantationsdiagnostik durchzuführen, d.h. solche Embryonen auszuwählen, die den Gendefekt gar nicht erst aufweisen. Positionen, die einen konsequenten Lebensschutz von Embryonen vertreten, müssten auf Grund des »Verbrauchs« von Embryonen die Keimbahntherapie genau wie die Präimplantationsdiagnostik grundsätzlich ablehnen (Graumann 1998).

Eine sinnvolle Indikation für eine Keimbahntherapie ist aus den genannten Gründen kaum denkbar. Wissenschaftlich würde es überhaupt nur Sinn machen, transgene menschliche Organismen mit »neuen« Eigenschaften zu erzeugen, die im genetischen

schen Material der Eltern nicht vorhanden sind. Hier könnte z. B. an eine Steigerung von Eigenschaften, wie der Leistungsfähigkeit des Immunsystems oder des Gehirns, gedacht werden. Auch wenn es zukünftig gelingen sollte, DNA-Sequenzen für solche Eigenschaften zu finden, wären die Folgen einer genetischen Verbesserung für den entstehenden Organismus grundsätzlich nicht kalkulierbar. Letztendlich könnte der erzielte Effekt erst im entwickelten Organismus zutreffend bestimmt werden. Im Tierversuch kann »probeweise« eine große Zahl transgener Tiere erzeugt werden. Es versteht sich von selbst, dass derartige Versuche am Menschen nicht in Frage kommen. Bislang zeichnet sich auch keinerlei methodische Entwicklung ab, die eine gezielte und exakte genetische »Verbesserung« in den Bereich des wissenschaftlich Möglichen rücken könnte. Auf Grund der unkalkulierbaren Risiken halten die meisten Genetiker selbst die Erzeugung transgener Menschen grundsätzlich für ethisch nicht vertretbar.

Dennoch wird in der philosophischen Debatte über ein »Genetic Enhancement« kontrovers diskutiert. Dabei wird eine Reihe von Argumenten angeführt, die grundsätzlich gegen eine solche »neue Eugenik« sprechen. Michael Sandel wendet ein, dass die »genetische Perfektion« tragende gesellschaftliche Werte untergraben würde (Sandel 2007). Jürgen Habermas argumentiert, dass wir uns gegenseitig nicht mehr als freie und gleiche Personen achten könnten, wenn Eltern das genetische Design ihrer Kinder festlegen würden (Habermas 2001). Viele Autoren halten es dagegen für ethisch unbegründet, Eltern die Steigerung von Eigenschaften ihrer Kinder zu verbieten. Sie berufen sich darauf, dass wir es Eltern auch zugestehen, ihren Kindern durch Ausbildung und Erziehung Startvorteile zu verschaffen (Agar 2004). Die Autorengruppe Buchanan, Brock, Daniels und Wikler dagegen befürchtet, dass eine qualitativ neue Klassengesellschaft von »genetisch Reichen« und »genetisch Armen« entstehen könnte. Sie diskutieren analog zu den Kriterien sozialer Gerechtigkeit von John Rawls über Kriterien »genetischer Gerechtigkeit«. Die gerechte Verteilung »guter« und »schlechter« Gene wäre ihnen zufolge eine gesellschaftspolitische Zukunftsaufgabe (Buchanan et al. 2000). John Harris geht darüber hinaus. Er hält es nicht nur für wünschenswert, in die Evolution einzugreifen, damit zukünftige Menschen, länger, gesünder, und glücklicher leben könnten, sondern in vielen Fällen auch für moralisch geboten (Harris 2007).

Unabhängig davon, wie man sich zu den einzelnen Positionen stellt, sollte betont werden, dass es

sich hier auf absehbare Zeit – und mit großer Wahrscheinlichkeit auf Dauer – um eine rein spekulative philosophische Debatte handelt.

Literatur

- Agar, Nicholas: Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement. Bodmin 2004.
- Anderson, William French: »Prospects for Human Gene Therapy«. In: Science 226 (1984), 401–409.
- Blaese, M.R. et al.: »T Lymphocyte-Directed Gene Therapy for ADA-SCID: Initial Trial Results after 4 Years«. In: Science 270 (1995), 475–480.
- Bordignon, Claudio et al.: »Gene Therapy in Peripheral Blood Lymphocytes and Bone Marrow for ADA-Immunodeficient Patients«. In: Science 270 (1995), 470–474.
- Buchanan, Allen/Brock, Dan W./Daniels, Norman/Wikler, Daniel: From Chance to Choice. Genetics & Justice. New York 2000.
- Cavazzana-Calvo, Marina: »Gene Therapy of Human Severe Combined Immunodeficiency (SCID)-X1 Disease«. In: Science 288 (2000), 669–672.
- Cichutek Klaus: Gentherapie: »Gut‘ Ding will Weile haben«. In: Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz 44 (2001), 1029–1030.
- Crick, Francis: Ein irres Unternehmen. Die Doppelhelix und das Abenteuer Molekularbiologie. München 1990.
- Fletcher, John C.: »Evolution of Ethical Debate about Human Gene Therapy«. In: Human Gene Therapy 1 (1990), 55–68.
- Graumann, Sigrid: »Präimplantationsgenetik/- ein wünschenswertes Ziel des Fortschritts der vorgeburtlichen Medizin?«. In: Dietmar Mieth/Marcus Düwell (Hg.): Ethik in der Humangenetik. Tübingen 1998, 383–414.
- : Die Somatische Gentherapie. Entwicklung und Anwendung aus ethischer Sicht. Tübingen 2000.
- Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik. Frankfurt a. M. 2001.
- Harris, John: Enhancing Evolution. The Ethical Case of Making Better People. London 2007.
- Hucho, Ferdinand/Müller-Röber, Bernd/Domasch, Silke/Boysen, Matthias: Gentherapie in Deutschland. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme. Dornburg 2008.
- Jungk, Robert/Mundt, Hans Josef: Das umstrittene Experiment: Der Mensch. Dokumentation des Ciba-Symposiums 1962 »Man and his Future«. München 1988.
- Li, Zhixiong et al.: »Murine Leukemia Induced by Retroviral Gene Marking«. In: Science 296 (2002), 497.
- Rehmann-Sutter, Christoph/Müller, Hansjakob (Hg.): Ethik und Gentherapie. Zum praktischen Diskurs um die molekulare Medizin. Tübingen 2003.
- Sandel, Michael, The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering. Cambridge 2007.
- Strohmman, Richard: »Epigenesis: the Missing Beat in Biotechnology?«. In: Biotechnology 12 (1994), 156–164.
- Wolf, Ulrich: »The Genetic Contribution to the Phenotype«. In: Human Genetics 95 (1995), 127–148.
- : »Identical Mutations and Phenotypic Variation«. In: Human Genetics 100 (1997), 305–321.

Sigrid Graumann

11. Selbsttötung

Bis ins 20. Jahrhundert hinein konzentrierte sich die philosophische Beschäftigung mit der Selbsttötung auf zwei Probleme: (1) Kann es vernünftig sein, das eigene Leben zu beenden? (2) Ist es moralisch erlaubt oder unter Umständen sogar geboten, sich selbst zu töten? Aus Gründen, die später dargelegt werden, kamen in den letzten Jahrzehnten zwei neue Probleme hinzu: (3) Ist es moralisch erlaubt, einen Menschen unter gewissen Umständen mit Gewalt daran zu hindern, sich zu töten? (4) Sollte die Beihilfe zum Suizid zumindest für einige Lebensmüde institutionell erleichtert werden? In diesem Zusammenhang rückt gegenwärtig insbesondere die Frage nach der Legalisierung der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung in den Mittelpunkt des Interesses. Bevor die Debatten über die vier Themen dargestellt werden, muss die philosophische Beschäftigung mit der Selbsttötung historisch eingeordnet werden, damit deutlich wird, warum es sich nicht von selbst versteht, dass der Suizid auch ein *philosophisches* Problem darstellt.

Die philosophische Beschäftigung mit dem Suizid im historischen und kulturellen Kontext

Vor der Durchsetzung des Christentums gab es in der westlichen Welt keine einheitliche Haltung zur Selbsttötung (vgl. Fedden 1980, Kap. 1–4). Dies zeigt sich auch an der philosophischen Debatte. Unter den antiken Philosophen herrschte keine Einigkeit darüber, ob es vernünftig und moralisch erlaubt sein könne, sich zu töten. Im Altertum wurde eine offene und kontroverse Diskussion über die Rationalität und Moralität der Selbsttötung geführt (vgl. Cooper 1989). Ermöglicht wurde sie u. a. dadurch, dass der Antike die Annahme der Heiligkeit des menschlichen Lebens fremd war.

Dies änderte sich mit dem Aufstieg des Christentums und der Unterordnung der Philosophie unter den christlichen Glauben. Zwar war die Beurteilung des Suizids im frühen Christentum umstritten, spätestens mit Augustinus setzte sich aber die Auffassung durch, dass es Sünde sei, sich zu töten, weil das Gebot »Du sollst nicht töten« auch das Verbot des Suizids einschlieÙe (Augustinus 1979, 47). Thomas von Aquin entwickelte später die klassische Lehre von der Verwerflichkeit der Selbsttötung: Wer sich

selbst tötet, der verstoÙe gegen seine Pflichten gegenüber Gott, der Gemeinschaft und sich selbst (Thomas von Aquin 1953, 164f.). Durch die kulturelle Hegemonie des Christentums wurde eine vorurteilsfreie philosophische Beschäftigung mit dem Suizid mehr als tausend Jahre lang unterbunden. Das moralische Verbot der Selbsttötung ging in das kirchliche und weltliche Recht ein. Die Strafe für den Suizid wurde am Leichnam des Suizidenten oder an seiner Familie vollzogen.

Am Beginn der Neuzeit setzte dann ein Prozess ein, der sich schubweise vollzog: die zunehmende *Medikalisierung* bzw. *Pathologisierung* der Selbsttötung. Der Suizid wurde nicht mehr als Sünde, sondern als Ausdruck des Wahnsinns oder einer tiefgreifenden seelischen Störung angesehen. Dieser Prozess der Pathologisierung der Selbstvernichtung ist historisch gut belegt (vgl. Minois 1996; Baumann 2001; Watt 2004). Er führte dazu, dass man den sog. Selbstmördern die Fähigkeit absprach, sich frei zwischen Weiterleben und Sterben entscheiden zu können. Es lag daher nahe, den Suizid nicht mehr als moralisches, sondern als rein medizinisches, später als psychologisches oder soziologisches Problem zu begreifen. Wo die Willensfreiheit als notwendige Voraussetzung moralisch zu verantwortender Handlungen nicht gegeben ist, dort ist die Ethik nicht zuständig. Diese Sicht auf den Suizid setzte sich aber erst im Verlauf einiger Jahrhunderte durch.

Noch unberührt von der allmählichen Pathologisierung der Selbsttötung stellten im Zeitalter der Aufklärung einige Philosophen das moralische Verbot des Suizids in Frage, allen voran Montesquieu (1993, 139f.) und Hume (1984). Gleichzeitig wurden von Diderot, Kant und anderen neue Begründungen für das Suizidverbot vorgelegt, so dass sich im 18. Jahrhundert wieder eine lebhaft philosophische Debatte über die Selbsttötung entwickelte (vgl. Crocker 1952). In dieser Zeit begann auch die Entkriminalisierung der Selbsttötung. Mit der Straffreiheit der Selbsttötung war das wesentliche Ziel der philosophischen Kritiker des Suizidverbots erreicht. Dies dürfte der wichtigste Grund dafür gewesen sein, dass das Interesse der Philosophie am Problem des Suizids im 19. Jahrhundert und am Beginn des 20. Jahrhunderts merklich abnahm. Dazu trug auch die bereits erwähnte Tendenz zur Pathologisierung des Suizids bei.

Diese erreichte ihren vorläufigen Höhepunkt um die Mitte des 20. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit herrschte weitgehend Einigkeit darüber, dass der Suizid Symptom einer körperlichen, geistigen oder sozialen Störung sei. Zwar konkurrierten v. a. die

Psychiatrie, die Psychologie und die Soziologie darum, die *richtige* Kausalerklärung des Suizids liefern zu können. Konsens bestand aber über den pathologischen Charakter des Wunsches zu sterben (s. Kap. VIII.16). Von wenigen Ausnahmen abgesehen, hatte die Philosophie zu dieser Zeit das Problem des Suizids fast gänzlich der empirischen Suizidologie überlassen.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahm das philosophische Interesse an der Selbsttötung aber schrittweise wieder zu. Dafür gab es im Wesentlichen zwei Gründe. Aufgrund der Entwicklung der Intensivmedizin und der Einrichtung von Kriseninterventionszentren wurden gescheiterte ›Selbstmörder‹ immer häufiger gerettet und teilweise darin gehindert, sich das Leben zu nehmen. Dies entspricht der allgemeinen sozialen Tendenz, die ›Ausgänge aus dem Leben zu verschließen‹, z. B. durch die Entgiftung von Hausgas. Diese Politik wurde seit den 1970er Jahren zunehmend als paternalistische Beschränkung der Freiheit angesehen. Jean Améry hat diese Praxis in seiner Streitschrift *Hand an sich legen* (1976) polemisch angegriffen. Vorsichtiger plädierte Wilhelm Kamlah für das Recht, sich zu töten (Kamlah 1976). Auch im Rahmen der Debatte über die Legalisierung der aktiven Sterbehilfe rückte der Suizid wieder in das Blickfeld der Ethik. Diese beiden Faktoren führten dazu, dass heute wieder eine sachliche philosophische Diskussion über die Selbsttötung geführt wird (vgl. Battin 1982; Cosculluela 1995; Fairbairn 1995; Wittwer 2003; Fenner 2008).

Angesichts der in der empirischen Forschung weit verbreiteten Auffassung, dass alle oder die meisten Suizidenten aufgrund geistiger Erkrankungen oder seelischer Störungen nicht instande sind, eine wohlüberlegte Entscheidung zu fällen, stehen alle philosophischen Debatten über den Suizid unter dem *Vorbehalt der Freiheit*. Angesichts der Fülle empirischer Belege, die dafür sprechen, dass ein großer Teil der Suizidenten an seelischen Störungen (*mental disorders*) oder Geisteskrankheiten leidet, darf man in der Angewandten Ethik nicht ohne Weiteres unterstellen, dass Lebensmüde in der Regel fähig sind, rational und frei über die Beendigung ihres Lebens zu entscheiden. Eine neuere Studie, bei der die Methode der ›psychologischen Autopsie‹ angewandt wurde, ergab z. B., dass im Durchschnitt etwa 78 % aller Suizidenten an einer seelischen Störung oder Geisteskrankheit leiden (vgl. Lönnqvist 2009, 277). Allerdings nehmen sich nicht alle seelisch Gestörten oder Geisteskranken das Leben. Eine Untersuchung mit Patienten, die an einer psychotischen Depression lei-

den, führte beispielsweise zu dem Ergebnis, dass 20,8 % von ihnen im Untersuchungszeitraum einen Suizidversuch unternahmen, die verbleibenden 79,2 % jedoch nicht (vgl. Schaffer et al. 2008, 407). Seelische Störungen und Geisteskrankheiten sind also *keine hinreichenden Bedingungen* für Suizidalität (Lönnqvist 2009, 275). Aus diesem Grund und wegen einiger methodologischer Schwierigkeiten ist die sog. ›Krankheitsthese‹ auch unter Empirikern durchaus nicht unumstritten (zum Überblick vgl. Fenner 2008, Kap. 4). – Festzuhalten ist, dass in der philosophischen Debatte über die Rationalität und die Moralität des Suizids die Freiheit der Handelnden unterstellt wird. Auch wenn diese Unterstellung nur auf einige Suizidenten zutreffen sollte, würde die philosophisch-normative Beschäftigung mit der Selbsttötung ihre Berechtigung nicht einbüßen.

Zur empirischen Relevanz der Beschäftigung mit dem Suizid

Es dürfte wenige andere Untersuchungsgegenstände der Angewandten Ethik geben, über die so genaue statistische Werte vorliegen, wie die Selbsttötung. Dies liegt u. a. daran, dass die Soziologie sich seit ihrer Entstehung kontinuierlich und intensiv mit dem Suizid beschäftigt hat. Im Mittelpunkt standen und stehen dabei die Erfassung und der Vergleich von Suizidraten sowie die Suche nach Korrelationen zwischen der Suizidrate und anderen sozialen Größen innerhalb bestimmter Populationen. Gut erforscht sind beispielsweise die Zusammenhänge zwischen den Familienständen und der Suizidalität oder die Suizidraten der wichtigsten Religionsgemeinschaften. Im Rahmen des vorliegenden Beitrags können diese Korrelationen nicht referiert werden. Stattdessen soll hier versucht werden, anhand der nationalen Suizidraten kurz die quantitative Relevanz der Selbsttötung anzudeuten.

Die soziologische Erforschung der Suizidraten hat zu zwei bemerkenswerten Ergebnissen geführt, die aufgrund der Datenmenge als gut gesichert gelten dürfen. Erstens sind die Suizidraten innerhalb der einzelnen Staaten über Jahrzehnte hinweg und unabhängig von den politischen Verhältnissen relativ stabil. Zweitens sind die Unterschiede zwischen den nationalen Suizidraten auf einem Kontinent oder in bestimmten Regionen zum Teil erstaunlich groß (vgl. Ka-Yuet 2009, 209 f.). Beide Ergebnisse deuten darauf hin, dass soziale Faktoren, wie etwa Religiosität, moralische Überzeugungen oder Sozialstruktur, ei-

nen beachtlichen Einfluss auf die Suizidraten haben (ebd., 204). Dies sollte bei der Beurteilung der Krankheitstheorie (siehe oben) berücksichtigt werden.

Eine Schätzung anhand der verfügbaren statistischen Daten hat ergeben, dass sich im Jahr 2002, dem letzten Jahr, für das bisher hinreichend vollständige und verlässliche Zahlen vorliegen, weltweit etwa 877.000 Menschen getötet haben (Bertolote/Fleischmann 2009, 91). Bezogen auf die gesamte Weltbevölkerung ist eine Tendenz zur Zunahme der Suizidrate erkennbar (ebd., 97). In Deutschland lässt sich hingegen in den vergangenen Jahren insgesamt ein leichter Rückgang der Zahl der Selbsttötungen feststellen. Im Jahr 2009 nahmen sich 9571 Deutsche das Leben, davon 7199 Männer und 2372 Frauen (Statistisches Bundesamt 2010, 7). Damit zählt der Suizid nicht zu den häufigsten Todesursachen. Im selben Jahr verstarben beispielsweise über 220.000 Deutsche an Krebs. Andererseits ist die Zahl der Selbsttötungen nicht so gering, dass man zu Recht behaupten könnte, der Suizid sei nur von marginaler Bedeutung.

Die Vielfalt der Selbsttötungen und ihre Bedeutung

In der modernen philosophischen Debatte über den Suizid wird fast ausschließlich der Fall zugrunde gelegt, in dem sich ein Mensch tötet, um ein für ihn unerträglich gewordenenes Leben abzukürzen. Diese Beschränkung auf die Selbsttötung als *Flucht* wird dem Gegenstand nicht gerecht. Suizide können sich in Bezug auf die mit ihnen verfolgten Zwecke, den psychischen Zustand des Lebensmüden, dessen Wertvorstellungen und die soziale Beurteilung der Selbsttötung stark voneinander unterscheiden. Man muss davon ausgehen, dass sich diese Vielfalt der Selbsttötungen auf die Urteile über die mögliche Rationalität und Moralität des Suizids auswirkt. Unter dieser Voraussetzung erscheint die Frage, ob ›der Suizid‹ vernünftig oder moralisch erlaubt sein kann, falsch gestellt. Stattdessen sollte gefragt werden, ob bestimmte *Typen der Selbsttötung* rational oder moralisch legitim sein können. In der Gegenwart setzt sich langsam die Einsicht durch, dass die ›einfache Ethik‹ des Suizids, in der ein allgemeines Urteil über alle Selbsttötungen gefällt wird, durch eine ›differenzierte Ethik‹ ersetzt werden muss (vgl. Wittwer 2003, 307–311; Fenner 2008, 353 f.). Das Gleiche gilt für die Frage nach der möglichen Vernünftigkeit der Selbsttötung.

Kann es vernünftig sein, sich zu töten?

Wenn man davon ausgeht, dass eine Handlung dann rational ist, wenn sie in Bezug auf die aufgeklärten Wünsche und Überzeugungen des Akteurs wohlbe-gründet ist (Gosepath 1992), dann scheint nichts gegen die Möglichkeit einer vernünftigen Selbsttötung zu sprechen. Durch den Suizid kann ein Mensch z. B. seine Leiden verkürzen, verhindern, dass er ein Leben führen muss, das seinen Ansprüchen nicht genügt, oder der Unselbstständigkeit und dem geistigen Verfall zuvorkommen. Dementsprechend ist bereits in der Antike von den Stoikern und anderen Schulen die Lehre vom ›wohlüberlegten Ausgang aus dem Leben‹ (*eúlogos exagogé*) entwickelt worden (vgl. Ar-nim 1964, 187–191). Seit Beginn der Neuzeit ist jedoch von Denkern unterschiedlicher Provenienz behauptet worden, dass es niemals vernünftig sein könne, sich zu töten. Der Grund dafür besteht darin, dass in der modernen Philosophie ein unauflösbares Junktum zwischen praktischer Vernunft und dem Streben nach Selbsterhaltung angenommen wurde (vgl. Blumenberg 1996). Descartes, Hobbes, Spinoza, Kant u. a. sind sich darin einig, dass Selbsterhaltung vernünftigerweise geboten ist, sei es, weil die Erhaltung des Lebens selbst ein Gut ist, oder weil die physische Selbsterhaltung die Voraussetzung für die moralische Vervollkommenheit ist.

Im Einzelnen sind folgende Begründungen für das rationale Gebot der Selbsterhaltung und das ihm entsprechende rationale Suizidverbot vorgebracht worden (zur Darstellung und Kritik vgl. Wittwer 2003, Teil I): (1) Hobbes zufolge ist der Tod das größte natürliche Übel. Deshalb gebieten die von der Vernunft entdeckten natürlichen Gesetze, alles zu tun, was für die Erhaltung des eigenen Lebens nötig ist, und alles zu unterlassen, was das eigene Weiterleben gefährdet (Hobbes 1994, 99). (2) Weit verbreitet war lange Zeit die *teleologische* Annahme, dass die praktische Vernunft zum Streben nach Selbsterhaltung ›bestimmt‹ sei (vgl. z. B. Krüger 1931, 117 ff.). Dabei wird die Natur als Subjekt gedacht, das dem Menschen und seinen Anlagen bestimmte Aufgaben zugeteilt hat. (3) Einige Autoren behaupten, dass eine vernünftige Selbsttötung aus einem *erkenntnistheoretischen* Grund ausgeschlossen sei. Eine Handlung könne nur dann rational sein, wenn der Akteur weiß, was er mit ihr bezweckt, d. h. wenn er den Zustand, den er mit ihr herbeiführen möchte, aus eigener Erfahrung oder durch das Zeugnis anderer kennt. Niemand könne jedoch wissen, was der Tod ist (Devine 1978, 24 ff.; Macho 1987, 53). (4) Gele-

gentlich heißt es, dass die Selbsttötung deshalb unvernünftig sei, weil sie gegen das vernünftige *Gebot der Sinnsuche* verstoße. Diese Begründung des rationalen Suizidverbots tritt in verschiedenen Varianten auf. Camus behauptete, dass das menschliche Leben absurd ist, weil es eine unauflösbare Diskrepanz gebe zwischen dem Bedürfnis des Menschen, in einem sinnvollen, d. h. verständlichen Universum zu leben, und der Tatsache, dass die Welt ›schweigt‹ (Camus 1999). Der Suizid sei abzulehnen, weil er das Problem der Absurdität des Daseins nicht löse, sondern beseitige (ebd.). Andere Autoren vertreten die These, dass der Mensch vernünftigerweise möglichst lange leben sollte, damit er möglichst lange nach dem Sinn des Lebens suchen kann (Gombocz 1989; Fritze 1991; s. Kap. V.8).

(5) Die anspruchsvollste Begründung für die Unmöglichkeit einer vernünftigen Selbsttötung geht auf Kant zurück. Kant und einige seiner Anhänger vertreten die These, dass der Gebrauch der praktischen Vernunft zur Selbstvernichtung notwendigerweise mit einem Selbstwiderspruch verbunden sei. Weil das Streben nach Widerspruchsfreiheit ein grundlegendes und allgemein anerkanntes Rationalitätskriterium ist, stellt diese Begründung eine besondere Herausforderung dar. Kants Argumentation, die hier nicht im Detail wiedergegeben werden kann, besteht im Wesentlichen in dem Versuch, nachzuweisen, dass die *Maxime* des ›Selbstmörders‹ nicht widerspruchsfrei als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann (Kant 1968a, 421 f.).

Jedes der fünf Argumente für das rationale Suizidverbot ist mit ernstzunehmenden Schwierigkeiten verbunden. Beispielsweise versteht es sich nicht von selbst, dass der Tod unter allen Umständen das größtmögliche Übel ist. Wenn es keine überzeugende Begründung dafür geben sollte, dass es stets irrational ist, sich zu töten, dann müsste man davon ausgehen, dass es vernünftig sein kann, freiwillig aus dem Leben zu scheiden (vgl. Wittwer 2003, 12). Daraus ergäbe sich eine wichtige Schlussfolgerung in Bezug auf die Verhinderung des Suizids. Diese könnte nicht mehr grundsätzlich auf paternalistische Weise durch den Hinweis gerechtfertigt werden, dass Suizidenten stets unvernünftig handeln.

Ist es moralisch erlaubt, sich zu töten?

Das moralische Suizidverbot ist auf zweierlei Weise begründet worden: durch Rekurs auf *Pflichten gegen sich selbst* oder auf *Pflichten gegenüber anderen*. Was

Letztere betrifft, so kann nochmals unterschieden werden zwischen Pflichten gegenüber einzelnen Menschen und Pflichten gegenüber dem Staat bzw. der Gemeinschaft als Ganzer. Darüber hinaus findet sich in der Debatte auch die systematisch schwer einzuordnende These, dass die Selbsttötung un- oder widernatürlich sei. Da der Begriff der Natürlichkeit äußerst unbestimmt ist und die Lehre vom naturalistischen Fehlschluss heute weitgehend anerkannt ist, soll die These der Unnatürlichkeit des Suizids hier nicht diskutiert werden (vgl. Hume 1984; Wittwer 2003, 360–368). Im Folgenden werden nur die wichtigsten Argumente für und wider die Erlaubtheit der Selbsttötung dargestellt.

Kant hat die Auffassung vertreten, dass die Selbsttötung gegen eine Pflicht gegen sich selbst verstößt, weil der Mensch nicht frei über sein Leben ›disponieren‹ dürfe. In der vorkritischen Periode hat Kant diese These dadurch begründet, dass der Mensch, der sich tötet, um einen eigennützigen Zweck zu erreichen, sich wie eine Sache behandle (Kant 1990, 164). Dagegen ist zu Recht eingewendet worden, dass niemand sich selbst nur als Sache behandeln kann, weil die Missachtung des Zwecks die Nichtidentität von Handelndem und Behandeltem voraussetzt (Coscolluela 1995, 37). Anders verhält es sich mit Kants kritischer Reformulierung des Dispositionsarguments. Ihr zufolge zerstört der Mensch, der sich tötet, nicht nur sich selbst als sinnliches Wesen, sondern zugleich den *homo noumenon*, also das intelligible moralische Subjekt in sich (Kant 1968a, 429). Dies ist nach Kant moralisch verboten, weil die ›Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur‹ als Voraussetzung der moralischen Vervollkommnung ›die wenngleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst‹ sei (Kant 1968b, 421). Ob man dieser Behauptung zustimmen kann, wird davon abhängen, von welcher der beiden Auffassungen der Moral man ausgeht: Ist der Mensch für die Moral geschaffen oder die Moral für den Menschen? Darüber hinaus ist es gemäß dem Grundsatz *volenti non fit iniuria* (dem Einwilligenden geschieht kein Unrecht) prinzipiell fragwürdig, ob es Pflichten gegen sich selbst geben kann.

Diese Schwierigkeit umgeht man, wenn man die Selbsterhaltung als *Pflicht gegenüber anderen* deutet. So ist nach Thomas von Aquin der einzelne Mensch Eigentum der Gemeinschaft; deshalb dürfe er nicht selbst über seinen Todeszeitpunkt bestimmen (1953, 165). Es ist jedoch nicht abzusehen, wie dieser Eigentumsanspruch begründet werden könnte. Diderot u. a. stützen sich hingegen auf die Idee des Gesell-

schaftsvertrags, um das Verbot des Suizids zu begründen. Dieser Vertrag sei bindend und dürfe nicht eigenmächtig gebrochen werden; daher dürfe niemand die Vertragsgemeinschaft ohne deren Zustimmung verlassen (Diderot 1961, 304). Demgegenüber verweisen Montesquieu und Hume darauf, dass alle gesellschaftlichen Verpflichtungen auf Gegenseitigkeit beruhen. Wer sich tötet, der entzieht sich nicht nur bestimmten Pflichten, sondern er verzichtet auch auf alle seine Rechte (vgl. Montesquieu 1993, 139; Hume 1984, 97 f.). Darüber hinaus folgt aus dem Gebot der Konsistenz und der Tatsache, dass die Auswanderung aus einem Staat gewöhnlich moralisch gebilligt wird, dass auch der Suizid in dieser Hinsicht moralisch erlaubt sein sollte (vgl. Szasz 1980, 196 f.).

Die gegenwärtige Debatte konzentriert sich stark auf zwei Prinzipien: das moralische Recht auf *Selbstbestimmung* und den Grundsatz der *Nichtschädigung*. Einerseits wird darauf verwiesen, dass das heute allgemein anerkannte Recht auf Selbstbestimmung das Recht, sich zu töten, einschließe und dass jede Beschränkung dieses Rechts gerechtfertigt werden müsse. Andererseits verstößt nach Meinung einiger Autoren jeder Suizident gegen den Grundsatz der Nichtschädigung, weil er mindestens einer Person – derjenigen, die ihn auffindet – schweren seelischen Schaden zufügt, in der Regel jedoch mehreren Menschen (vgl. Fairbairn 1995, 21–26). Dieser Schaden ist umso größer, je mehr persönliche Pflichten der Lebensmüde hat, z. B. gegenüber seiner Familie, seinen Freunden oder Kollegen. Ob sich aus einem der beiden Grundsätze das Verbot oder die Erlaubtheit *aller* Selbsttötungen herleiten lässt, erscheint angesichts der Vielfalt der Suizide fraglich.

Die Verhinderung der Selbsttötung

Weitgehend anerkannt ist heute, dass sich sowohl die gewaltfreie Suizidprävention als auch die kurzzeitige gewaltsame Verhinderung der Selbsttötung durch den Verweis auf die schwerwiegenden und irreversiblen Folgen des Suizids moralisch rechtfertigen lassen. Umstritten ist hingegen, wie die *langfristige*, durch *Zwangsmittel* erfolgende Verhinderung zu beurteilen ist. Wenn sich weder die empirische Krankheitsthese noch die normative Behauptung, dass die Selbsttötung prinzipiell unvernünftig ist, aufrechterhalten lassen sollten, dann entfielen der stärkste Grund für die Berechtigung dieser Freiheitsbeschränkung: der paternalistische Verweis auf die

aufgeklärten Interessen des Suizidalen. Zudem beruht die moralische und rechtliche Akzeptanz der passiven und der indirekten Sterbehilfe auf der Annahme, dass die vorzeitige Beendigung des Lebens im Interesse der Betroffenen und insofern rational sein kann. Sobald dies anerkannt ist, kann die Verhinderung der Selbsttötung nicht mehr dadurch begründet werden, dass der Wunsch zu sterben angeblich *immer* Ausdruck einer seelischen Störung oder als solcher irrational ist. Eine »wohlerwogene Entscheidung« zum Suizid sollte daher respektiert werden (Birnbacher 1990, 411 f.). Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob es moralisch zulässig ist, Menschen langfristig durch Zwang an der Selbsttötung zu hindern, deren Suizidwunsch rational nicht nachvollziehbar ist, weil er z. B. aus einer schweren depressiven Störung resultiert. Wenn der Wunsch dieser Menschen, ihr Leben zu beenden, nicht krisenbedingt, sondern andauernd ist, dann ist es in niemandes Interesse, sie auf Dauer am Suizid zu hindern (Wittwer 2003, 388).

Grundsätzlich gilt auch für die Ethik der Suizidverhütung, dass sich ein allgemein gültiges Urteil über alle Präventionsmaßnahmen wohl kaum überzeugend begründen lässt. Auch hier werden nur differenzierte Urteile der Vielfalt suizidaler Akte gerecht.

Die ärztliche Beihilfe zum Suizid

In der gegenwärtigen philosophischen Debatte über die Selbsttötung wird die Frage nach der Zulässigkeit der ärztlichen Beihilfe zum Suizid (ÄBS) besonders kontrovers diskutiert (vgl. z. B. Battin 1998; Fooley/Hendin 2002; s. Kap. VIII.12). Wenn man die entsprechenden Pro- und Kontraargumente richtig beurteilen will, müssen zwei Aspekte beachtet werden. Erstens gehen die meisten Befürworter zwar von einem *Recht* auf den selbst bestimmten Tod, nicht aber von einer Pflicht zu sterben aus (vgl. aber Hardwig 1997). Zweitens: Anders, als von Kritikern zuweilen unterstellt wird (z. B. Kass 1993, 36), fordern die Verfechter der ÄBS in der Regel nur ein *Abwehrrecht* auf ärztliche Suizidbeihilfe, d. h. deren Straffreiheit, jedoch kein mit der ärztlichen Pflicht verbundenes *Anspruchsrecht* auf ÄBS. Die Auffassung, dass es unter Umständen eine ärztliche *Pflicht* zur Suizidbeihilfe gibt, wird bisher nur selten vertreten (vgl. z. B. Battin 2005, 88–107; Birnbacher 2006, 13).

Für die Legalisierung der ÄBS werden v. a. zwei Gründe angeführt: das Recht auf Selbstbestimmung

und der Verweis auf ungewolltes Leiden. Da kein Arzt zur ÄBS gezwungen werden soll, scheinen sich sowohl der Patient als auch sein Arzt auf ihr Recht auf Selbstbestimmung berufen zu können. Außerdem erscheint es zumindest *prima facie* moralisch erlaubt, einem Menschen dabei zu helfen, ein Leben zu beenden, das er nach reiflicher Überlegung nicht fortsetzen will, weil er seine Schmerzen oder seelischen Beschwerden nicht länger ertragen will.

Gegen die Legalisierung der ÄBS werden v. a. drei Gründe ins Feld geführt: der intrinsische Wert menschlichen Lebens, die ärztliche Standesethik und die Gefahr des Dammbruchs. Der Annahme, dass jedem menschlichen Leben ein intrinsischer und absoluter Wert zukommt, entspricht das ausnahmslose Tötungsverbot. Mit Blick auf Tötungen aus Notwehr und in gerechten Kriegen dürfte sich ein solches Verbot kaum aufrechterhalten lassen. Was die ärztliche Standesethik betrifft, so ist umstritten, ob die ÄBS mit ihr vereinbar ist oder nicht. Während einige Autoren die These vertreten, dass Ärzte niemals zum Tod ihrer Patienten beitragen dürfen (vgl. Kass 2002), wird von anderen bezweifelt, dass die ärztliche Standesethik die ÄBS verbietet (vgl. Birnbacher 2006; Schöne-Seifert 2006). Das einflussreichste Argument gegen die Legalisierung der ÄBS ist zweifellos das Dammbruch-Argument in seinen verschiedenen Spielarten. Es besagt, dass die ärztliche Beihilfe zur Selbsttötung – unabhängig davon, wie diese selbst moralisch zu beurteilen ist – deshalb nicht legalisiert werden darf, weil dies dazu führen würde, dass andere ärztliche Verhaltensweisen, insbesondere die aktive direkte Sterbehilfe, freigegeben würden oder legalisiert werden müssten.

Fazit

Es dürfte deutlich geworden sein, dass der Suizid philosophische Probleme aufwirft, die kontroverse Debatten auslösen. Wie die Selbsttötung, ihre Verhinderung und die Beihilfe zum Suizid zu beurteilen sind, hängt maßgeblich davon ab, wie andere philosophische Fragen beantwortet werden, z. B. diejenigen nach dem Wert menschlichen Lebens, nach dem Kriterium für erlaubte Tötungen oder nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Ein Ende der Debatte über die Rationalität und die Moralität der Selbsttötung ist gegenwärtig nicht absehbar.

Literatur

- Améry, Jean: Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod. Stuttgart 1976.
- Arnim, Johannes von: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Bd. III [1903]. Stuttgart 1964.
- Augustinus: *Der Gottesstaat*. Erster Band. Paderborn 1979.
- Battin, Margaret P.: *Ethical Issues in Suicide*. Eaglewood Cliffs 1982.
- (Hg.): *Physician Assisted Suicide. Expanding the Debate*. New York/London 1998.
- : *Ending Life. Ethics and the Way We Die*. Oxford 2005.
- Baumann, Ursula: *Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. Weimar 2001.
- Bertolote, José M./Fleischmann, Alexandra: »A Global Perspective on the Magnitude of Suicide Mortality«. In: Danna Wasserman/Camilla Wasserman (Hg.): *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention. A Global Perspective*. Oxford 2009, 91–98.
- Birnbacher, Dieter: »Selbstmord und Selbstmordverhütung aus ethischer Sicht«. In: Anton Leist (Hg.): *Um Leben und Tod*. Frankfurt a. M. 1990, 395–422.
- : »Die ärztliche Beihilfe zum Suizid in der standesärztlichen Ethik«. In: *Aufklärung und Kritik. Sonderheft 11* (2006), 7–19.
- Blumenberg, Hans: »Selbsterhaltung und Historizität. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität«. In: Hans Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt a. M. 1996, 144–207.
- Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek 1999.
- Cooper, John M.: »Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide«. In: Baruch A. Brody (Hg.): *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*. Dordrecht u. a. 1989, 9–38.
- Cosculluela, Victor: *The Ethics of Suicide*. New York/London 1995.
- Crocker, Lester G.: »The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century«. In: *Journal of the History of Ideas* 13. Jg. (1952), 47–72.
- Devine, Philip E.: *The Ethics of Homicide*. Ithaca 1978.
- Diderot, Denis: »Erhaltung«. In: Ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. I. Berlin 1961, 304–305.
- Fairbairn, Gavin J.: *Contemplating Suicide. The Language and Ethics of Self Harm*. London/New York 1995.
- Fedden, Henry Romilly: *Suicide. A Social and Historical Study* [1938]. New York 1980.
- Fenner, Dagmar: *Suizid – Krankheitssymptom oder Signatur der Freiheit? Eine medizin-ethische Untersuchung*. Freiburg i. Br./München 2008.
- Fooley, Kathleen/Hendin, Herbert (Hg.): *The Case Against Assisted Suicide. For the Right to End-of-Life Care*. Baltimore/London 2002.
- Fritze, Lothar: »Das Prinzip Weiterleben. Ein Versuch zur Beantwortung der Frage: Wie sollen wir leben?«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45. Jg. (1991), 347–370.
- Gombocz, Wolfgang L.: »Ein philosophisches Suizidverbot«. In: *Acta Analytica* 4. Jg. (1989), 79–89.
- Gosepath, Stefan: *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M. 1992.

- Hardwig, John: »Is There a Duty to Die?«. In: Hastings Center Report (March-April 1997), 34–42.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Materie, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens. Frankfurt a. M. 1994.
- Hume, David: »Über Selbstmord«. In: Ders.: Die Naturgeschichte der Religion u. a. Hamburg 1984, 89–99 (engl. 1755).
- Kamlah, Wilhelm: Meditatio mortis. Kann man den Tod »verstehen« und gibt es ein »Recht auf den eigenen Tod?« Stuttgart 1976.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Akademie-Ausgabe, Bd. 4. Berlin 1968a, 385–463.
- : Metaphysik der Sitten. In: Akademie-Ausgabe, Bd. 6. Berlin 1968b, 203–493.
- : Eine Vorlesung über Ethik. Frankfurt a. M. 1990.
- Kass, Leon R.: »Is There a Right to Die?«. In: Hastings Center Report, January-February 1993, 34–43.
- : »I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill«. In: Kathleen Fooley/Herbert Hendin (Hg.): The Case Against Assisted Suicide. For the Right to End-of-Life Care. Baltimore/London 2002, 17–40.
- Ka-Yuet, Liu: »Suicide Rates in the World: 1950–2004«. In: Suicide and Life-Threatening Behavior 39. Jg. (2009), 204–213.
- Krüger, Gerhard: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen 1931.
- Lönnqvist, Jouko: »Major Psychiatric Disorders in Suicide and Suicide Attempters«. In: Danuta Wasserman/Camilla Wasserman (Hg.): Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention. A Global Perspective. Oxford 2009, 275–286.
- Macho, Thomas: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung. Frankfurt a. M. 1987.
- Minois, Georges: Geschichte des Selbstmords. Düsseldorf u. a. 1996.
- Montesquieu: Lettres Persanes [1721]. Paris 1993.
- Schaffer, Ayal et al.: »Correlates of Suicidality Among Patients with Psychotic Depression«. In: Suicide and Life-Threatening Behavior 38. Jg. (2008), 403–414.
- Schöne-Seifert, Bettina: »Ist ärztliche Suizidbeihilfe ethisch verantwortbar?«. In: Frank Th. Petermann (Hg.): Sterbehilfe – Grundsätzliche und praktische Fragen. St. Gallen 2006, 45–67.
- Statistisches Bundesamt: Gesundheit. Todesursachen in Deutschland 2009 (Fachserie 12. Reihe 4). Wiesbaden 2010.
- Szasz, Thomas: »The Ethics of Suicide«. In: David M. Mayo/Margaret P. Battin (Hg.): Suicide. The Philosophical Issues. New York 1980, 185–198.
- Thomas von Aquin: Summa Theologica, Bd. 18. Heidelberg/München 1953.
- Watt, Jeffrey B. (Hg.): From Sin to Insanity. Suicide in Early Modern Europe. Ithaca 2004.
- Wittwer, Héctor: Selbsttötung als philosophisches Problem. Über die Rationalität und Moralität des Suizids. Paderborn 2003.

Héctor Wittwer

12. Sterbehilfe und Tötung auf Verlangen

Ausgangsfrage

Der Begriff der »Sterbehilfe« hat inhaltliche Überschneidungen zu dem der »Sterbebegleitung«. Als Sterbebegleitung werden alle Tätigkeiten und Maßnahmen bezeichnet, die einem Menschen in seiner letzten Lebensphase Unterstützung und Beistand leisten. Hierbei orientieren sich Maßnahmen der Sterbebegleitung am ganzen Menschen in seiner körperlichen, seelischen und sozialen Dimension. Die Sterbebegleitung bildet vor allem das Anliegen der Hospizbewegung, die sich als bürgerschaftliche Gegenbewegung zum einsamen Sterben im Krankenhaus angesichts einer inhuman empfundenen medizinisch-technischen Hightech-Medizin versteht. Palliative und hospizliche Sterbebegleitung rückt den Patienten mit seinen Ängsten und Nöten in den Mittelpunkt und betont die Notwendigkeit einer palliativen Versorgung alternativ zu einem kurativen Behandlungsziel (Bundesärztekammer 2011).

Unter dem Begriff der Sterbehilfe werden in Deutschland hingegen sowohl der Verzicht auf medizinische Versorgung bzw. der Behandlungsabbruch als auch die Tötung auf Verlangen diskutiert. Dabei steht die Frage im Vordergrund, worin der moralisch relevante Unterschied zwischen einem passiven Sterbenlassen bzw. einem technischen Behandlungsabbruch und der aktiven Tötung eines Patienten besteht (s. Kap. V.2, VIII.11).

Patientenrechte

Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten ist ein zentrales Grundrecht. In die körperliche Unversehrtheit des Patienten darf nur mit seiner Einwilligung eingegriffen werden. Ein paternalistisches Behandlungsrecht existiert in Deutschland nicht (Reichsgericht 1894, RGSt. 25, 375 ff.), und der Bundesgerichtshof in Strafsachen hat 1957 klargestellt, dass selbst ein lebensgefährlich Kranker triftige Gründe und sowohl menschliche als auch sittlich achtenswerte Gründe haben kann, eine Behandlung abzulehnen, auch wenn er durch sie und nur durch sie von seinem Leiden befreit werden könnte (BGHSt. 11, 111 ff.).

Spätestens seit der Aufklärung kommt der Autonomie und Selbstbestimmung des Menschen eine

zentrale Bedeutung zu. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland erklärt zu Beginn in Artikel 1 die Würde des Menschen als unantastbar und erweitert dies in Artikel 2, der die freie Entfaltung der Persönlichkeit schützt.

Autonomie ist so betrachtet die Fundamentalausstattung und Verfasstheit des Menschen, und Selbstbestimmung stellt die aktive Manifestation dieser Autonomie dar (s. Kap. III.2, VIII.3). Selbstbestimmung ist die Fähigkeit des Menschen, nach eigener Einsicht zu handeln. Ein autonomer Mensch kann selbstbestimmt handeln, muss es aber nicht.

Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten kommt im Prinzip der Einwilligung nach Aufklärung (*informed consent*) zum Ausdruck. Als Adressat medizinischer Aufklärung steht es dem Patienten dabei zu, dem Therapieversuch zuzustimmen oder die Einwilligung in die Therapie zu versagen. Die ärztliche Fürsorge hat ihre Grenze insofern in der Ablehnung einer Behandlung aufgrund möglicherweise unkonventioneller Wertentscheidungen.

Die Debatte um die Stärkung der Patientenautonomie geht mit einem Ausbau der Strukturen professioneller Sterbegleitung einher, damit nicht eine Angst vor Einsamkeit, Abgeschobensein, »unwürdiger« Pflege und mangelnder Symptomkontrolle und defizitärer Schmerztherapie im Altenheim zu einer Ablehnung von medizinischen Maßnahmen führt, die unter anderen Rahmenbedingungen gern in Anspruch genommen würden.

Der technische Fortschritt der Intensivmedizin macht die Notwendigkeit der Bewertung lebensverlängernder Maßnahmen offensichtlich. Ein gesellschaftlicher Konsens zur Bewertung einzelner Maßnahmen als sinnvoll oder inhuman ist längst nicht mehr zu beobachten.

Rechtliche Kategorisierung der Sterbehilfe

In traditionellen Einteilungen wird statt zwischen Sterbegleitung und Sterbehilfe auch zwischen Hilfe beim Sterben und Hilfe zum Sterben unterschieden. In den letzten Formenkreis fallen Handlungen des »guten Todes« oder der »Euthanasie«, die den Tod herbeiführen oder beschleunigen sollen. Der Begriff der Euthanasie ist in Deutschland historisch mit den Gräueltaten während der nationalistischen Unrechtszeit verknüpft. Die Verwendung der Bezeichnung »Euthanasie« in der Diskussion der Tötung auf Verlangen diskreditiert den Diskussionsgegenstand.

Medizinische Entscheidungen am Lebensende wurden traditionell mit den Begriffen der aktiven, passiven und indirekten Sterbehilfe bewertet. Dabei sollten ethische gebotene und rechtlich erlaubte Kategorien von moralisch verwerflichen und strafbaren Handlungen abgegrenzt werden.

Die (*direkte*) *aktive Sterbehilfe* beschreibt eine gezielte, direkte Tötung durch eine Infusion, Injektion, sonstige Medikation oder ein Gift auf den ausdrücklichen und ernsthaften Willen des Patienten hin. Die Intention der Handlung ist die Lebensbeendigung des Patienten. Die Tötung auf Verlangen ist durch § 216 StGB mit Freiheitsstrafe von 6 Monaten bis zu 5 Jahren strafbewehrt. Eine Tötung gegen den Willen wird als Mord oder Totschlag strafverfolgt.

Als *indirekte (aktive) Sterbehilfe* wird die medikamentöse Schmerzbekämpfung bei terminal erkrankten Patienten bezeichnet, wobei billigend in Kauf genommen wird, dass die Behandlung lebensverkürzend wirken könnte. Das Ziel der Schmerztherapie ist dezidiert die Schmerzbekämpfung und dazu wird nach dem Prinzip der Doppelwirkung als unbeabsichtigte Nebenfolge eine Lebensverkürzung in Kauf genommen. Die Dosis der erforderlichen Schmerzmedikamente wird durch die Schmerzen des Patienten bestimmt.

Unter *passiver Sterbehilfe* wird das Unterlassen oder Abbrechen lebensverlängernder Maßnahmen verstanden. Dabei wird durch das Unterlassen einer Maßnahme der Sterbeprozess nicht mehr aufgehalten. Das Geschehen-Lassen des Sterbeprozesses kann auch ein Eingreifen im Sinne des aktiven Beendens einer Maßnahme umgesetzt werden.

Die Bundesärztekammer verwendet die Begriffe der passiven und indirekten Sterbehilfe nicht mehr und favorisiert die Bezeichnung der Änderung des Therapieziels, wenn der Verzicht oder die Beendigung einer Maßnahme beschrieben werden. Der Nationale Ethikrat schlug 2006 zur Beschreibung der Entscheidungen und Handlungen am Lebensende die Begriffe Sterbegleitung, Therapien am Lebensende, Sterbenlassen, Beihilfe zur Selbsttötung und Tötung auf Verlangen vor.

Da die »passive Sterbehilfe«, wenn eine Maßnahme dem erklärten oder mutmaßlichen Willen widerspricht oder keine Indikation mehr vorliegt, neben dem Verzicht auf Behandlungsoptionen immer auch aktive Maßnahmen des Abbruchs (aktives Eingreifen) enthalten kann, soll hierfür der Begriff des »Sterbenlassens« verwendet werden. Die »indirekte Sterbehilfe« ist eine palliativmedizinische Therapieform und keine »Hilfe zum Sterben« und hat bei

angemessener Anwendung nur selten Einfluss auf die Lebensdauer, daher sollte hierfür der Begriff der ›Therapien am Lebensende‹ benutzt werden. Statt ›aktiver Sterbehilfe‹ soll die Bezeichnung ›Tötung auf Verlangen‹ verwendet werden, wenn nach ernsthaftem Wunsch eines Menschen dessen Tod durch aktives Handeln bewirkt wird.

Von einer Beihilfe zur Selbsttötung (assistiertem Suizid) soll die Rede sein, wenn Ärzte oder andere Personen jemandem ein todbringendes Mittel verschaffen oder ihn auf andere Weise bei der Vorbereitung oder Durchführung einer eigenverantwortlichen Selbsttötung unterstützen (Nationaler Ethikrat 2006; s. Kap. VIII.11). Im Rahmen von individuellen Werturteilen wird mitunter der freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit (Chabot/Walther 2011) als suizidale Handlung bezeichnet. Dieses Werturteil würde bei reflektierten Willensentscheidungen auch für die Verweigerung von Bluttransfusionen, Beta-blockern und anderen therapeutischen Maßnahmen passen. Die Verweigerung von Maßnahmen als ›Erlaubnisverweigerung‹ ist mit der Hinnahme des Todes verbunden, wohingegen der Suizident auf den Tod zielt (Beckmann 2010, 239).

Höchststrichlich bestätigt ist der Behandlungsabbruch auf Basis des tatsächlichen oder mutmaßlichen Patientenwillens durch Unterlassen, Begrenzen oder Beenden einer begonnenen medizinischen Behandlung, wenn dies dazu dient, einem ohne Behandlung zum Tod führenden Krankheitsprozess seinen Lauf zu lassen (BGHSt. 55, 191, 205 f.). Ursächlich für den Tod ist das Grundleiden des Patienten, dessentwegen er in Behandlung ist. Der so beschriebene Behandlungsabbruch darf sowohl durch Unterlassen als auch durch aktives Tun vorgenommen werden, was durch den Bundesgerichtshof am Beispiel des Durchscheidens des Ernährungsschlauchs entschieden wurde (Putz/Gloor 2011).

Formulierung und Durchsetzung des Patientenwillens (Patientenverfügung und weitere Formen)

In der Situation der Äußerungsunfähigkeit des Patienten fehlt dem behandelnden Arzt der Ansprechpartner. Wenn rechtsverbindliche Erklärungen oder Entscheidungen gefordert sind, können weder der Ehepartner noch Lebenspartner und auch nicht Kinder den einwilligungsunfähigen Patienten, sondern nur Bevollmächtigte (Vorsorgevollmacht) oder subsidiär rechtliche Betreuer vertreten. Die Beschäfti-

gung des Patienten mit rechtlicher Stellvertretung und mit seinen Behandlungswünschen wird unter dem Begriff des *advance care planning* als umfassende Vorsorgeplanung zusammengefasst.

Für den Fall der Einwilligungsfähigkeit kann eine Patientenverfügung den Willen des Patienten zum Ausdruck bringen. Eine Patientenverfügung ist seit dem 1.9.2009 ein Schriftstück, in dem ein einwilligungsfähiger Volljähriger festgelegt hat, »ob er in bestimmte, zum Zeitpunkt der Festlegung noch nicht unmittelbar bevorstehende Untersuchungen seines Gesundheitszustandes, Heilbehandlungen oder ärztliche Eingriffe einwilligt oder sie untersagt (Patientenverfügung)« (§ 1901 a Absatz 1 Satz 1 BGB). Diese Festlegung gilt unabhängig von Art und Stadium einer Erkrankung des Patienten für alle Situationen der Einwilligungsunfähigkeit.

In der Anwendungssituation einer Patientenverfügung überprüft der Stellvertreter (Bevollmächtigter oder Betreuer), ob die Festlegungen weiterhin den Patientenwillen beschreiben und auf die aktuelle Lebens- und Behandlungssituation zutreffen. Damit wird die Patientenverfügung nicht ungeprüft umgesetzt, sondern nach dem Prinzip der Fürsorge und des Lebensschutzes kritisch auf die aktuelle Situation bezogen.

Bei der Feststellung des Patientenwillens soll in Anerkennung der Relationalität des Seins in der Welt »nahen Angehörigen und sonstigen Vertrauenspersonen des Betreuten Gelegenheit zur Äußerung gegeben werden, sofern dies ohne erhebliche Verzögerung möglich ist« (§ 1901 b Absatz 2 BGB).

Wenn die vorliegende Patientenverfügung weiterhin den Patientenwillen beschreibt, hat der Stellvertreter diesem Ausdruck und Geltung zu verschaffen. Falls nicht, hat der Stellvertreter durch Interpretation und Auslegung der Patientenverfügung die Behandlungswünsche (§ 1901a Absatz 2 Satz 1 Alternative 1 BGB) zu ermitteln. Ohne Patientenverfügung muss der mutmaßliche Wille (§ 1901a Absatz 2 Satz 1 Alternative 2 BGB) ermittelt werden. Konkretisiert wird dies durch einen jedoch nicht abschließend angeführten Katalog der zu berücksichtigenden Äußerungen oder Wertvorstellungen: »insbesondere frühere mündliche oder schriftliche Äußerungen, ethische oder religiöse Überzeugungen und sonstige persönliche Wertvorstellungen«. Somit ist der mutmaßliche Wille anhand von individuellen, personenbezogenen Informationen zu ermitteln.

Nach dem Gesetz zu Patientenverfügungen hat ein als »dialogischer Prozess« bezeichnetes Gespräch des behandelnden Arztes mit dem Betreuer oder Be-

vollmächtigten stattzufinden, bei dem der Patientenwille berücksichtigt werden soll. Die Formulierung des Therapieziels und die Prognosestellung gemäß § 1901 b BGB stehen im Verantwortungsbereich des behandelnden Arztes. Statt des technisch Möglichen ist in diesem Zusammenhang die individuelle Situation des Patienten zu berücksichtigen.

In einer Situation, in der es keinen legitimierten Stellvertreter (Betreuer oder Bevollmächtigter) gibt, ist der behandelnde Arzt im Rahmen der patientenorientierten Behandlung zur Umsetzung des Patientenwillens berufen (Verrel 2010, 39).

Behandlungsabbruch in jeder Phase des Lebens

Im Gesetzgebungsprozess zur Regelung von Patientenverfügungen wurden die Reichweite und damit der Anwendungsbereich kontrovers diskutiert. Ein anderer, konkurrierender Entwurf konstatierte die Notwendigkeit einer Schutzpflicht des Staates bei einer »Lebensbeendigung bei Lebenden« ohne Vorliegen einer unheilbaren, tödlich verlaufenden Krankheit. Was die einen als konstitutiven Schutz der Selbstbestimmung durch die Begrenzung der Reichweite ansehen, wird von anderen als Ersatz »des alten medizinischen Paternalismus durch einen neuen, und schlimmeren, ethischen Paternalismus« bewertet. Weiter wird eine Bedeutungsumkehr in der Hermeneutik der Prinzipien gesehen, wenn durch die Reichweitenbegrenzung von Patientenverfügungen das bedeutsame Prinzip des Lebensschutzes »zum Dogma des Lebenszwangs umgedeutet und damit entwertet« wird (Borasio 2005, 151).

Gesetzlich sind Patientenverfügungen unabhängig von Art und Stadium einer Erkrankung des Patienten möglich. Dies erfordert die sorgfältige Prüfung des Patientenwillens, speziell wenn eine nicht gewünschte Behandlung die Rückkehr in ein bewusstes, selbstbestimmtes Leben ermöglichen würde. Dennoch hat eine nicht auf guten Gründen beruhende selbstbestimmungsermöglichende Fürsorge als Missachtung des Patientenwillens keinen Raum. So ist das Selbstbestimmungsrecht des Patienten geeignet, eine Entscheidung zu schützen, die aus medizinischen Gründen unvertretbar erscheint.

Der BGH bleibt statt des von der Bundesärztekammer favorisierten Konzepts der Therapiezieländerung beim Begriff des Behandlungsabbruchs, weil damit klargestellt ist, dass alle Formen des nicht (mehr) Behandelns des Patienten erfasst werden sol-

len, und zwar auch möglicherweise der letzte Vollzug des Patientenwillens durch Abschalten medizinisch-technischer Geräte (BGHSt. 55, 191, 205 f.).

Ethische Aspekte der Sterbehilfe

Die Bedeutung der Patientenselbstbestimmung steht im Mittelpunkt der ethischen Bewertung von Sterbehilfe. Unstrittig scheint dabei das Recht zur Abwehr einer medizinisch sinnvollen aber vom Patienten nicht gewünschten Behandlungsoption zu sein. Herausfordernder ist die Differenzierung der Tötung auf Verlangen und der Beihilfe zum Suizid.

In den Niederlanden ist seit 2002 die Überprüfung bei Lebensbeendigung auf Verlangen und bei der Hilfe bei der Selbsttötung gesetzlich geregelt. Demnach sind beim Wunsch nach Tötung auf Verlangen und der Beihilfe zum Suizid vom ausführenden Arzt festgelegte Sorgfaltskriterien zu beachten und im Nachgang eine Meldung bei einer Regionalkommission zu machen, die aus einem Arzt, einem Juristen und einem Spezialisten in ethischen Fragen besteht. Nach den Sorgfaltskriterien des Gesetzes zur Überprüfung bei Lebensbeendigung auf Verlangen und bei der Hilfe bei der Selbsttötung (NL) ist zu überprüfen, dass der Zustand des Patienten aussichtslos und sein Leiden unerträglich ist, der Patient freiwillig und nach reiflicher Überlegung um Sterbehilfe gebeten hat und es in dem Stadium, in dem sich der Patient befindet, keine andere angemessene Lösung gibt.

In der Schweiz ist die Tötung auf Verlangen verboten, doch die Beihilfe zur Selbsttötung zulässig, wenn diese nicht aus Gewinnstreben geleistet wird. Die Vereine Dignitas und Exit bieten in der Schweiz ihren Mitgliedern die Möglichkeit des begleiteten Suizids im Fall von ärztlich diagnostizierten hoffnungslosen oder unheilbaren Krankheiten, unerträglichen Schmerzen oder unzumutbaren Behinderungen. Dabei wird von EXIT die Suizidbeihilfe als mitmenschliche Begleitung beworben, wobei die Anwesenheit einer EXIT-Freitodbegleiterin ein sanftes, sicheres und würdiges Sterben garantieren soll.

Die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW) konstatiert, dass einerseits die Suizidbeihilfe keine ärztliche Aufgabe ist und ein Arzt unerträgliche Leidenssituationen nach Möglichkeiten lindern soll, aber andererseits die Achtung des Patientenwillens den Arzt in eine Dilemmasituation führen kann. Die SAMW billigt einem Arzt die Beihilfe zum Suizid als persönliche Gewissensent-

scheidung zu (SAMW 2004). Die Bundesärztekammer deklariert hingegen standesrechtlich die Mitwirkung des Arztes bei der Selbsttötung nicht als ärztliche Aufgabe, weil sie anderenfalls die Schwächung der Integrität des Arztberufs als heilende und lindernde Tätigkeit fürchtet. Gleichwohl sollen nach Ansicht der Bundesärztekammer die Grundsätze zur ärztlichen Sterbegleitung in der Fassung von 2011 dem »Arzt eine Orientierung geben« und »können ihm jedoch die eigene Verantwortung in der konkreten Situation nicht abnehmen« (Bundesärztekammer 2011).

Die Tötung auf Verlangen wird von den Kirchen als Verstoß gegen das Tötungsverbot im fünften Gebot gesehen. Gegen die Tötung auf Verlangen wird eingewandt, dass durch einen möglicherweise wirksamen sozialen und gesellschaftlichen Druck in Zeiten der Diskussion über Rationierung und Ressourcenallokation im Gesundheitswesen das Prinzip des Lebensschutzes aufgeweicht würde und es sogar zu Mitleidstötungen kommen könne. In säkularen Gesellschaften wird ein Tötungsverbot konstatiert, dass sich aus dem Schädigungsverbot einer Alltagsethik gründet (Schöne-Seifert 2006, 164).

Die Tötung »aus gutem Grund« wird in vielfachen Szenarien diskutiert wie beispielsweise dem des in seinem brennenden Fahrzeug eingeschlossenen Fahrers, der um seine Tötung bittet (Tolmein 2004, 198). Einerseits soll der Fahrer in seinem besten Interesse durch die Tötung vor einem qualvollen Tod geschützt werden, was andererseits jedoch mit Hoffnung auf Hilfeleistung durch Rettung kollidiert. Das Verbot der Tötung auf Verlangen ist durch das Vermeiden von Leiden in einer ausweglosen und fatalen Situation herausgefordert; eine Tötung in dieser Situation würde allerdings weitere Legitimationsversuche für andere Lebensschicksale auf den Plan rufen und könnte somit einen Dammbbruch provozieren. Der Gesetzgeber schützt in Deutschland durch die bestehende Rechtslage das gesellschaftliche und ethische Tötungstabu.

Als ein Argument für die Zulassung der Tötung auf Verlangen wird die Stärkung des Selbstbestimmungsrechts des Patienten genannt. Dabei soll nicht außer Acht gelassen werden, dass oft der Wunsch nach Tötung auf Verlangen in Unkenntnis der Möglichkeiten einer hospizlichen und palliativen Sterbegleitung geäußert wird. Skizzen einer High-Tech-medicin bzw. einer Hochleistungsmedizin mit paternalistischen Einschlägen (vgl. de Ridder 2010) stellen nur eine Seite der facettenreichen medizinischen Versorgung in Deutschland dar.

So wünschenswert der Ausbau der Palliative-Care-Angebote in Hospizen, Palliativstationen und Einrichtungen der stationären Altenhilfe auch immer ist, so muss konstatiert werden, dass auch ein optimales Versorgungsangebot zur Sterbegleitung den Wunsch nach Tötung auf Verlangen nicht gänzlich aufheben können wird. Den Sterbewunsch als psychiatrisch behandlungsbedürftiges Krankheitsbild zu pathologisieren oder als verdeckten Wunsch nach Zuwendung aufzufassen wird der Motivlage vieler Menschen nicht gerecht. Es wird auch bei optimaler Sterbegleitung Menschen geben, die sich eine »qualitätsgesicherte und professionelle Tötung« wünschen.

Auf breiter gesellschaftlicher Basis lehnt der Deutsche Hospiz- und Palliativverband gemeinsam mit den großen Kirchen die Zulassung der Tötung auf Verlangen ab, da eine Grenzziehung zum assistierten Suizid als problematisch gesehen wird, und betont die Notwendigkeit der Stärkung der Sterbegleitung (DHPV Charta 2010).

Die Tötung auf Verlangen in engen Grenzen zuzulassen, wäre für den Gesetzgeber in Deutschland möglich (Hufen 2005, 94). Mit Verweis auf die Humanität unserer Gesellschaft wird in extremen Ausnahmesituationen, in denen palliative Maßnahmen ein unerträglich empfundenes Leiden nicht mindern können, das Absehen von Strafe bei der Tötung auf Verlangen gefordert (Bioethik-Kommission Rheinland Pfalz, These 14). Als Argumente sind in der Debatte stets die Verweise auf den Menschen als autonomes Wesen präsent, der auch über seinen Tod entscheiden können sollte (Wittwer 2003, 338). Dabei wird oft auf die straflose Beihilfe zum Suizid hingewiesen und die Frage gestellt, wieso die Hilfe zur Umsetzung des Sterbewunsches im Rahmen der Tötung auf Verlangen nicht erlaubt ist.

Wenn ein Patient sein Abwehrrecht gegen einen Behandlungsvorschlag wahrnimmt und folglich die mögliche und medizinisch sinnvolle Maßnahme unterbleiben muss, so lässt sich die Beendigung einer Maßnahme mit der entzogenen oder nie vorhandenen Einwilligung rechtfertigen. Die emotionale Beteiligung derer, die vom Patientenwunsch adressiert sind, wird als different empfunden, und neben der fürsorglichen Hilflosigkeit bei der Untersagung der Behandlung wird die geforderte Handlung als aktives Moment wahrgenommen, was intentional als Befolgung des Patientenwillens konstruiert ist. Ein Handeln als kausale Lebensbeendigung auf Verlangen beschreibt einen speziellen Ursache-Wirkung-Zusammenhang. Die Gewissensfreiheit des behan-

delnden Arztes oder von Pflegenden kann zu einem Ausstieg aus der Versorgung führen, wohingegen ein Weiterführen einer vom Patienten nicht gewünschten aber von den Behandlern als notwendig bewerteten Maßnahme als Fremdbestimmung strafbar und nicht zu rechtfertigen wäre. Ein als Tötung auf Verlangen formulierter Wunsch steht stets unter dem Erbringungs- und Mitwirkungsvorbehalt des Adressaten des Begehrens.

Der Suizid wird im Vergleich zur Tötung auf Verlangen als »authentischere und unbestreitbar autonome Handlung« gesehen (GEKE 2011, 93). Die evangelischen Kirchen ringen um eine Position zur Suizidbeihilfe zwischen der »Komplizenschaft« und dem »Verlassen des Patienten« und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa sieht im Beistand in der Situation des Suizids ein »Zeichen christlichen Mitgefühls« für Christen, die keinen anderen Ausweg sehen (ebd., 96). Dabei ist das Aktivitätsniveau des Beistands von Bedeutung.

Tun und Unterlassen

Die moralischen Unterschiede zwischen Handlungen oder Unterlassungen wurden seit mehr als 30 Jahren zum Gegenstand konzeptioneller Überlegungen gemacht (s. Kap. III.9).

Birnbacher äußert am Beispiel der Bewertung des Einsatzes von intensivmedizinischen Behandlungsmöglichkeiten und deren Beendigung Zweifel an der »durchgängigen Gültigkeit der normativen Handlungs-Unterlassungs-Differenzierung« (Birnbacher 1995, 23). Gleichwohl wird die Beendigung einer begonnenen Maßnahme mitunter emotional belastender erlebt als der Verzicht auf die Maßnahme. Beide Verhaltensweisen sind entscheidungstheoretisch und bei konsequentialistischer Betrachtungsweise mit Blick auf die Folgen äquivalent (Rachels 1989, 258). Dem widerspricht die Evangelische Kirche, wenn sie darauf hinweist, dass es für die moralische Beurteilung nicht gleichgültig ist, dass ein Mensch handelt oder nicht eingreift und die Bewertung nicht allein von den Ergebnissen abhängt (GEKE 2011, 82).

Mitunter wird die unscharfe Abgrenzung zwischen der Tötung auf Verlangen und dem Umsetzen des Patientenwillens durch einen Behandlungsabbruch bemängelt. Dabei wird auf den Aktivitätscharakter der Umsetzung des Behandlungsabbruchs z. B. durch das Abschalten eines Beatmungsgerätes hingewiesen. Die Umsetzung des Patientenwillens

ist im Zeitalter der technisierten Medizin oft eine Melange von Unterlassungen und aktivem Tun. Somit bildet ein Behandlungsabbruch als Umsetzung des Patientenwillens eine Vielzahl von aktiven und passiven Handlungen und wird sich in seinem »natürlichen und sozialen Sinngehalt« nicht in bloßer Untätigkeit erschöpfen (BGHSt. 55, 191, 205 f.).

Palliative Sedierung / Sedierung am Lebensende – ein Ausweg aus dem Dilemma?

Bei einer schmerztherapeutischen Versorgung steht die Schmerzfreiheit im Mittelpunkt. Situativ erfordert eine effektive Schmerztherapie die Dämpfung des Bewusstseins. Eine solche Bewusstseinsdämpfung kann zeitweise oder dauerhaft erfolgen. Unter einer »palliativen oder therapeutischen Sedierung« versteht man den überwachten Einsatz von Medikamenten, die durch eine Bewusstseinsdämpfung oder Bewusstlosigkeit die Symptomlast für den Patienten erträglich macht. Bei zeitlich unbegrenzter Sedierung bis zum Versterben des Patienten ist auch häufig von »terminaler Sedierung« die Rede. Damit die terminale Sedierung als Form der Schmerztherapie zulässig ist, muss in der Aufklärung des Patienten auch über die Option gesprochen werden, ihn regelmäßig aufzuwecken. Zudem muss die Motivation der terminalen Sedierung stets in der Linderung sonst nicht behandelbarer Symptome liegen. Ihre Zulässigkeit hängt von der situationsspezifisch individuell erforderlichen Dosierung der Schmerzmittel und Sedativa ab. Solange die gewählte Dosierung allein der Behandlung der Symptome dient, wird die terminale Sedierung als ethisch gerechtfertigt angesehen, da der Patient in der Sedierung an seinem Grundleiden und nicht durch die Sedierung stirbt.

Abweichend vom Konzept der palliativen Sedierung stellt eine Medikation mit sehr hohen Dosen in der Sterbephase eine *slow euthanasia* (langsame aktive Sterbehilfe) dar, da dabei Dosierungen gewählt werden, die mit der Schmerzbekämpfung nicht zu begründen sind und somit der impliziten Absicht der Lebenszeitverkürzung dienen (EAPC 2010, 113).

Die Palliativmedizin stellt die Wünsche des Patienten und dessen Lebensqualität in den Mittelpunkt, verweigert sich aber der gezielten Lebensbeendigung als »fremdbestimmter Zerstörung von Autonomie« (Müller-Busch 2007, 188). Die Option der palliativen Sedierung kann die Angst vor einem schmerzge-

plagten Leiden am Lebensende nehmen. Die genaue Stunde des Todes durch palliative Sedierung zu planen, ist nicht möglich. Umstritten ist die palliative Sedierung für Patienten, die diese wünschen ohne nach rein medizinischen Kriterien in der palliativen Versorgungssituation zu sein. Dies kann zum einen daran liegen, dass sie noch nicht im Sterben liegen, oder daran, dass kein schweres körperliches Leiden vorliegt, der Patient seine Lebenssituation aber aus anderen Gründen unerträglich findet (z. B. körperlichen Verfall, Einsamkeit). Der schmerztherapeutisch ausreichend versorgte wache und ansprechbare, aber lebenssatt Patient bleibt eine Herausforderung für die moralische Beurteilung möglicher Grenzen der Selbstbestimmung.

Literatur

- Beckmann, Jan: »Die gesetzliche Regelung der Patientenverfügung aus ethischer Sicht«. In: Ludger Honnefelder/Dieter Sturma (Hg.): Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, Bd 15. Berlin 2010, 221–241.
- Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen. Stuttgart 1995.
- Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz: Sterbehilfe und Sterbebegleitung, Stellungnahme. Mainz 2004.
- Borasio, Gian Domenico: Selbstbestimmung im Dialog. Die Beratung über Patientenverfügungen als Ausdruck ärztlicher Fürsorge. In: Christoph Meier/Ders./Klaus Kutzer (Hg.): Patientenverfügung. Stuttgart 2005, 148–156.
- Bundesärztekammer: »Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung«. In: Deutsches Ärzteblatt 108 (2011), A 346–348.
- Bundesministerium der Justiz: Patientenverfügung. Leiden – Krankheit – Sterben. Wie bestimme ich, was medizinisch unternommen werden soll, wenn ich entscheidungsunfähig bin? Berlin 2011.
- Chabot, Boudewijn/Walther, Christian: Ausweg am Lebensende. Selbstbestimmtes Sterben durch freiwilligen Verzicht auf Essen und Trinken. München 2011.
- Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin e.V./Deutscher Hospiz- und Palliativverband e.V./Bundesärztekammer (DHPV): Charta zur Betreuung schwerstkranker und sterbender Menschen in Deutschland. Berlin 2010.
- Ethikforum im Bistum Münster: Umgang mit Patientenverfügung und Vorsorgevollmacht. Eine Handreichung für katholische Einrichtungen und Dienste. Münster 2011.
- European Association for Palliative Care (EAPC): »Sedierung in der Palliativmedizin – Leitlinie für den Einsatz sedierender Maßnahmen in der Palliativversorgung«. In: Zeitschrift für Palliativmedizin 11 (2010), 112–122.
- Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE): Leben hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit. Wien 2011.
- Hufen, Friedhelm: »In dubio pro dignitate«. In: Felix Thiele (Hg.): Aktive und passive Sterbehilfe. München 2005, 79–98.
- May, Arnd/Brokmann, Jörg: »Medizinische und medizinethische Grundlagen der Vorsorgemöglichkeiten«. In: Anaesthesist 59 (2010), 118–125.
- May, Arnd/Buchholz, Hilke/Krafft, Angelika (Hg.): Selbstbestimmt leben, menschlich sterben, füreinander entscheiden. Münster 2009.
- Müller-Busch, Christof: Gelingende Praxis – Palliativmedizin als Alternative zur Euthanasie. In: Katrin Göring-Eckardt (Hg.): Würdig leben bis zuletzt. Gütersloh 2007, 171–194.
- Nationaler Ethikrat: Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende, Stellungnahme. Berlin 2006.
- Neitzke, Gerald/Oehmichen, Frank/Schliep, Hans Joachim/Wördehoff, Dietrich: »Sedierung am Lebensende. Empfehlungen der AG Ethik am Lebensende in der Akademie für Ethik in der Medizin«. In: Ethik in der Medizin 22 (2010), 139–147.
- Putz, Wolfgang/Gloor, Elke: Sterben dürfen. Hamburg 2011.
- Rachels, James: Aktive und passive Sterbehilfe. In: Hans-Martin Sass (Hg.): Medizin und Ethik. Stuttgart 1989, 254–264.
- Ridder, Michael de: Wie wollen wir sterben? München 2010.
- Schöne-Seifert, Bettina: »Selbstbestimmte Lebensbeendigung als Selbstwiderspruch?«. In: Carmen Kaminsky/Oliver Hallich (Hg.): Verantwortung für die Zukunft. Münster 2006, 163–174.
- Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW): Betreuung von Patientinnen und Patienten am Lebensende (Medizinisch-ethische Richtlinie der SAMW). 2004.
- Tolmein, Oliver: Selbstbestimmungsrecht und Einwilligungsfähigkeit. Frankfurt a. M. 2004.
- Verrel, Torsten: »Patientenverfügungen. Rechtliche Aspekte«. In: Ders./Alfred Simon: Patientenverfügungen. Rechtliche und ethische Aspekte. Freiburg i. Br. 2010, 13–57.
- Wittwer, Héctor: Selbsttötung als philosophisches Problem. Paderborn 2003.

Arnd T. May

13. Ethik der Intensivmedizin

Die Intensivmedizin ist ein wichtiges Arbeitsfeld der biomedizinischen Ethik. In vielen Fällen werden existentielle Fragen des Menschseins berührt, um die Individuen und Gesellschaften immer wieder erneut ringen: Unter welchen Umständen erwarte oder erhoffe ich als Intensivpatient welche Art der Zuwendung? Welche Verpflichtung habe ich als Angehöriger dem Patienten gegenüber, wie kann ich meiner Rolle als Bezugsperson gerecht werden? Welche Verantwortung hat die Gemeinschaft bzw. der Staat gegenüber Schwerkranken und Sterbenden? Was ist ein guter Tod und wer darf darüber befinden? Namen wie »Karen Quinlan« oder »Nancy Cruzan«, zwei junge Frauen, die sich nach einem Unfall über Jahre hinweg in einem Zustand des apallischen Syndroms (»Wachkoma«) befanden, erinnern an die intensiven Debatten, die über die letzten Jahrzehnte zu diesen Fragen geführt wurden.

Zudem ist die Intensivmedizin seit ihren Anfangstagen zur Zeit der Polioepidemien und der Entwicklung verschiedener Organersatztherapien (Dialyse, Beatmung) in der Mitte des letzten Jahrhunderts von Allokationsfragen begleitet: Welcher Patient soll die knappe Ressource erhalten und wer soll darüber anhand welcher Kriterien entscheiden dürfen? Die kritischen Diskussionen zum »God Committee« von Seattle – einem Bürgerkomitee, das Anfang der 1960er Jahre über den Zugang von Patienten zur Dialyse befand – sowie um die Zuteilungskriterien für Organe Verstorbener zum Zwecke der Transplantation illustrieren, dass es sich hierbei im Kern nicht um medizinisch-technische, sondern um Gerechtigkeitsfragen sowie um Fragen der Abwägung individual- und sozialetischer Prinzipien handelt. Auch heute spielen Ressourcenfragen eine bedeutende Rolle im intensivmedizinischen Alltag (Levin et al. 2008).

In der Intensivmedizin treten ethisch relevante Entscheidungsprozesse häufig, manchmal bei mehreren Patienten gleichzeitig und oft in engem räumlichen Umfeld als wesentlicher Teil der täglichen Handlungsroutinen auf. Dies ist ein weiterer Aspekt, der die Relevanz der Ethik für den Bereich der Intensivmedizin hervorhebt. Diejenigen, die in der komplexen Situation intensivmedizinischer Behandlungen Verantwortung tragen, müssen täglich eine Vielzahl von Entscheidungen, oft – aber durchaus nicht immer – unter Zeitdruck, treffen. Diese beinhalten ärztliche, pflegerische, psychosoziale und ethische Aspekte, die oft gleichzeitig zu bearbeiten

sind; zugleich muss eine Vielzahl von Akteuren einbezogen werden. Um handlungsfähig zu bleiben, ist ein routinisierter und zugleich reflektierter Umgang mit klinisch-ethischen Entscheidungsprozessen unumgänglich (Salomon 2009; Junginger et al. 2008).

Nicht nur hat die Medizin der Ethik durch ihre Herausforderungen intellektuelle Impulse verliehen (Toulmin 1982); in zunehmendem Maße kann auch die Medizin von einem bedarfsgerechten professionellen Angebot an ethischer Analyse, Beratung sowie Fort- und Weiterbildung profitieren. Im Folgenden werden drei zentrale Felder in der intensivmedizinischen Ethik genauer beleuchtet – Entscheidungen bezüglich der Ausrichtung der Therapieziele, Allokationsentscheidungen sowie Entscheidungsprozesse unter den institutionellen Voraussetzungen der Intensivmedizin. Abseits vom Fokus auf Entscheidungen in dilemmatischen oder zumindest problematischen Situationen liegen zudem weitere moralisch relevante Bereiche, die oft erst auf den zweiten Blick sichtbar werden und den Menschen in seiner Verletzlichkeit betreffen. Diese werden in den Schlussbetrachtungen thematisiert.

Therapieziele: Zwischen Maximaltherapie und Palliation

Ziel einer intensivmedizinischen Behandlung ist immer die Überbrückung eines Zustands, in welchem der Patient nicht ohne apparative und intensive ärztliche und pflegerische Unterstützung und Überwachung lebensfähig ist, hin zu einem Zustand, in dem nicht nur ein Überleben, sondern ein Überleben außerhalb der Intensivstation mit einer für den Patienten akzeptablen Lebensqualität ermöglicht wird (Quintel 2009). Damit hat die Intensivmedizin nicht nur eine medizinisch-technische, sondern auch eine normative Dimension: Es geht nicht um das Aufrechterhalten biologischer Mechanismen um jeden Preis, sondern um Maßnahmen, die für den individuellen Patienten auch mit Blick auf seine weitere Zukunft sinnvoll sein müssen.

In circa 50 bis 60 % der Todesfälle auf der Intensivstation gehen – in aller Regel primär initiiert von Ärzten – Entscheidungen für einen Therapieverzicht oder einen Abbruch therapeutischer Maßnahmen dem Tod voraus, wobei nicht alle Patienten, bei denen ein Therapieverzicht oder ein Therapieabbruch erfolgt, sterben (Sold/Schmidt 2009; Sprung et al. 2003; Ferrand et al. 2001). Eine besondere Herausforderung für Entscheidungen für oder gegen den

Beginn bzw. die Weiterführung einer Therapie ist die prognostische Unsicherheit, nicht nur bezogen auf einzelne Organsysteme, sondern auch auf die voraussichtliche Lebensqualität und die zukünftige Abhängigkeit von unterstützenden Maßnahmen, insbesondere bei neurologischen Schäden.

Bei der ethischen Beurteilung von Therapieentscheidungen sind folgende Punkte zu berücksichtigen:

(1) Intensivmedizinische Behandlungen können akute und langfristige Folgeschäden bedingen. Dazu zählen im Krankenhaus erworbene (»nosokomiale«) Infektionen, beatmungsassoziierte Lungenschäden oder die so genannte »critical illness-Polyneuropathie«, eine noch nicht gut verstandene allgemeine, teils massive und langfristige Schwäche der Muskulatur durch Veränderung der peripheren Nerven, die tödliche Folgekomplikationen (z. B. Lungenentzündungen) nach sich ziehen kann und die Lebensqualität stark beeinträchtigt. Neben diesen körperlichen Folgeschäden leiden viele Patienten akut, und manche auch chronisch unter psychischen Beeinträchtigungen.

(2) Es gibt auch auf der Intensivmedizin keinen vollständigen Therapieabbruch, sondern nur eine Umstellung der Therapie von lebenserhaltenden, lebensverlängernden auf symptombezogene Maßnahmen. Palliative und lebensverlängernde Optionen schließen sich dabei nicht aus, sondern gehen Hand in Hand. Im Laufe der Behandlung kann sich lediglich der Fokus ändern.

(3) Ausschlaggebend bei Erstellung des Therapiekonzepts sind eine möglichst präzise und gut fundierte medizinische Prognose, die verfügbaren therapeutischen Möglichkeiten sowie die Ermittlung des aktuellen, vorausverfügbaren oder mutmaßlichen Willens und die gemeinsame Festlegung des Prozedere. Hierbei kann ein Patient (bei nicht mehr einwilligungsfähigen Patienten sein/e Stellvertreter), grundsätzlich auch indizierte Maßnahmen (z. B. eine Dialyse) ablehnen. Er kann jedoch nicht verlangen, dass eine Maßnahme durchgeführt wird, wenn diese aus medizinischer Sicht nach sorgfältiger Prüfung als nicht mehr indiziert (*futile*) angesehen wird.

(4) Therapieverzicht und Therapieabbruch sowie die Gabe von Sedativa/Opiaten zur Symptomkontrolle sind zulässig, wenn dies dem gemeinsam erarbeiteten Therapieziel entspricht. Ist die Intention der Gabe von Medikamenten jedoch unmittelbar die Lebensverkürzung, so entspricht dies – unabhängig vom Willen des Patienten – einer aktiven Sterbehilfe, die derzeit vielerorts verboten ist.

(5) Die Entscheidungen für eine Umstellung der

Therapie bis hin zur Extubation und palliativen Sedierung werden sehr selten zu einem Zeitpunkt getroffen, sondern erfolgen schrittweise. Es entspricht der Praxis und der Studienlage, dass – außer bei festgestelltem Hirntod und extrem schweren Verletzungen und Verbrennungen – auf Intensivstationen meist ein abgestuftes prozessuales Vorgehen gewählt wird (Sold/Schmidt 2009; Mohr 2009). Die Entscheidung zum primären Therapieverzicht bezüglich einer mechanischen kardiopulmonalen Reanimation steht in der Regel am Anfang, gefolgt von Limitierungen (»Einfrieren«) der Vasoaktiva (Medikamente zur Kreislaufunterstützung), Antibiotika, Blutwäsche (Dialyse/Hämofiltration) und Beatmung, über das Absetzen einzelner Medikamente, der Ernährung, seltener der Flüssigkeitszufuhr und schließlich der Beatmung (Extubation nach ausreichender Vorbereitung, häufig auch allein Umstellen auf Raumluft bei Beibehaltung des Beatmungsschlauches) unter ausreichender Sedierung zur Symptomkontrolle (gegen Atemnot, Unruhe, Angst, Schmerzen). In den Ländern, in denen Euthanasie in manchen Fällen straflos bleibt, kann diese mit der Gabe einer sehr hohen Dosis an Sedativa (Schlaf/Narkosemittel mit oder ohne Gabe eines Muskelrelaxans) zur gewollten Verkürzung der Sterbephase am Ende dieses Prozesses stehen.

Auch wenn mit Hilfe dieser Punkte ein Handlungsrahmen abgesteckt werden kann, und speziell für die Entscheidung zur Umstellung auf Palliation strukturierte Gesprächsprotokolle und Entscheidungshilfen angeboten werden (Scheffold et al. 2009; Rabe 2009), zeigen sich in der klinisch-ethischen Praxis dennoch einige Grauzonen. So kann ein zeitlich begrenztes Noch-Nicht-Sterben-Lassen manchmal sinnvoll sein, um bezüglich des Therapieziels einen Konsens im Behandlungsteam und mit den Angehörigen zu erreichen oder um die Entwicklung des weiteren Krankheitsverlaufs abzuwarten. Problematisch wird es jedoch, wenn bei weiterhin niedrigem Status quo kein zielführendes Therapiekonzept erstellt bzw. umgesetzt wird, das entweder auf das oben definierte Ziel eines Verlassens der Intensivstation mit einer für den Patienten erzielbaren erträglichen Lebensqualität oder auf ein gut begleitetes Sterben ausgerichtet ist.

Allokationsentscheidungen

Kosten und die Verfügbarkeit von Ressourcen zählen zu den hauptsächlichen kausalen Faktoren für ethische Dilemmata in der Intensivmedizin (Levin

et al. 2008). Zugleich wird häufig eine offene Diskussion von Allokationsentscheidungen vermieden, mit der Folge einer impliziten Rationierung (Strech et al. 2008). Dabei steht eine Allokationsentscheidung bereits am Anfang eines jeden stationären Aufenthaltes, nämlich die Frage, ob ein Patient auf die Intensivstation aufgenommen wird.

Bei der notwendigen Abstimmung zwischen den Abteilungen der jeweiligen Institution, den externen Notfallteams und anderen Krankenhäusern spielen verschiedene Gründe für oder gegen eine Aufnahme auf die Intensivstation eine Rolle, die mehr oder weniger transparent geäußert werden und ethisch unterschiedlich zu bewerten sind (vgl. Levin et al. 2008; Sold/Schmidt 2009; Sprung et al. 2003; Grundmann 2008):

Patientenbezogene Gründe:

- der aktuell geäußerte, vorausverfügte oder mutmaßliche Willen eines Patienten, nicht (mehr) auf eine Intensivstation aufgenommen werden zu wollen
- die Abwägung von Gesamtprognose, Therapiezielen und voraussichtlichem Nutzen/Schaden einer intensivmedizinischen Behandlung
- das Vorhandensein von schwer behandelbaren Keimen (sog. multiresistenten Keimen) beim jeweiligen Patienten oder auf der jeweiligen Intensivstation
- aktuell durchgeführte Forschungsprojekte, in welche der Patient (nicht) aufgenommen werden kann
- das Alter des Patienten
- der Krankenversicherungsstatus des Patienten
- die persönliche Beziehung zwischen Patient, Ärzten der Intensivstation und einweisenden Ärzten

Institutionelle und strukturelle Gründe:

- aktuelle Unterkapazitäten durch größere Epidemien oder Massenunfälle
- aktuelle Überkapazitäten aufgrund eines weniger schweren Krankenguts in der jeweiligen Institution
- Anfahrts-/Transportwege zur nächsten Intensivstation
- Die vertraglich ausgehandelte Bettenbelegung durch einzelne Abteilungen oder zwischen einzelnen Häusern
- Die Spezialisierung der jeweiligen intensivmedizinischen Abteilung auf bestimmte Krankheitssituationen
- die strukturell lokal und national ausgehandelte Vergütung (z. B. DRGs: ›Diagnosis related groups‹)

Bei der Bewertung dieser Gründe erscheint sowohl der Rückgriff auf einige grundlegende Prinzipien biomedizinischer Ethik (Beauchamp/Childress 2001) – mit den zentralen Prinzipien der Achtung der Autonomie, des Nicht-Schadens, des Wohltuns und der Gerechtigkeit- als auch das Konzept der Interessenskonflikte hilfreich. Hierbei gerät ein primäres Interesse, etwa das Wohl des Patienten, in Konflikt mit einem sekundären. Dieser ist häufig ein finanzieller Vorteil, es kann aber auch um Macht, Ansehen, Publikationen oder die Verteidigung von bestimmten Wahrheits- und Wirklichkeitsauffassungen gehen (Thompson 1993; Thompson 2009).

Betrachtet man die oben aufgeführten Gründe, so lassen sich zunächst manche dieser Aspekte klar als primäre oder sekundäre Interessen identifizieren. Ein klar geäußelter Wille des Patienten, nicht auf die Intensivstation aufgenommen zu werden, ebenso wie eine wohl abgewogene Nutzen-/Schadensbilanzierung sind im Sinne primärer Interessen interpretier- und daher rechtfertigbar. Für die Spezifizierung primärer Interessen (was heißt beispielsweise genau ›keine Schläuche‹?) und die Abwägung *zwischen* primären Interessen, wie dem Wunsch nach Aufnahme eines Patienten (Autonomie) bei aus ärztlicher Sicht infauster Prognose (Wohltun, Nicht Schaden) ist wiederum die Zuhilfenahme prinzipienethischer Überlegungen hilfreich.

Manche Gründe sind nicht direkt primären oder sekundären Interessen zuzuordnen, wie die Aufnahme eines Patienten aufgrund vorhandener persönlicher Beziehungen, oder das Alterskriterium, sondern erfordern diffizile prinzipien-, rechts- und gerechtigkeits-theoretische und praktische Überlegungen, die nicht speziell die Intensivmedizin betreffen und daher hier nicht weiter ausgeführt werden

In jedem Falle ist es jedoch wünschenswert, dass sowohl individuelle Behandlungs- als auch Gesundheitssystementscheidungen gegenüber dem einzelnen Patienten und der Bevölkerung transparent und auf Basis der relevanten Argumente getroffen werden. Dies gilt auch für Allokations- und Rationierungserwägungen nicht nur bei der Aufnahme auf die Intensivstation, sondern ebenso auch bezogen auf Entscheidungen zu Behandlungspfaden innerhalb der Intensivmedizin (obere Mikroallokationsebene) und beim individuellen Patienten (untere Mikroallokationsebene) sowie bei Erwägungen, ob die Bettenkapazität und die Gesamtbudgetierung in der Intensivmedizin weiter ausgebaut werden soll (Meso- bzw. Makroebene). Diese Forderungen gel-

ten auch für andere Bereiche der Medizin, doch sind sie für die Intensivmedizin besonders relevant, zum einen angesichts des signifikanten Anteils an den Gesamtkosten des Gesundheitssystems (in Deutschland ca. 13 % des Gesamtbudgets für das Gesundheitswesen, vgl. Quintel 2009), zum anderen da in der Intensivmedizin die Konsequenzen von Allokationsentscheidungen bisweilen als ein direkter oder zeitnah erfahrbarer Tod eines Patienten und nicht als abstrakte statistische Größe offenbar werden.

Entscheidungsprozesse unter den institutionellen Voraussetzungen der Intensivmedizin

Auf Intensivstationen werden maximale, auch experimentelle Behandlungen neben einer palliativen Betreuung am Ende des Lebens durchgeführt, wobei die Übergänge durchaus fließend sein können; Hirntoddiagnostik, Organentnahmen und die Betreuung frisch Transplantierte erfolgen zuweilen auf derselben Station. Ethische Fragen treten häufig auf, mitunter auch mit hoher Dringlichkeit und in vielen Fällen zusammen mit medizinischen, psychosozialen oder seelsorgerischen Fragestellungen. Verschiedenste Akteure sind in die Versorgung der Patienten involviert. In einem solch komplexen Umfeld hängen konkrete moralische Entscheidungen von spezifischen Kontextfaktoren und lokalen Gegebenheiten, von »Stations- und Organisationskulturen« ab. So gibt es Intensivstationen mit einer relativ homogenen Patientenpopulation (beispielsweise neonatologische Stationen oder Stationen für Brandverletzte), die durch ein verantwortliches Behandlungsteam betreut werden, das in der Regel (es gibt auch interdisziplinäre Stationen) nur konsiliarisch andere Abteilungen hinzuzieht. Wenn in einem solchen Team eine gute kollegiale Basis im Hinblick auch Kommunikations- und Entscheidungsprozesse besteht, ist die Implementierung eines strukturierter Entscheidungsfindungs-Procederes mit Festlegung relevanter ethischer Aspekte in einem Gesprächsprotokoll relativ unproblematisch (Anderweit et al. 2004; Baumann-Hölzle et al. 2004).

Die Situation stellt sich z.B. für chirurgische Intensivstationen oft anders dar. Die Erkrankungsverläufe der Patienten können sehr unterschiedlich sein. Zudem sind in der Regel zwei Abteilungen für den Patienten zuständig: Das Intensivteam, welches meist aus Anästhesisten und/oder Internisten besteht, und die Chirurgen, welche vor und kurz nach

der Operation hauptverantwortlich für die Festlegung der Therapie sind. Der Blick eines Internisten und eines Chirurgen auf die Art des Problems des Patienten kann sich stark unterscheiden. Zudem sind faktisch in vielen Krankenhäusern Abteilungsgrenzen und Hierarchien immer noch sehr stark ausgeprägt. In einem solchen Team neben medizinischen Sach- auch Wertfragen zu diskutieren, bzw. die Wertentscheidungen in den medizinischen Sachfragen sichtbar zu machen, einen Konsens bezüglich realistischer Therapieziele und Konzepte zu erarbeiten, kann eine große Herausforderung darstellen. Verschiedene Formen der Ethikberatung – individuelle Konsile, aber auch Unterstützung durch ein Ethik-Komitee – können hier angezeigt sein.

Einen großen Unterschied bezüglich der möglichen Herangehensweisen macht auch die Patientenpopulation: Handelt es sich um Patienten, deren Aufnahme mehr oder weniger absehbar war, die sich also Gedanken machen, mit dem behandelnden Arzt das Procedere besprechen und/oder Patientenverfügung verfassen konnten? Oder handelt es sich vielmehr um Patienten, deren Erkrankung plötzlich aufgetreten ist und die sich womöglich noch weniger Gedanken über ein Leben mit schweren Behinderungen oder den Tod gemacht haben? Je nachdem stehen der Umgang mit Patientenverfügungen oder die Ermittlung des mutmaßlichen Willens und die Kommunikation mit den Angehörigen im Vordergrund.

Insgesamt sind Entscheidungsprozesse auf der Intensivstation dadurch gekennzeichnet, dass die meisten der dort liegenden Patienten über einen längeren Zeitpunkt nicht einwilligungs- und oft auch nicht kommunikationsfähig sind, und dass die Dauer dieses Zustands häufig nicht genau abschätzbar ist. Der erste Ansprechpartner bei der Entscheidung für invasive diagnostische und therapeutische Maßnahmen ist daher auf vielen Intensivstationen meist nicht der Patient, sondern ein oder mehrere Angehörige/r. Hat der Patient – was häufig der Fall ist – keinen Stellvertreter durch eine Betreuungsverfügung oder Vorsorgevollmacht bestimmt, so stellt sich recht früh und für die Angehörigen sehr plötzlich die Frage, wer der/die Hauptansprechpartner für den Patient sein soll/en und wer die Betreuung auch formal übernimmt. Häufig sind den Angehörigen die entsprechenden Abläufe und auch die Aufgaben des gesetzlichen Vertreters nicht klar, so dass es sinnvoll ist, dass das Behandlungsteam die Initiierung durch Einberufung von Gesprächen im Sinne von Familienkonferenzen vornimmt.

Schlussbetrachtungen: Jenseits ethischer Dilemmata

Besonders in der Intensivmedizin zeigt sich, dass der Mensch im ernsthaften Kranksein ein anderer ist als sonst. Erkrankungen, die einer intensivmedizinischen Behandlung bedürfen, verdeutlichen, dass Kranksein eine gleichermaßen biologische, psychologische und soziale Komponente hat, die mehr ist als eine körperliche Beeinträchtigung. Eine Behandlung auf der Intensivstation bedeutet für die Patienten eine weitgehend totale soziale Kontrolle, ein Ausgeliefertsein an fremde Andere, je nach Gestaltung der Räumlichkeiten ohne jegliche Möglichkeit einer Privatsphäre, eines individuellen Schutzraumes. In einer solchen Situation kann »die geheime Würde des Menschseins, die in gesunden Zeiten oft entstellt und verdunkelt ist, in der Krankheit, dem Leiden und der Hilflosigkeit, für den, der sehen will, sichtbar (werden)« (Uexküll/Wesiack 1998, 394). Wenn die Sensibilität im Sinne zentraler berufs- und tugendethischer Voraussetzungen zum Umgang mit Patienten nicht gegeben oder verlorengegangen ist, birgt eine intensivmedizinische Behandlung hingegen die Gefahr ernsthafter Menschenrechts- und Würdeverletzungen (Rehbock 2009; Salomon 2009).

Viele der Patienten auf Intensivstationen sind über mehrere Tage bis manchmal Wochen analgosediert, d.h. sie schlafen tief und haben über längere Zeit keine Möglichkeit zu kommunizieren. Dennoch existieren bereits seit vielen Jahren, vielfach auch publiziert im Rahmen der Pflegeforschung, Erfahrungsberichte und Studien zum Erleben von Patienten auf Intensivstationen (Schara 2008). Häufig wird auf Visiten, am Bett oder am (oft nicht abgetrennten) Bett des Nachbarpatienten über den – und sehr wenig mit dem – Patienten gesprochen, sogar des Öfteren bei (wieder) wachen Patienten. Es wird manchmal vergessen, den Patienten so weit wie möglich bei oder auch nach Untersuchungen auch dann zu bedecken, wenn viele Personen (Personal, Angehörige anderer Patienten) diesen sehen können.

Die genannten Studien zeigen jedoch, dass selbst Patienten im sedierten Zustand zumindest punktuell in der Lage sind, ihre Umgebung und Teile kommunizierter Inhalte wahrzunehmen, und die Situation als sehr beängstigend empfinden können. Es ist daher nicht nur rechtlich problematisch, wenn bei einem (wieder) wachen Patienten weiterhin die Durchführung aus medizinischer Sicht indizierter Eingriffe – häufig aus der Gewohnheit heraus – mit den Angehörigen besprochen wird; die hierdurch ausgelösten

Ängste erscheinen manchen Patienten als existentielle Bedrohung und zutiefst empfundener Entwürdigung.

Den Menschen nicht als Objekt, sondern weiterhin als Subjekt mit einer eigenen Biographie, eigenen Bedürfnissen und Wertvorstellungen wahrzunehmen, und die Privat- und Intimsphäre auch auf Intensivstationen zu wahren, das soziale Umfeld des Patienten nicht auszugrenzen sondern einzubeziehen, bedarf nicht nur individueller, sondern auch struktureller Veränderungen relevanter Prozesse, beispielsweise der Visitenabläufe (Hannich 2009), der Besuchszeiten für Angehörige (Juchems 2009) und einiges mehr. Hier ist die Ethik gefordert, gemeinsam mit den Behandlungsteams und den Institutionen eine Kulturänderung zu bewirken, um dem in vielen Klinikleitbildern vorhandenen Satz: »Der Patient steht im Mittelpunkt unseres Handelns« tatsächlich Ausdruck und Geltung auch auf Intensivstationen zu verschaffen.

Literatur

- Anderweit Sabine/Licht, Christoph/Kribs, Angela/Woopen, Christiane/Bergdolt, Klaus/Roth Bernhard: Das Problem der verantworteten Therapieentscheidung in der Neonatologie »Kölner Arbeitsbogen zur ethischen Entscheidungsfindung in der Neonatologie«. In: Ethik in der Medizin 16 (2004), 37–47.
- Baumann-Hölzle, Ruth/Müri, Corinna/Christen, Markus/Bögli, Boris: Leben um jeden Preis? Entscheidungsfindung in der Intensivmedizin. Interdisziplinärer Dialog-Ethik im Gesundheitswesen, Bd. 4. Bern 2004.
- Beauchamp, Tom/Childress, James: Principles in Biomedical Ethics [1979]. Oxford 2001
- Ferrand, Edouard/Robert, René/Ingrand, Pierre/Lemaire, François et al.: »Withholding and Withdrawal of Life Support in Intensive Care Units in France. A Prospective Survey«. In: Lancet 357 (2001), 9–14.
- Grundmann, Reinhart T.: »Prognostizierbarkeit des Todes-ärztliche Beurteilung oder Scores?«. In: Junginger/Pernecky/Vahl/Werner 2008, 153–163.
- Hannich, Hans-Joachim: Visitenablauf in der Intensivmedizin als Beispiel eines patientenorientierten Verhaltens. In: Salomon 2009, 181–186.
- Juchems, Stefan: »Angehörige-eine Frage der Ethik?«. In: Salomon 2009, 143–152.
- Junginger, Theodor/Pernecky, Axel/Vahl, Christian-Friedrich/Werner, Christian (Hg.): Grenzsituationen in der Intensivmedizin. Entscheidungsgrundlagen. Heidelberg 2008.
- Levin, Phillip D./Sprung, Charles L.: »Critical and Intensive Care Ethics«. In: Peter Singer/Adrian M. Viens (Hg.): The Cambridge Textbook of Bioethics. Cambridge 2008, 462–468.
- Mohr, Michael: »Die Begleitung Sterbender in der Intensivmedizin«. In: Salomon 2009, 115–122.
- Quintel, Michael: »Ziele und Aufgaben in der Intensivmedizin«. In: Salomon 2009, 19–28.

- Rabe, Marianne: »Ethische Reflexion und Entscheidungsfindung in der Praxis«. In: Salomon 2009, 29–40.
- Rehbock, Theda: »Menschenwürde auf der Intensivstation – ist das überhaupt möglich?«. In: Salomon 2009, 57–64.
- Salomon, Fred (Hg): Praxisbuch Ethik in der Intensivmedizin. Berlin 2009.
- : »Das Menschenbild als Entscheidungshintergrund intensivmedizinischen Handelns«. In: Ders. 2009, 65–74.
- Schara J.: »Das Erleben der Intensivmedizin«. In: Junginger/Perneckzy/Vahl/Werner 2008, 17–22.
- Scheffold, Norbert et.al.: »Konzept zur Therapiebegrenzung in der Intensivmedizin«. In: Intensivmedizin 47 (2009), 124–129.
- Sold, Markus/Schmid, Kurt W.: »Therapiebegrenzung und Therapiereduktion – praktisch umgesetzt«. In: Salomon 2009, 187–218.
- Sprung, C.L. et al. for the Ethicus Study group: »End-of-Life Practices in European intensive Care Units: a prospective observational study«. In: Journal of the American Medical Association 290/6 (2003), 790–797.
- Strech, Daniel/Synovzik Matthias/Marckmann, Georg: How Physicians Allocate Scarce Resources at the Bedside: »A Systematic Review of Qualitative Studies«. In: Journal of Medicine and Philosophy 33 (2008), 80–99.
- Thompson, Dennis F.: »Understanding Financial Conflicts of Interest«. In: New England Journal of Medicine 329 (1993), 573–576.
- : »The Challenge of Conflict of Interest in Medicine«. In: Zeitschrift für Evidenz, Fortbildung und Qualität im Gesundheitswesen 103/3 (2009), 136–140.
- Toulmin, Stephen: »How Medicine saved the life of Ethics«. In: Perspectives in Biology and Medicine 25 (1982), 736–750.
- Uexkuell, Thure von/Wesiack, Wolfgang: Theorie der Humanmedizin. Grundlagen ärztlichen Denkens und Handelns. München u. a. 1998.

Tanja Krones und Nikola Biller-Andorno

14. Die Hirntod-Debatte

Der Ausdruck ›Hirntod‹ ist *mehrdeutig*. Er steht (1) für einen Tod, der durch eine Schädigung des Gehirns hervorgerufen wurde, (2) für den Organtod des Gehirns und (3) für ein Todesverständnis, dem zufolge mit dem Tod des Gehirns auch der Mensch tot ist. Üblich und empfehlenswert ist es, die Verwendung des Begriffs ›Hirntod‹ auf (2) zu beschränken und im Fall (3) von der ›Hirntod-Konzeption‹ des Todes zu sprechen. Diese Hirntod-Konzeption ist der Gegenstand der Hirntod-Debatte.

Der historische Hintergrund

Den Hintergrund der Hirntod-Debatte bildete die Entwicklung der Intensivmedizin in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Bis dahin bestand weitgehend Konsens darüber, dass ein Mensch tot ist, wenn seine Atmung und sein Herzschlag unwiderruflich ausgesetzt haben, also auch nicht durch die schon lange bekannten Reanimationstechniken reaktiviert werden können (*Herztod-Konzeption* des Todes). In den 1950er und 1960er Jahren führten dann die Entwicklung (1) der Intensivmedizin und (2) der Transplantationsmedizin zur Aufkündigung dieses Konsenses (Belkin 2003; Case 1999; Mehra et al. 1998; Welie 1996).

(1) In der Intensivmedizin hatte die Erfindung der künstlichen Beatmung den Nebeneffekt, dass auch Patienten mit schweren unwiderruflichen Hirnschädigungen am Sterben gehindert wurden. Die Patienten waren *nicht herztot*, weil Herzschlag und Atmung künstlich aufrechterhalten wurden, wurden bald aber als *hirntot* bezeichnet. Für die behandelnden Ärzte stellte sich die Frage, ob sie trotz der offenkundigen Sinnlosigkeit ihrer Bemühungen noch verpflichtet waren, die intensivmedizinische Behandlung dieser Patienten fortzusetzen, oder ob diese nicht in Wirklichkeit schon tot waren.

(2) *Transplantationsmedizin*: In den 1950er und 1960er Jahren wurden die ersten Erfolg versprechenden Organverpflanzungen durchgeführt. Da der Erfolg einer Transplantation durch die mit dem normalen Sterbeprozess verbundene Mangelversorgung des Spenderorgans erheblich beeinträchtigt werden kann, waren hirntote Intensivpatienten, deren Organe weiterhin gut versorgt wurden, viel bessere Organspender als herztote Patienten. Auch hier stellte sich folglich die Frage, ob sie schon tot sind oder nicht.

Das doppelte medizinische Interesse an der Frage, ob hirntote Menschen tot sind, führte gegen Ende der 1960er Jahren in Deutschland, den USA und anderen medizinisch entwickelten Ländern schnell zu einem breiten Konsens zugunsten der Hirntod-Konzeption. Auch wenn die Hirntod-Konzeption nie ganz unumstritten war (Jonas 1987), wurde sie überwiegend akzeptiert. Das änderte sich in Deutschland erst 1992, als der (vergebliche) Versuch, die Schwangerschaft einer hirntoten Mutter aufrechtzuerhalten, um das Kind (das ›Erlanger Baby‹) zu retten, eine lebhaft diskutierte Diskussion um das medizinische Todesverständnis auslöste. Seit der Verabschiedung des *Transplantationsgesetzes* (1997), in dem der Hirntod als notwendige Bedingung für die Organentnahme festgeschrieben wurde, gilt nach herrschender (allerdings strittiger) Meinung die Hirntod-Konzeption als gesetzlich verankert (Höfling 2003; Schroth et al. 2005). Weltweit haben sich neurologische Todeskonzeptionen nahezu vollständig durchgesetzt (Wijicks 2002).

Die Ausgangsfrage

In der Hirntod-Debatte geht es um die Frage, unter welchen Bedingungen jemand tot ist. Man kann diese Frage wiederum in drei Teilfragen aufgliedern, die unterschiedliche Diskussions Ebenen charakterisieren (Birnbacher 1997, 51): Strittig ist (1) was es überhaupt heißt, tot zu sein (*analytische Ebene*), (2) welche körperlichen Merkmale dem Todsein zugrunde liegen (*Implementationsebene*), und (3) wie man feststellen kann, ob ein Mensch diese Merkmale aufweist (*diagnostische Ebene*). Dabei ist die erste Ebene im Wesentlichen philosophisch, die dritte rein medizinisch und die zweite interdisziplinär. Die verschiedenen konkurrierenden Todes-Konzeptionen geben Antworten auf die zweite Frage, ihre jeweiligen Begründungen finden sich hingegen sowohl auf der ersten als auch auf der zweiten Ebene. Die Antwort auf die dritte Frage ist nicht Gegenstand der Hirntod-Debatte, sondern wird von dieser gewöhnlich vorausgesetzt.

Medizinische Grundlagen

Der Hirntod ist definiert als »Zustand des irreversiblen Erlöschenseins der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms« wobei »durch kontrollierte Beatmung die Herz-Kreislauf-

funktion noch künstlich aufrecht erhalten« wird (Bundesärztekammer 1998, A-1861). Um den Hirntod festzustellen, müssen eine Reihe von diagnostischen Kriterien erfüllt sein, die durch eine Richtlinie der Bundesärztekammer vorgeschrieben sind: (1) Es muss eine Ursache für den Hirntod erkennbar sein, entweder eine direkte Schädigung des Gehirns (*primäre Hirnschädigung*) oder eine indirekte Schädigung des Gehirns durch Sauerstoffmangel, hervorgerufen durch eine Störung im restlichen Körper (*sekundäre Hirnschädigung*). Außerdem muss sichergestellt sein, dass keine anderen Faktoren für die Hirnstörung und damit den Anschein eines Hirntods verantwortlich sind. (2) Durch eine Reihe von obligatorischen klinischen Untersuchungen muss der *vollständige Funktionsausfall des Gehirns* nachgewiesen werden, wobei überprüft wird, ob der Patient komatös ist und ob all seine Hirnstammreflexe und die Atmung ausgefallen sind. (3) Schließlich muss die *Unwiderufflichkeit dieses Verlustes* festgestellt werden, entweder dadurch, dass die klinische Untersuchung nach einer festgelegten Beobachtungszeit wiederholt wird, oder durch eine apparative Untersuchung des Gehirns, die sicherstellt, dass dem klinischen Befund eine so schwere Schädigung des Gehirns zugrunde liegt, dass ein Wiederaufleben der Gehirnfunktionen ausgeschlossen werden kann.

Sind diese Bedingungen erfüllt, dann ist ein Mensch nach der Definition der Bundesärztekammer hirntot. Haben zwei fachlich hinreichend qualifizierte Ärzte die Hirntoddiagnose durchgeführt und in einem standardisierten »Protokoll zur Feststellung des Hirntods« dokumentiert, dann können sie gemäß der Richtlinie in dem Protokoll mit dem Hirntod zugleich auch den Tod des Patienten bescheinigen.

Neben der Hirntod-Konzeption spielen in der Debatte drei weitere Todes-Konzeptionen eine Rolle: die *Herztod-Konzeption*, der zufolge ein Mensch tot ist, wenn sein Herzschlag und seine Atmung unwiderruflich (also nicht nur zeitweise) ausgesetzt haben, sowie zwei sogenannte *Teilhirntod-Konzeptionen*, die des *Hirnstamm-Todes*, der zufolge ein Mensch bereits tot ist, wenn sein Hirnstamm unwiderruflich abgestorben ist, und die des *Großhirn-Todes*, der zufolge er bereits tot ist, wenn sein Großhirn unwiderruflich seine Funktion eingestellt hat.

Direkte Antworten auf die Frage, ob Hirntote tot sind

Da die Ausgangsfrage der Hirntod-Debatte lautet, ob hirntote Menschen tot sind, liegt es nahe, eine direkte Antwort – Ja oder Nein – zu suchen. In der Hirntod-Debatte ging es deshalb über weite Strecken darum, entweder zu zeigen, dass hirntote (oder sogar schon teilhirntote) Menschen tatsächlich tot sind, oder zu belegen, dass sie es nicht sind. Die Argumentationen für diese direkten Antworten bewegen sich sowohl auf der analytischen als auch der Implementationsebene, weil entweder darüber diskutiert wird, inwiefern bestimmte Merkmale zum Begriff des Todes bzw. zu seinem Gegenbegriff des Lebens gehören, oder darüber, inwieweit Hirntote diese Merkmale noch aufweisen.

Der Tod als Ende des biologischen Lebens: Nahe liegend ist zunächst die analytische Feststellung, dass Menschen die Eigenschaft, am Leben zu sein, mit allen anderen Lebewesen teilen, dass der Tod also das Ende des Lebens als biologischen Lebens ist. Im Rahmen der Hirntod-Debatte stellt sich damit die Frage, inwieweit das Gehirn notwendig für das biologische Leben ist.

Nach herrschender Auffassung besteht ›am Leben zu sein‹ in der homöostatischen Fähigkeit, einen komplexen Organismus in dynamischer Wechselwirkung mit der Umwelt eine Zeit lang vor der Entropie zu bewahren. Höhere Lebewesen erreichen dies mit Hilfe einer verschachtelten Hierarchie dynamischer Subsysteme, angefangen von den Zellen über die einzelnen Organe bis hin zum Organismus insgesamt. Nur wenn das System als Ganzes die verschiedenen Teilsysteme so integriert, dass der Organismus vor dem Verfall bewahrt wird, lebt das Lebewesen. Bricht die Integration zusammen, ist es tot, selbst wenn einzelne der Subsysteme noch eine kurze Zeit lang (oder als Spenderorgane: über längere Zeit) erhalten bleiben. Die meisten Lebewesen erbringen diese Integrationsleistung ohne Gehirn (insofern ist das Gehirn nicht generell für biologisches Leben erforderlich), doch beim Menschen ist nach Ansicht vieler Befürworter der Hirntod-Konzeption das Gehirn unverzichtbar für diese integrative Leistung.

Kritiker der Hirntod-Konzeption weisen hingegen darauf hin, dass auch im Körper des Hirntoten viele Lebensvorgänge aufweisbar sind, die nicht nur für das Leben einzelner Körperteile, sondern für die Integrität des Gesamtorganismus kennzeichnend sind: u. a. Immunabwehr, Wundheilung, partielle Temperatursteuerung, die Fähigkeit zur Schwanger-

schaft sowie sexuelle Reifung und das Körperwachstum bei Kindern (Shewmon 2001, 467–468). Hirntote haben zwar viel geringere homöostatische Fertigkeiten als ein gesunder Mensch, so dass sie auf die Unterstützung der Intensivmedizin angewiesen sind, damit ihr Organismus nicht ›entgleist‹; anders als Leichen haben sie aber immerhin noch genügend dieser Fähigkeiten, um die medizinischen Unterstützungsmaßnahmen überhaupt erst möglich zu machen. Insofern sind sie aus Sicht vieler Kritiker der Hirntod-Konzeption noch biologisch am Leben.

Es gibt aber auch den entgegengesetzten Standpunkt, dass nicht einmal das ganze Gehirn die für das Leben erforderlichen integrativen Leistungen erbringt, sondern nur der Hirnstamm, dass die Hirntod-Konzeption also insofern halbherzig ist und durch eine *Hirnstamm-Konzeption* des Todes ersetzt werden sollte (Pallis 1999).

Man kann den Halbherzigkeitsvorwurf gegenüber der biologischen Rechtfertigung der Hirntod-Konzeption aber auch als grundsätzliche Kritik an der analytischen These verstehen, dass Leben und Tod primär biologische Eigenschaften sind. Hier ist dann häufig vom *Tod des Menschen* oder auch der *Person* im Unterschied zum Tod des Organismus die Rede. Es gibt mehrere Antworten darauf, wie ein solches personales Todesverständnis aussehen könnte, das über das biologische hinausgeht und entsprechend spezifisch für den Menschen ist.

Der Tod als unwiderruflicher Bewusstseinsverlust: Da der Tod nach verbreiteter Vorstellung analytisch eng mit dem Verlust des Bewusstseins verbunden ist (wenn man stirbt, wird es einem schwarz vor Augen, man fällt in einen ewigen Schlaf), liegt der Umkehrschluss nahe, dass man tot ist, wenn man *definitiv das Bewusstsein verloren* hat. Da es wiederum ohne ein funktionierendes Gehirn kein Bewusstsein gibt, wäre gezeigt, dass hirntote Menschen tot sind.

Dieses Argument ist ebenfalls einem Halbherzigkeitsvorwurf ausgesetzt, da es auch andere Hirnschädigungen gibt, die mit einem dauerhaften Bewusstseinsverlust verbunden sind. Viele Verfechter der Konzeption des *Großhirntodes* sind folgerichtig bereit, anenzepale Säuglinge und manche Wachkomapatienten für tot zu erklären (vgl. die Beiträge in Zaner 1988), während diese Konsequenz aus Sicht von Kritikern eine *reductio ad absurdum* der Kopplung des Todes an den Bewusstseinsverlust darstellt.

Der Tod als Ende der Existenz: In der philosophischen Tradition werden allerdings mit dem Begriff der Person normalerweise wesentlich anspruchsvollere

vollere Eigenschaften verbunden als die, bei Bewusstsein zu sein: nämlich Vernünftigkeit, Selbstbewusstsein und v. a. auch das Bewusstsein einer zeitübergreifenden Identität (s. Kap. III.1). Würde man die Grenze zwischen Leben und Tod an den Besitz dieser Fähigkeiten knüpfen, müsste man viele Menschen für tot erklären, die unzweifelhaft leben.

Gleichwohl gibt es ein Argument für die Hirntod-Konzeption, das auf diesen starken Personenbegriff rekurriert (Green/Wikler 1980). Sein Ausgangspunkt ist die Debatte über die *Bedingungen personaler Identität*. Auf philosophisch anspruchsvolle Weise wird dort die Intuition eingefangen, dass wir, solange unser Gehirn funktioniert, immer dort sind, wo das Gehirn ist, mit dem Absterben des Gehirns also nirgendwo mehr. Problematisch ist an diesem Argument allerdings, dass es sich erstens schlecht auf Menschen übertragen lässt, die nicht den anspruchsvollen Personalitätsbedingungen genügen, und zweitens vermutlich auf einer sehr naiven Vorstellung von der Selbständigkeit des Gehirns beruht. Drittens schließlich ist es grundsätzlich wenig plausibel anzunehmen, dass ein Mensch mit dem Tod aufhört zu existieren, der Hirntote auf der Intensivstation also nicht mehr derselbe Mensch ist wie der, der den Hirntod erlitten hat. Mit dieser dritten Schwierigkeit sehen sich auch Versuche konfrontiert, biologisch zu begründen, dass eine Person mit dem Hirntod aufhört zu existieren (Quante 2002).

Der Tod als Ende phänomenaler Lebendigkeit: Analytisch verbinden wir mit dem Begriff des Lebens neben der biologischen Gemeinsamkeit mit anderen Lebewesen und unserem personalen Dasein auch *phänomenale Lebendigkeit*: Leben drückt sich in Bewegung, Wärme, Farbigkeit aus, das Tote hingegen ist starr, kalt, bleich. Hirntote Menschen sind aber phänomenal ebenso lebendig wie manche anderen Intensivpatienten auch. Sie können sich zwar nicht gezielt oder willentlich bewegen, aber ihr Brustkorb hebt und senkt sich, der Puls schlägt, sie fühlen sich warm an, gelegentlich kommt es zu Reflexbewegungen (Spittler 2003, 35). Das macht es in der Praxis so schwer, sie als Leichen zu behandeln, und es könnte auch ein guter Grund sein, sie theoretisch als lebend anzuerkennen. Die Hauptschwierigkeit für dieses Argument gegen die Hirntodkonzeption liegt allerdings darin, dass der Anschein manchmal trügt. Die Beobachtung, dass es der Anschein der Lebendigkeit in der Praxis so schwer macht, hirntote Menschen als tot zu behandeln, weist jedoch schon in Richtung eines weiteren Arguments.

Der Tod als moralische Schwelle: Den bislang vorgestellten Argumenten ist gemeinsam, dass sie sich auf deskriptive Charakteristika des Lebens stützen, seien diese nun biologisch, personal oder phänomenal. Im Alltag werden die Ausdrücke ›Leben‹ und ›Tod‹ aber keineswegs nur deskriptiv, sondern als sogenannte ›dicke‹ oder ›dichte‹ Begriffe (*thick concepts*) verwendet, die eine deskriptive Dimension mit einer weiteren, wertenden Dimension verbinden: (1) mit Lebenden scheint man ganz anders umgehen zu müssen und zu dürfen als mit Toten, und (2) ist es *prima facie* falsch, jemanden vom Leben zum Tode zu befördern. In der ersten Hinsicht markiert das Leben unseren besonderen *moralischen Status*, in der zweiten Hinsicht ist der Tod Gegenstand des *Tötungsverbots* (s. Kap. V.2).

Das moralische Argument zieht nun aus diesem *moralischen Schwellencharakter des Todes* die analytische Konsequenz, dass ein Mensch genau dann tot ist, wenn er jene Eigenschaften verloren hat, auf denen sein moralischer Status beruht und vor deren Verlust er durch das Tötungsverbot geschützt wird (Veatch 1988, 180). Je nachdem, um welche Eigenschaften es sich dabei handelt und inwiefern der Hirntote sie noch hat, spricht dieses Argument entweder für oder gegen die Hirntodkonzeption.

Eine Reihe von Antworten erhält man, wenn man die bislang schon diskutierten Argumente für und gegen die Hirntodkonzeption aus der moralischen Perspektive liest: Wer meint, dass der moralische Status des Menschen darauf beruht, dass er biologisch am Leben ist, wird sich auf das biologische Argument stützen, wer ihn im personalen Sein lokalisiert, auf die beiden personalen Argumente, und wer die phänomenale Lebendigkeit für ausschlaggebend hält, auf das phänomenale Argument. Weil es so naheliegt, dem biologischen wie auch dem personalen wie auch dem phänomenalen Leben ethisches Gewicht beizumessen, scheint die moralische Perspektive diese Argumente sogar noch zu stützen. Was zunächst wie ein Vorteil aussieht, entpuppt sich jedoch am Ende als Problem: Wenn *alle* diese Eigenschaften ethisch signifikant sind, ist die These, der mit den Begriffen von Leben und Tod verbundene moralische Status basiere *nur* auf unserem biologischen Leben oder *nur* auf unserer Personalität oder *nur* auf unserer Lebendigkeit, philosophisch unhaltbar.

Indirekte Lösungsvorschläge

Diese Schwierigkeit ist einer der Anlässe für weitere Lösungsvorschläge für die Hirntod-Debatte, die insofern indirekt sind, als sie nicht beanspruchen, die *richtige* Antwort auf die Frage zu geben, ob hirntote Menschen tot sind, sondern die verfahrenere Situation der Debatte vielmehr darauf zurückführen, dass die Frage (wie so oft bei philosophischen Rätseln) von vorn herein falsch gestellt war.

Einen weiteren Anlass für neue Vorschläge zur Auflösung der Debatte, die über die bislang genannten hinausgehen, gibt ein Trend in der Transplantationsmedizin, in Reaktion auf den notorischen Mangel an Spenderorganen wieder verstärkt Menschen als Spender ins Auge zu fassen, die einen Herzstillstand erlitten haben, ohne dass an ihnen aber eine Hirntod-Diagnostik durchgeführt werden könnte (weil sie nicht reanimiert werden sollen oder wollen) und die zum Zeitpunkt der Organentnahme vermutlich auch nicht hirntot sind (*non-heart beating organ donors*) (Veatch 2008). Derartige Organspenden sind in Deutschland zurzeit verboten (Bundesärztekammer et al. 1998), in vielen anderen Ländern aber erlaubt, also fragt es sich, inwieweit sie ethisch zulässig sein können.

Pragmatische Vorschläge: Manche Autoren haben in Reaktion auf die Hirntod-Debatte grundsätzliche Zweifel daran geäußert, dass der deskriptive und der moralische Begriff des Todes notwendigerweise zusammenfallen. Dieter Birnbacher und Robert Veatch sind deshalb in den letzten Jahren dafür eingetreten, die moralische Schwelle, um die es in der Hirntod-Debatte geht, pragmatisch zum Gegenstand individueller oder kollektiver Feststellungen zu machen (Birnbacher 2007; Veatch 2004). Weil dabei auch religiöse Vorstellungen, gesellschaftliche Sensibilitäten und Tabus sowie Fragen der Praktikabilität und diagnostischen Zuverlässigkeit berücksichtigt werden müssen, gelangt zumindest Birnbacher auf diesem Weg wieder zu der Hirntod-Konzeption.

Eine derartige pragmatische Auflösung der Hirntod-Debatte würde es beispielsweise auch erlauben, potentielle Organspender nach Herzstillstand für tot im moralischen Sinn zu erklären. Sie steht aber vor zwei Problemen. Erstens scheint es radikal unplausibel zu sein, die Frage, ob jemand tot ist, ins Belieben externer Zuschreibung zu stellen. Zweitens besteht die Gefahr, damit Tür und Tor für die Vereinnahmung weiterer Patientengruppen zu öffnen (über die Patienten mit Herzstillstand hinaus), insbesondere dauerhaft komatöser Menschen im Wachkoma

(apallisches Syndrom, *persistent vegetative state*), die teilweise ebenfalls keine Chance mehr haben, aus diesem Zustand zurückzukehren und als Organspender vermutlich noch besser geeignet wären als Hirntote. Mit denselben Schwierigkeiten ist auch die zweite Gruppe indirekter Lösungsvorschläge konfrontiert.

Kritik an der moralischen Bedeutung des Todes: Bei der Betrachtung des Verlaufs der Hirntod-Debatte kann der Eindruck aufkommen, dass ein groteskes Missverhältnis zwischen den Subtilitäten der philosophischen Auseinandersetzungen und der Bedeutung des Resultats für einen aus Sicht vieler Menschen existenziellen Zweig der modernen Biomedizin besteht. In den letzten Jahren ist deshalb die Idee aufgekommen, die Grundvoraussetzung der Hirntod-Debatte in Frage zu stellen, die Annahme, dass Transplantationen nur jenseits der Grenze zwischen Leben und Tod erlaubt seien.

Es gibt wiederum zwei Möglichkeiten, diese Prämisse in Frage zu stellen. Die erste Möglichkeit besteht darin, mit dem amerikanischen Medizinethiker Robert Truog dafür zu plädieren, nicht nur jenseits, sondern auch diesseits der Grenze des Todes Explantationen vorzunehmen (Truog 2007). Wenn es für die Möglichkeit, Organe zu entnehmen, nicht mehr wichtig ist, ob der Spender tot ist oder nicht, dann beantwortet das zwar noch nicht die Frage, wo genau diese Grenze liegt, es nimmt ihr aber jede Brisanz. Konsequenterweise hat Truog auch keine prinzipiellen Vorbehalte gegen Organspenden von Patienten mit Herzstillstand.

Die zweite Alternative geht noch einen Schritt weiter und wertet die Aporien der Hirntod-Debatte als Indiz dafür, dass sich der ›dicke‹ Begriff des Todes sowie der verwandte Begriff des Sterbens wegen ihrer Unschärfe überhaupt nicht als ethische Grundlagen der Transplantationsmedizin eignen. Die Frage, wann man einem Menschen Organe entnehmen darf, muss am Ende beantwortet werden, ohne sich darauf stützen zu können, ob hirntote Menschen tot sind oder nicht (Stoecker 2010).

Literatur

- Belkin, Gary S.: »Brain Death and the Historical Understanding of Bioethics«. In: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 58 (2003), 325–361.
- Birnbacher, Dieter: »Fünf Bedingungen für ein akzeptables Todeskriterium«. In: Johann Ach/Michael Quante (Hg.): *Hirntod und Organverpflanzung*. Stuttgart 1997.
- : »Der Hirntod – eine pragmatische Verteidigung«. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 15 (2007), 459–477.

- Bundesärztekammer, Wissenschaftlicher Beirat der: »Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes. Dritte Fortschreibung 1997 mit Ergänzungen gemäß Transplantationsgesetz (TPG)«. In: Deutsches Ärzteblatt 95 (1998), A-1861–1868.
- Case, M.E.: »Non-Heart Beating Donation: An Important Contributor to Organ Procurement«. In: Nephrol News Issues 13 (1999) 51–53.
- Green, Michael/Wikler, Daniel: »Brain Death and Personal Identity«. In: Philosophy and Public Affairs 9 (1980), 105–133.
- Höfling, Wolfram: »Todesverständnisse und Verfassungsrecht«. In: Alberto Bondolfi/Ulrike Kostka/Kurt Seelmann (Hg.): Hirntod und Organspende. Basel 2003.
- Jonas, Hans: Technik, Medizin und Ethik. Frankfurt a. M. 1987.
- Mehra, S. et al.: »Non-Heart-Beating Cadaveric Organ Donation as a Result of Inefficient Brain Death Certification is a Useful Compromise in the Indian Context«. In: Transplantation Proceedings 30 (1998), 3804–5.
- Pallis, Christopher: »On the Brainstem Criterion of Death«. In: Stuart Youngner/Robert Arnold/Renie Schapiro (Hg.): The Definition of Death. Baltimore 1999.
- Quante, Michael: Personales Leben und menschlicher Tod. Frankfurt a. M. 2002.
- Schroth, Ulrich/König, Peter/Gutmann, Thomas/Oduncu, Fuat: Transplantationsgesetz. Kommentar. München 2005.
- Shewmon, D. Alan: »The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating »Brain Death« with Death«. In: Journal of Medicine and Philosophy 26 (2001), 457–478.
- Spittler, Johann Friedrich: Gehirn, Tod und Menschenbild. Stuttgart 2003.
- Stoecker, Ralf: Der Hirntod: Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation. Freiburg i. Br. 2010.
- Truog, Robert D.: »Brain Death – too Flawed to Endure, too Ingrained to Abandon«. In: The Journal of Law, Medicine, and Ethics 35 (2007), 273–281.
- Veatch, Robert M.: »Whole-Brain, Neocortical, and Higher Brain Related Concepts«. In: Zaner 1988.
- : »Abandon the Dead Donor Rule or Change the Definition of Death?«. In: The Kennedy Institute of Ethics Journal 14 (2004), 261–276.
- : »Donating Hearts after Cardiac Death-Reversing the Irreversible«. In: The New England Journal of Medicine 359 (2008), 672–673.
- Welie, Jos V.: »Non-heart-beating Organ Donation: A Two-Edged Sword«. In: HEC Forum 8 (1996), 168–179.
- Wijdicks, Eelco F.: »Brain Death Worldwide: Accepted Fact but no Global Consensus in Diagnostic Criteria.« In: Neurology 58 (2002), 20–25.
- Zaner, Richard M. (Hg.): Death Beyond Whole-Brain Criteria. Dordrecht 1988.

Ralf Stoecker

15. Transplantationsmedizin

Die Transplantationsmedizin findet in der heutigen medizin-ethischen Debatte hohe Aufmerksamkeit. Das liegt sicherlich auch daran, dass es sich um einen recht spektakulären Bereich der sogenannten »High-Tech-Medizin« handelt. Besondere Schwierigkeiten entstehen dadurch, dass Menschen nicht nur als Empfänger von Geweben (im Folgenden generell als Begriff verwendet, der auch Organe umfasst), sondern als Gewebespender involviert sind. Das gilt für die Übertragung von Geweben Lebender und für die Übertragung von Leichengewebe (bzw. Leichengeweben). Im ersten Fall muss man eine Körperverletzung zu einem anderen Zweck als einer Heilbehandlung rechtfertigen, im zweiten Fall sind insbesondere Fragen nach dem Todeszeitpunkt und des Umgangs mit dem menschlichen Leichnam bzw. der Respektierung von postmortalen Wünschen von Menschen zu klären (vgl. Stoecker 2010).

Generell wirkt die Transplantationsmedizin aufgrund der involvierten fundamentalen Knappheit die ethische Grundfrage auf, ob der Anspruch auf Verallgemeinerungsfähigkeit nicht mit Vorstellungen von der Separatheit der menschlichen Person konfligiert (vgl. »klassisch« Harris 1992; Singer 1994; kritische Texte in Lübke 2004). Die meisten Allokationsregeln für Organe – wie etwa der sogenannte »MELD-Score« (*model for end state liver disease*) für Lebern oder »ETKAS« (*euro transplant kidney allocation system*) versuchen, hierauf Antworten zu geben, die einen Kompromiss zwischen Dringlichkeit und Erfolgsaussichten der Transplantation herbeiführen (vgl. dazu als Übersicht Breyer et al. 2006).

Die Transplantation tierischer Gewebe (Xenotransplantation) könnte zwar – sollte sie einmal realisierbar werden – die erwähnten ethischen Probleme vermeiden, wirft aber Fragen des Tierschutzes und des Virusübergangs auf den Menschen auf. Auch die Züchtung von Geweben mit einer Ausdifferenzierung zu funktionsfähigen Organen steht in so weiter Ferne, dass wir auf absehbare Zeit mit Situationen konfrontiert bleiben werden, in denen man die Interessen des einen nur auf Kosten der verminderten Interessenwahrung eines anderen Menschen wahren kann und daher zwischen Patienten priorisieren und Behandlungen rationieren muss (vgl. <http://www.priorisierung-in-der-medizin.de/>; Kliemt 2006).

Die Transplantationsmedizin als ›HighTech‹-Medizin

Psychologisch gehen in Einstellungen zur Transplantationsmedizin gewisse Vorbehalte gegen die High-Tech- und Apparate-Medizin insgesamt ein. Die Tatsache, dass es solche Motive und Antriebe gibt, verdient Beachtung für Fragen etwa praktischer oder politischer Realisierbarkeit, aber keine direkte argumentative Berücksichtigung. Wenn mit dem Einsatz von ›High-Tech-Medizin‹ Risiken einhergehen, die von übergreifender Bedeutung sind, so ist das allerdings ein relevantes Argument. Dies gilt im Bereich der Transplantationsmedizin insbesondere für die Entwicklung der Xenotransplantation.

Es spricht zwar nach der Datenlage bislang wenig dafür, dass die Transplantation tierischen Gewebes – etwa von Schweinen – zur Übertragung neuartiger Viren auf den Menschen führen wird. Doch auch wenn eine solche Möglichkeit im Augenblick nicht als unmittelbar wahrscheinlich gelten mag, lässt sie sich keineswegs mit Sicherheit ausschließen. Daher erscheint die Forderung nach einem Moratorium einschlägiger Forschungen durchaus als erwägenswert. Allerdings ist zu beachten, dass ein Moratorium nur dann wirklich sinnvoll und aussichtsreich sein kann, wenn die Begrenzung der Forschungen tatsächlich weltweit kontrolliert werden könnte. Für die Realisierbarkeit einer solchen weltumspannenden Aktion spricht jedoch nach aller Erfahrung wenig. Eine gezielte Erforschung der Gefahren und deren genaueste Beobachtung unter optimal kontrollierten Bedingungen scheint insoweit die bessere Alternative zu sein.

Die Transplantationsmedizin als etabliertes Behandlungsverfahren

Sieht man einmal von der Übertragung von Augenhornhäuten (weltweit jährlich über 100.000-Mal durchgeführt) oder von Blut (praktisch nicht mehr zählbar) ab, dann hat sich die Transplantationsmedizin vor allem seit der Entwicklung des Cyclosporin (unterdrückt die Immunabwehr) als Heilbehandlung etabliert. Die Transplantation von Lungen oder von Knochenmark ist ebenfalls bedeutsam. Die Überlebensraten der übertragenen Gewebe sind beeindruckend. Von übertragenen Nieren (weltweit leben derzeit über 500.000 Patienten mit einem Nierentransplantat) etwa sind generell nach zehn Jahren noch mehr als 50 % Prozent funktionsfähig. Die Patienten haben eine weit höhere Lebensqualität als

unter der Dialyse. Der Patient bleibt zwar chronisch krank, aber seine Behandlung nach Transplantation ist deutlich kostengünstiger.

Im Bereich der Leber- und Herztransplantationen kann nicht auf eine Ersatzbehandlung wie die Dialyse zurückgegriffen werden (derzeit mehr als 2 Mio Patienten weltweit). Hier wird das Überleben der betroffenen Patienten durch die Transplantation allein ermöglicht. Auch hier sind die Überlebensraten beeindruckend. Eine Kosteneinsparung tritt nicht ein; aber die Zahl der gewonnenen (›qualitätsgewichteten‹) Lebensjahre liegt höher als bei vielen medizinischen Verfahren, deren Finanzierung als unstrittig angesehen wird.

Insgesamt muss man die Transplantationsmedizin als medizinisch etabliert ansehen. Dennoch steht sie unter besonderen Bedingungen. Diese hängen wesentlich damit zusammen, dass es sich um die Übertragung von menschlichem Gewebe auf andere Menschen handelt. Das führt zum einen zu besonderen Problemen hinsichtlich der Entnahme des Gewebes, zum anderen aber auch zu einer spezifischen Form der Knappheit, die durch zusätzlichen Ressourceneinsatz kaum behebbar ist.

Das ethische Knappheitsproblem

Typischerweise gibt es für jedes verfügbar werdende menschliche Leichen-Organ verschiedene um dieses Organ konkurrierende Patienten. Die Behandlung des einen Patienten wird in der Regel die Nichtbehandlung eines anderen erzwingen. Der Behandlung von einem Patienten A folgt ›wie ein Schatten‹ der sogenannte ›Schattenpreis‹ einer Nichtbehandlung eines Patienten B. Die ›ethischen Opportunitätskosten‹, die Kosten der wahrgenommenen Opportunität, dem einen zu helfen, bestehen in der Unmöglichkeit, einem anderen beizustehen.

Zwar gibt es in den Arzt-Patienten-Beziehungen immer auch Konkurrenzen. Der Arzt kann die Zeit, die er dem einen Patienten widmet, nicht einem anderen zur Verfügung stellen. Das führt außerhalb temporärer Extremsituationen – etwa in der Katastrophenmedizin – gewöhnlich »nur« zum Aufbau von Wartezeiten mit geringfügig erhöhtem Mortalitätsrisiko. In der Transplantationsmedizin entstehen Wartelisten und eine für die Wartenden fundamental erhöhte Mortalitätsrate. An sich vermeidbare Todesfälle treten gehäuft auf, und Maßnahmen zur Milderung des Organmangels werden von daher immer dringender (Breyer et al. 2006).

Die Entnahmeproblematik bei Lebendspenden

Bei der Entnahme von menschlichem Gewebe zum Zwecke der Transplantation auf andere handelt es sich nicht um eine Heilbehandlung. Die Entnahme erfordert deshalb eine andere als die »normale« medizinische Rechtfertigung. Wenn man nicht die Autonomie des Spenders ohne Einschränkung für eine hinreichende Legitimationsquelle halten will, ist ganz besondere Aufmerksamkeit der Frage zu widmen, ob eine Entnahme im wohlverstandenen Interesse desjenigen liegen kann, dem das Gewebe entnommen wird. Unter bestimmten Umständen geht man davon aus, dass das Letztere der Fall ist und daher die Zustimmung zur Entnahme zu akzeptieren ist.

Im Falle der Lebendspende von Nieren etwa akzeptiert man in Deutschland die Spenderentscheidung, sich eine Niere entnehmen zu lassen, dann, aber auch nur dann, wenn diese Entnahme zugunsten eines verwandten oder nahestehenden Individuums geschieht. Der moralpsychologische Dreiklang nah, näher, nächster, der für die gesamte Organisation menschlicher Sozialverbände von ausschlaggebender Bedeutung ist, findet eine offenkundige Berücksichtigung, um legitime Formen der Lebendspende von Nieren von solchen abzugrenzen, die als illegitim erachtet werden.

Diese moral-psychologische Dimension ist mit Bezug auf Fragen der Angewandten Ethik von großem Gewicht. Es bleibt jedoch zu fragen, ob die etablierten Auffassungen in einem Überlegungsgleichgewicht (vgl. Hahn 2000) Bestand haben würden. Insbesondere wenn der ansonsten immer betonten Forderung nach der Respektierung autonomer Bürgerentscheidungen Rechnung getragen wird, erscheint es als eher unwahrscheinlich, dass unsere etablierten Praktiken kritischer Prüfung standhalten könnten.

Autonomie der Spender

Die Tatsache, dass bei der Lebendspende von Nieren genauer geprüft wird, ob die Entscheidung des Spenders, sich eine Niere als Lebender entfernen zu lassen, wohl erwogen ist, hat einiges für sich. Jedenfalls darf man auch in einem liberalen Rechtsstaat, der generell davon absehen will, seine Bürger inhaltlich zu bevormunden, gewisse Vorkehrungen treffen, den Bürger vor übereilten Entschlüssen zu schützen.

Das Rücktrittsrecht im Tür-zu-Tür-Verkauf etwa, verbietet nicht den Tür-zu-Tür-Verkauf, sondern sorgt nur dafür, dass nicht unter dem unmittelbaren Einfluss einer häufig auch vom Verkäufer manipulierten vorvertraglichen Situation übereilte Entschlüsse gefasst werden und dann die volle Bindungswirkung eines staatlich durchgesetzten Vertrages gewinnen können (zur Autonomie nach wie vor grundlegend Dworkin 1988).

Ein solcher Schutz vor Übereilung soll sicherstellen, dass nur solche (irreversiblen) Schritte rechtlich geschützt werden, die einigermaßen gründlich überlegt worden sind und deshalb jedenfalls aus der subjektiven Perspektive dessen, der sie ergreift, als »wohl erwogen« gelten dürfen. Warum allerdings Verkauf von Gewebe – etwa einer Niere – niemals wohlervogen sein kann, leuchtet nicht ein. Es scheint hier eher ein Ressentiment gegen den Handel zu wirken als der Wunsch, den potentiellen Verkäufer vor sich selbst zu schützen (als typischen Ausdruck des Ressentiments vgl. z. B. Kass 1992).

Lebendorgan-Handel und -Spende

Das Argument etwa, dass der Verkäufer eines Organs zu einem solchen Schritt nur unter ungewöhnlichem äußeren Druck bereit wäre und deshalb davor geschützt werden müsse, dem Druck nachzugeben, gilt tendenziell mit gleichem Gewicht für die sogenannte Verwandtenspende. Der autonomiegefährdende moralische Druck, der sich in einer Familie entwickeln kann, in der eines der Familienmitglieder eine Niere verloren hat, darf keinesfalls unterschätzt werden.

Wer auf der einen Seite dazu neigt, die Verwandtenspende eher zu fördern und auf der anderen Seite den Verkauf von Organen kategorisch ablehnt, der kann das gewiss nicht auf das Autonomie-Argument stützen. Auch das Argument, dass in einer Welt, in der Organhandel zulässig wäre, die Reichen einen Vorteil bei der Verfolgung ihrer grundsätzlichen Gesundheitsinteressen hätten, weil die ärmeren Individuen nicht um Organe mit-bieten könnten, ist durchaus zweifelhaft. Versicherungen könnten für die ärmeren Mitglieder ihrer Schutzgemeinschaft durchaus tätig werden. Überdies erscheint es als wenig kohärent, Gesundheit einerseits zum höchsten Gut zu erklären, andererseits aber der Gleichheit der Erlangung dieses Gutes einen übergeordneten Status beizulegen, indem man einzelnen verbietet, ihre eigenen Mittel für die Bewahrung der eigenen Gesundheit einzusetzen.

Das Argument schließlich, dass durch die Einrichtung von Märkten für Organe, Organraub, so wie Mord und Totschlag zur Erlangung handelbarer Organe begünstigt würden, überzeugt nicht, da es sich leicht durch eine allgemeine Regel verlangen ließe, dass die Respektierung der Rechtsregeln im einzelnen dokumentiert werden muss. Wie die Erfahrung mit der Regulierung von Drogen zeigt, sind regulierte offene Verkaufs- und Ankaufsbeziehungen in der Legalität gewiss der beste Schutz vor gefährlichen illegalen Praktiken der genannten Art (für Argumente gegen den Handel vgl. Satz 2010).

Leichengewebe-Handel und -Spende

Auch im Falle der Leichenspende von Geweben spielen, jedenfalls nach der Rechtslage in den meisten Ländern mit freiheitlichen Rechtsordnungen, die Verfügungen des Spenders und seiner Hinterbliebenen eine ausschlaggebende Rolle. Merkwürdigerweise darf hier allerdings – jedenfalls nach deutschem Recht – der potentielle Spender keine spezifischen Verfügungen über begünstigte Empfänger treffen. Wer etwa darauf bestehen würde, dass sein Organ nach dem Tode nur einem Verwandten zu transplantieren sei, der würde eine nicht zu berücksichtigende Verfügung getroffen haben. Wenn aber mit der Autonomie des Spenders als höchstem Prinzip argumentiert wird, dann sollte der Vorrang der Autonomie ethisch auch hier gelten.

Im deutschen Recht kennen wir andererseits die Pflicht, anderen zu helfen, wenn deren fundamentale Interessen in massiver Weise bedroht sind. Die rechtliche Konstruktion, die Unterlassung der Hilfeleistung unter Strafe zu stellen, wenn die Hilfsleistung als zumutbar anzusehen ist (vgl. Frellesen 1980), entspricht durchaus verbreiteten moralischen Intuitionen und Prinzipien. Im Falle der Entnahme von Leichenorganen stehen sich die grundlegendsten Gesundheits- oder gar Überlebensinteressen des potentiellen Empfängers und die allenfalls sekundär wirksamen Wünsche und Interessen eines bereits verstorbenen hirntoten Spenders gegenüber. Daher muss es aus einer naturwissenschaftlich geprägten weltanschaulich neutralen Sicht zunächst als zwingend erscheinen, die Entnahme von Leichenorganen im Zuge der Nothilfe für berechtigt zu halten (vgl. Hoerster 1997) und zwar unabhängig davon, ob der Verstorbene der Entnahme zustimmen würde bzw. zugestimmt hat.

Wenn man dem richtigerweise entgegenhält, dass man im liberalen Rechtsstaat den Menschen die Ak-

zeptanz eines bestimmten naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes nicht vorschreiben dürfe, sondern ihren je eigenen Auffassungen und Willenserklärungen mit Respekt entgegenzutreten müsse, dann wird es schwer, den Willenserklärungen hinsichtlich der Vergabe der Organe an bestimmte Empfänger keinerlei Gewicht beizumessen. Entweder respektiert man die Autonomie des Spenders oder nicht. Respektiert man die Autonomie über den Tod hinaus, dann wird man auch die Verfügung über den Tod hinaus akzeptieren müssen. Wenn man das nicht tut, dann sollte man Organe auch gegen den Willen des Verstorbenen entnehmen.

Im Rahmen des deutschen Rechtssystems erscheint es als kohärente Lösung des Problems, dem Bürger – ähnlich dem Recht auf Wehrdienstverweigerung – ein Widerspruchsrecht aufgrund des verfassungsmäßigen Weltanschauungsprivilegs – zu gewähren (Wille 2006). Das würde im Gegensatz zur (erweiterten) Zustimmungsregel – wonach Organe nur nach dem zu Lebzeiten geäußerten Spenderwillen entnommen werden dürfen – eine Entnahme außer im Falle des Widerspruchs zu Lebzeiten vorsehen. Diese Widerspruchslösung würde zwar keineswegs die Organknappheit beheben. Sie würde aber zu einer Milderung des Problems beitragen und einigermaßen kohärent sein. Darüber hinaus wäre selbstverständlich daran zu denken, den Angehörigen finanzielle, akzeptanzfördernde Anreize wie etwa die Übernahme der Beerdigungskosten für den Fall einer Entnahme zu bieten.

De facto herrscht heute in Deutschland Gemeineigentum an Leichenorganen (mit einem Vetorecht der Angehörigen). Nach allgemeiner Auffassung soll Gleichheit beim Organempfang sich darin ausdrücken, dass die Empfänger von Organen allein nach Geeignetheit, Bedürftigkeit und Erfolgsaussicht im medizinischen Sinne Zugang zu Organen finden können (zu den Rahmenbedingungen in Deutschland vgl. Höfling 2003, 2009).

Generelle Lehren aus der Transplantationsmedizin

Das Spezifikum der Transplantationsmedizin besteht darin, dass es sich bei den eingesetzten Behandlungsmitteln in der Regel um solche handelt, an denen nicht nur der empfangende, sondern auch ein spendender Mensch bestimmte Interessen und Rechte hat. »Ethische Interdependenz« wird zum ausschlaggebenden Faktor. Dies legt es nahe, die an-

sonsten üblichen moralischen Mechanismen wechselseitiger Solidarität im Bereich der Organtransplantation zu betonen. Jene, die selbst zur Organspende bereit sind oder waren, sollten dann beim Zugang zu Organen vor jenen bevorzugt werden, die eine solche Bereitschaft nicht besitzen (Gubernatis/Kliemt 2000; ursprünglich Lederberg 1967). Diese Reziprozität wird aber ungern akzeptiert. Das gilt insbesondere auch für die sogenannten Gesellschaftsvertragstheoretiker, die ansonsten immer betonen, dass Gesellschaft eine Veranstaltung zum wechselseitigen Vorteil zu sein habe, jedoch kollektive Verfügungsrechte unterstellen, sobald die Knappheit ernst wird.

Angesichts der Knappheit von Organen ist es unausweichlich, dass unter den potentiellen Organempfängern eine Konkurrenz um Organe entsteht. Auch in anderen Bereichen der Medizin ist es zwar grundsätzlich eine Illusion, wenn man die Behandlung eines Patienten nicht in Konkurrenz mit einer anderweitigen Verwendung der Ressourcen bzw. der Behandlung anderer Konkurrenten sieht, doch ist diese Illusion schwerer durchschaubar als in der Transplantationsmedizin, in der die Konkurrenz um die Ressourcen offenkundig ist. Die Transplantationsmedizin erinnert daran, dass wir auch in der Medizin wie in allen anderen Bereichen des menschlichen Lebens in ethisch verantwortlicher Weise mit der Knappheit umgehen müssen. Das rein medizinische Kriterium, wonach bei einer einzelnen Maßnahme nur zu bedenken ist, ob sie für den einzelnen Patienten einen überwiegenden Nutzen stiftet, kann in der Transplantationsmedizin nicht oder doch nicht in gleicher Weise wie in anderen Bereichen der Medizin Anwendung finden.

Literatur

- Breyer, Friedrich et al.: Organmangel. Ist der Tod auf der Warteliste unvermeidbar?. Berlin/Heidelberg 2006.
- Dworkin, Gerald: The Theory and Practice of Autonomy. Cambridge 1988.
- Frellesen, Peter: Die Zumutbarkeit der Hilfsleistung. Frankfurt a.M. 1980.
- Gubernatis, Gundolf/Kliemt, Hartmut: »A Superior Approach to Organ Allocation and Donation«. In: Transplantation Proceedings 70/4 (2000), 699 – 707.
- Hahn, Susanne: Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher. Freiburg i. Br. 2000.
- Harris, John: The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics. London/New York 1992.
- Hoerster, Norbert: »Definition des Todes und Organtransplantation«. In: Universitas 52 (1997), 42–52.
- Höfling, Wolfram: Transplantationsgesetz. Kommentar. Berlin 2003.
- (Hg.): Die Regulierung der Transplantationsmedizin in Deutschland: Eine kritische Bestandsaufnahme nach 10 Jahren Transplantationsgesetz. Tübingen 2009.
- Kass, Leon: »Organs for Sale? Propriety, Property, and the Price of Progress«. In: The Public Interest 107 (1992), 65–86.
- Kliemt, Hartmut: »Ethik und Politik der Rationierung im Gesundheitswesen«. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie 46 (2006), 364–382.
- Lederberg, Joshua: »Heart Transfer Poses Grim Decisions. Moribund Patient's Trust Is at Stake«. In: The Washington Post, 10.12.1967, B1.
- Lübke, Weyma (Hg.): Tödliche Entscheidung. Paderborn 2004.
- Satz, Debra: Why Some Things Should Not Be for Sale: The Limits of Markets. Oxford 2010.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart 1994.
- Stoecker, Ralf: Der Hirntod: ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation. Freiburg i. Br. 2010.
- Wille, Sophia: Die Organknappheit im Spannungsverhältnis zwischen Sozialpflicht und Selbstbestimmung. Eine rechtliche Analyse des Spender-Empfänger-Verhältnisses. Hamburg 2006.
- Zur Priorisierung in der Organallokation generell: <http://www.priorisierung-in-der-medizin.de/>

Hartmut Kliemt

16. Psychiatrische Ethik

Die *Psychiatrie* ist diejenige Teildisziplin der Medizin, die sich mit der Diagnostik, Therapie und Prävention der seelischen (= psychischen) Krankheiten beschäftigt. Neben der allgemeinen Psychiatrie zählen dazu auch die Suchtmedizin, Gerontopsychiatrie und forensische Psychiatrie. Enge Verbindungen und Überschneidungen gibt es mit der Kinder- und Jugendpsychiatrie, der Psychosomatik und Neurologie. In ihrem Kernbereich handelt die *psychiatrische Ethik* von den medizinethischen Fragen im Rahmen der Psychiatrie. Es ist aber sinnvoll, auch weitere ethische Themen dazu zu zählen, die im Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen stehen.

Psychische Krankheiten (bzw. ›Störungen‹) sind in der Gesellschaft so weit verbreitet, dass »annähernd ein Drittel der erwachsenen Allgemeinbevölkerung im Verlaufe eines Jahres die diagnostischen Kriterien für das Vorliegen einer psychischen Störung erfüllt« (Schulz et al. 2008, 9). Psychische und Verhaltensstörungen machen etwa 11 % (über 26 Mrd. Euro) der Krankheitskosten in der Bundesrepublik aus (Nöthen/Böhm 2009, 13).

Historische Aspekte der psychiatrischen Ethik

Die psychiatrische Ethik ist stärker als andere Bereiche der medizinischen Ethik historisch geprägt durch die Geschichte psychiatrischer Behandlungen (Porter 2007, Shorter 2006, Schott/Tölle 2006). Die Bezeichnung ›Psychiatrie‹ stammt vom Anfang des 19. Jahrhunderts, Berichte über seelische Störungen finden sich aber, seit es überhaupt schriftliche Überlieferungen gibt (beispielsweise im *Gilgamesch-Epos*, der *Ilias* und der *Bibel*). Das Leben der Menschen mit psychischen Krankheiten oder geistigen Behinderungen war meistens ausgesprochen elend. Sie lebten in der Regel entweder bei ihrer Familie und wurden dort nicht selten versteckt, eingesperrt und misshandelt, oder sie waren gezwungen, sich als Bettler durchzuschlagen. Daneben gab es für sie und weitere soziale Randfiguren seit dem späten Mittelalter öffentliche und private Verwahranstalten (Irrenhäuser, Armen- und Arbeitshäuser, Gefängnisse), deren Bewohner ebenfalls häufig misshandelt wurden.

Das änderte sich erst Ende des 18. Jahrhunderts, als sich die Ideale der Aufklärung in den Anstalts-

führungen durchsetzten und es zu einer deutlichen Humanisierung im Umgang mit den Patienten kam (beispielsweise durch die spektakuläre »Befreiung von den Ketten« der Pariser Geisteskranken durch den Arzt Philippe Pinel während der Französischen Revolution). Der begrenzte therapeutische Erfolg der ärztlichen Bemühungen, die zunehmende Überfüllung der Anstalten und das Vordringen sozialdarwinistischer Ideen führten allerdings gegen Ende des 18. Jahrhunderts wieder zu einer zunehmenden Verschlechterung der Situation von psychiatrischen Patienten und bereiteten letztlich den Nährboden für die Verbrechen, die vor allem in Deutschland im 20. Jahrhundert an psychisch kranken Menschen begangen wurden: die lebensbedrohliche Mangelernährung, die systematischen Zwangssterilisationen und schließlich den Massenmord an Bewohnerinnen und Bewohnern von Heil- und Pflegeheimen in der Zeit des Nationalsozialismus, dem mehr als 100.000 Menschen zum Opfer gefallen sind (Klee 1989). Auch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs haben sich Psychiater wiederholt zu Handlangern verbrecherischen staatlichen Handelns machen lassen, insbesondere in der UdSSR zu Zeiten Stalins und Chruschtschows (Bloch/Green 2009, Kap. 7).

Ähnlich wie in anderen Bereichen der Medizin, sind deshalb auch für die Psychiatrie ethische Richtlinien formuliert worden, die einen Missbrauch der Psychiatrie verhindern sollen, insbesondere 1977 die Deklaration von Hawaii der World Psychiatry Association, die seitdem fortlaufend überarbeitet worden ist, und 1991 die »Principles for the Protection of Persons with Mental Illness and for the Improvement of Mental Health Care« der Vereinten Nationen (Bloch/Green 2009, Kap. 10). Sie betonen in Übereinstimmung mit anderen medizinethischen Deklarationen die Bedeutung des Selbstbestimmungsrechts der Patienten und ihres Anspruchs auf Schutz und Fürsorge. Interessanterweise ist aber der generelle Aufschwung, den die Ethik im Rahmen der modernen biomedizinischen Ethik genommen hat, weitgehend an der Psychiatrie vorbeigegangen (Fulford et al. 2006, Kap. 17–18).

Der Zeitraum zwischen den 1950er und 1970er Jahren brachte in zweierlei Hinsicht einen Umbruch für die Psychiatrie. Zum einen lenkten psychiatrische und nicht psychiatrische Autoren das Augenmerk auf die unhaltbaren Zustände in den psychiatrischen Krankenhäusern. Der gefängnisähnliche Charakter dieser Institutionen legte den (›antipsychiatrischen‹) Verdacht nahe, dass sie weniger der Heilung von Krankheiten als vielmehr der Diszipli-

nierung sozial unangepasster Menschen dienen sollten, ja dass vielleicht ein Großteil des ›verrückten‹ Verhaltens, das die Insassen an den Tag legten, ein Ergebnis ihrer Hospitalisierung war (Goffman 1972) und dass es im Grunde gar keine psychischen Krankheiten gäbe (Szasz 2010). Entsprechend wurden in zahlreichen Ländern (u. a. England, USA, Frankreich, Italien) Vorstöße zur Öffnung und Humanisierung der psychiatrischen Krankenhäuser und Befreiung ihrer Bewohner unternommen. Wie das Beispiel USA zeigt, in denen auch heute noch viele schwer psychisch Kranke keine Chance auf eine medizinische Behandlung haben, sondern in Obdachlosigkeit oder im Gefängnis ihr Leben fristen, sind diese Reformbemühungen teilweise in die falsche Richtung gegangen und jedenfalls noch lange nicht abgeschlossen.

Auch in Deutschland wurde im Verlaufe der 1960er Jahre zunehmend deutlich, dass die Zustände in den psychiatrischen Krankenhäusern unhaltbar waren (Finzen 1985; Fischer 1969). Während es in der DDR seit 1963 Ansätze zu einer Psychiatriereform gab (»Rodewischer Thesen«), beauftragte in der BRD der Deutsche Bundestag 1971 eine Enquete-Kommission, einen Bericht über die Lage der Psychiatrie zu erstellen. Der Bericht, der 1975 vorgelegt wurde und ein verheerendes Bild der psychiatrischen Versorgung zeichnete, führte in der Folge zu drastischen Veränderungen im Umgang mit psychisch kranken Menschen (Deutschland 1975).

Parallel zu diesen Reformbemühungen fand ein zweiter, ebenso spektakulärer Umbruch in der Psychiatrie statt, die Entwicklung wirksamer Medikamente zur symptomatischen Bekämpfung von Psychosen und Depressionen: Neuroleptika, Lithium, trizyklische Antidepressiva. Sie konnten die quälenden Symptome dieser psychischen Krankheiten deutlich reduzieren (allerdings teilweise um den Preis unangenehmer Nebenwirkungen, z. B. von Denk- und Bewegungsstörungen) und trugen erheblich zur Verkürzung von Krankenhausaufenthalten bei. Außerdem hatte die pharmakologische Forschung die Entwicklung besserer Modelle psychischer Krankheiten zur Folge, wie sich auch umgekehrt die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über den Funktionsaufbau und die Biochemie des Gehirns, die sich in den letzten Jahren zunehmend auch auf die neuen bildgebenden Verfahren (z. B. fMRT) stützen können, die Entwicklung leistungsfähigerer Therapien versprechen.

Einzelne Themen der psychiatrischen Ethik

Angesichts der Tradition ethischer Belange in der Psychiatrie ist die Literatur zur psychiatrischen Ethik überraschend schmal. Umfassende Darstellungen finden sich nur in englischsprachigen Büchern (Bloch und Green 2009; Fulford et al. 2006; Dickenson/Fulford 2000; Helmchen/Sartorius 2010).

Psychische Krankheiten: Der Begriff der Krankheit spielt in der medizinischen Ethik eine wichtige Rolle, weil gewöhnlich mit dem Kranksein ein eigener moralischer und rechtlicher Status verbunden wird (s. Kap. VIII.1). Darüber hinaus dient die Identifizierung und Differenzierung verschiedener Krankheiten in der Medizin prognostischen und therapeutischen Zwecken. Welche psychischen Krankheiten es gibt und worin sie sich unterscheiden, war in der Geschichte der Psychiatrie lange Zeit umstritten (Vollmoeller 2001). Wegen der bis heute immer noch geringen Kenntnisse über die Entstehung psychischer Krankheiten und der zumeist symptomorientierten Behandlungsmethoden haben sich zwei Diagnosesysteme durchgesetzt, die psychische Krankheiten ausschließlich auf der symptomatischen Ebene (also als Syndrome) differenzieren: das ICD 10 (*International Classification of Diseases*) und das DSM IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Gleichwohl stellt sich die Frage, wo die ›Außengrenze‹ verläuft, was also als psychische Krankheit zählt und was nicht. Historisch war zunächst die Abspaltung neurologischer Erkrankungen (z. B. der Epilepsie) wichtig, später auch die von geistigen Behinderungen. In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene Formen sexueller Orientierung aus dem Katalog psychischer Erkrankungen entfernt worden. Bei anderen Eigenheiten und Eigentümlichkeiten ist es hingegen nach wie vor umstritten, ob man sie zu den psychischen Erkrankungen zählen sollte.

Die unscharfen Grenzen des Begriffs ›psychischer Krankheiten‹ und die Beschränkung auf die symptomatische Ebene wecken den Verdacht, dass es sich bei ihnen gar nicht wirklich um Krankheiten handelt. Historisch ist dieser Verdacht am prominentesten zu den Zeiten der antipsychiatrischen Bewegung geäußert worden (Szasz 2010). Er basiert allerdings zum einen auf einem biologistischen Krankheitsverständnis, das selbst wiederum umstritten ist. Legt man hingegen ein anderes, zum Beispiel am Leiden des Betroffenen oder an bestimmten Funktionseinschränkungen orientiertes Krankheitsverständnis zu Grunde, verringert sich die Kluft zwischen psychi-

schen und körperlichen (somatischen) Krankheiten. Zum anderen beruht die Gegenüberstellung psychischer und körperlicher Krankheiten auf einem längst überholten psychophysischen Dualismus, während es heutzutage unumstritten ist, dass sich auch psychische Erkrankungen körperlich (im Gehirn) manifestieren (was immer dies genau heißen mag). Außerdem kann man sich auch ganz grundsätzlich fragen, ob es aus ethischer Sicht überhaupt wichtig ist zu entscheiden, ob der Zustand, in dem sich ein Mensch befindet, eine Krankheit ist oder nicht, oder ob sich nicht der besondere moralische Status schon aus den Symptomen (z.B. Leid, Verwirrtheit, Gefährdung) ergibt.

Stigmatisierung: Die Feststellung, dass die herkömmliche Unterscheidung zwischen psychischen und somatischen Krankheiten obsolet geworden ist, unterstreicht einen anderen ethischen Aspekt psychischer Krankheiten: den Anspruch psychisch Kranker auf medizinische Gleichbehandlung, der schon ein zentrales Anliegen der Psychiatrie-Enquete darstellte, bis heute aber nur teilweise eingelöst wurde.

Dabei bildet die ungleiche medizinische Versorgung nur einen Aspekt eines zentralen gesellschaftlichen Problems im Umgang mit psychisch kranken Menschen, nämlich der Gefahr der Stigmatisierung (Finzen 2001; Gaebel/Baumann 2005). Dass und auf welche Weise psychisch Kranke stigmatisiert werden, hat am prominentesten Ende der 1950er Jahre der Soziologe Erving Goffman herausgearbeitet (Goffman 1963; Goffman 1972). Seitdem haben sich die entwürdigenden Umstände in psychiatrischen Krankenhäusern und Abteilungen deutlich gebessert, es gibt allerdings immer noch andere, subtilere Quellen der Stigmatisierung. Die in der Gesellschaft verbreitete Unwissenheit über psychische Krankheiten, beispielsweise über ihre Prävalenz und ihr konkretes Erscheinungsbild, wird durch Stereotype in den Medien und andere öffentliche Äußerungen noch verstärkt: So erzeugt beispielsweise die Kriminalitätsberichterstattung den allenfalls partiell zutreffenden Eindruck, psychisch Kranke seien häufiger kriminell als die Gesamtbevölkerung, während sie verschweigt, dass sie überproportional häufig Opfer von Straftaten sind (Steinert 2008, 14 ff.); und die gedankenlose metaphorische Verwendung psychiatrischer Termini (»schizophrene politische Situation«) verfestigt längst überholte Vorstellungen dessen, worin eine bestimmte psychische Krankheit besteht (z.B. dass Schizophrenen wesentlich Bewusstseinsspaltungen sind). Auch die Strategie, Pati-

enten mit bestimmten neurologischen Krankheiten (z.B. Epilepsie, Alzheimersche Erkrankung) gegen die hier ebenfalls bestehenden Stigmatisierungstendenzen dadurch zu verteidigen, dass man betont, es seien gerade keine psychischen Krankheiten, trägt dazu bei, psychisch Kranke abzustempeln. Ethisch wesentlich schwieriger einzuschätzen ist die Frage, inwieweit die Erforschung genetischer Prädiktoren und von Maßnahmen zur Frühprävention psychischer Krankheiten trotz des damit verbundenen Stigmatisierungsrisikos moralisch akzeptabel oder vielleicht sogar empfehlenswert sind (Brüggemann 2007; Bloch/Green 2009, 293 ff.).

Stigmatisierungen stellen eine erhebliche Belastung und Gefahr für die psychisch Kranken selbst dar, betreffen aber auch ihre Angehörigen und die in der Psychiatrie Tätigen. Es gibt deshalb weltweit Anstrengungen, der Stigmatisierung entgegenzuwirken, beispielsweise durch die World Psychiatric Association (Sartorius et al. 2010).

Menschenwürde: Einer der Standardvorwürfe gegen die traditionellen psychiatrischen Krankenhäuser zu den Zeiten der Psychiatriereform lautete, dass sie die Menschenwürde der Patienten verletzen. Der Begriff der »Menschenwürde« ist allerdings vielschichtig und umstritten. Wenn man ein Verständnis zu Grunde legt, dem zufolge die Menschenwürde ganz generell die Basis unserer moralischen Ansprüche bildet, dann könnte man diesen Vorwurf einfach so verstehen, dass bestimmte Lebensumstände in diesen Kliniken moralisch nicht in Ordnung waren. In der Regel soll mit dem Hinweis auf die Menschenwürde aber mehr ausgedrückt werden: eine spezifische Form der Inhumanität, die die Menschen erniedrigt und demütigt. In diesem Sinn sind natürlich auch Stigmatisierungen Verletzungen der menschlichen Würde, es gibt daneben aber zahlreiche weitere Möglichkeiten, die Würde von Patienten mit psychischen Krankheiten zu verletzen (Borsi 1989). Man kann sie von oben herab behandeln, bloßstellen, in beschämende Situationen bringen, ihren Willen missachten und sie auf vielerlei anderer Weise ihrer Würde berauben. Dabei wird man häufig feststellen, dass es jeweils auch andere ethische Gründe gibt, die eine solche Behandlung verbieten, dass aber erst die Feststellung, es handele sich um eine Missachtung der Würde, wirklich deutlich macht, warum die Behandlung moralisch nicht akzeptabel ist.

Autonomie: Das Gebot, die Autonomie des Menschen zu achten, spielt eine zentrale Rolle in der normativen Ethik. Dabei lassen sich grundsätzlich zwei

verschiedene Begriffe von Autonomie unterscheiden: die Autonomie als *Recht* und als *Fähigkeit*. Als Recht verstanden, bedeutet ›Autonomie‹, dass es Lebensbereiche gibt, in denen jeder Mensch die exklusive Verfügungsgewalt hat; und als Fähigkeit verstanden erlaubt sie es ihm, diese Verfügungsgewalt auch tatsächlich auszuüben. In beiderlei Hinsicht kommt der Autonomie ein besonderer Stellenwert in der psychiatrischen Ethik zu.

Autonomie als Fähigkeit setzt ein gewisses Maß an Reflexionsvermögen voraus, das sich dann auch tatsächlich in der Willensbildung und im Handeln des Menschen widerspiegelt. In diesem Sinn bildet die Autonomie eine Voraussetzung für eine Vielzahl von sozial relevanten Interaktionen: beispielsweise für Vermögensentscheidungen (Kaufverträge, Testamente) oder die Übernahme politischer Ämter. Außerdem spielt sie eine wichtige Rolle bei der strafrechtlichen Bewertung des Verhaltens. Psychische Krankheiten können diese Fähigkeit aber beeinträchtigen und im Extremfall sogar ganz zum Erliegen bringen. Es zählt deshalb zu den psychiatrischen Aufgaben gutachterlich einzuschätzen, ob und inwieweit die Autonomie eines Menschen aufgrund einer psychiatrischen Krankheit eingeschränkt ist (Helmchen/Sartorius 2010, Kap. 14) (Steinert 2008, 34ff.). Dabei ergibt sich, abgesehen von den üblichen epistemischen Unsicherheiten jeder Begutachtung, das Problem, die der ›Commonsense Psychologie‹ entstammenden Begriffe der Einsicht, der Steuerungsfähigkeit, des Willens und der Willensbildung, die für die moralischen und juristischen Beurteilungen zentral sind, angemessen auf einen Personenkreis anzuwenden, der sich gerade in der Grauzone der üblichen Verwendung bewegt.

Informiertes Einverständnis: Autonomie, verstanden als Fähigkeit, bildet zudem ein wichtiges Ziel therapeutischen Handelns: Es ist eine wesentliche Aufgabe psychiatrischer Behandlungen, die Autonomie eines Patienten zu erhalten oder überhaupt erst herzustellen. Versteht man die Autonomie hingegen als Recht, dann verpflichtet sie den Therapeuten, medizinische Maßnahmen nur im Einklang mit dem informierten Einverständnis des Patienten (*informed consent*) durchzuführen. Vor dem Hintergrund der charakteristischen Eigenarten einzelner psychischer Krankheiten kann es aber zu Schwierigkeiten bei der Beachtung dieses Grundsatzes kommen. (Der Grundsatz des informierten Einverständnisses bei medizinischen Behandlungen basiert allerdings nicht nur auf der Patientenautonomie, sondern lässt sich außerdem auch aus dem Wert wechselseitigen

Vertrauens für die therapeutische Beziehung herleiten (Helmchen/Sartorius 2010).)

Ganz generell gilt, dass der Patient das Therapieziel vorgibt, was im Bereich der Psychotherapie auch bedeutet, dass er über die Eingriffstiefe der Therapie bestimmt (Birnbacher/Kottje-Birnbacher 2005/6), also entscheidet, wie weit er sich mit seiner Persönlichkeit auf die therapeutischen Interventionen einlassen möchte. Probleme können allerdings dadurch entstehen, dass das für das informierte Einverständnis erforderliche klärende Gespräch über die Krankheit selbst einen wesentlichen Teil der Therapie darstellt, ihr also schlecht vorgeordnet werden kann (Tress/Erny 2008, 334–5). Zudem kann es bei einzelnen Patienten fraglich sein, ob sie in der Lage sind, die für das Einverständnis erforderlichen Informationen zu verstehen, und ob sie sich auch frei genug fühlen, auf dieser Basis autonom eine Entscheidung zu treffen. Ansonsten stellt sich vor allem das (weiter unten thematisierte) ethische Problem, inwiefern medizinische Behandlungen ohne informierte Einwilligung möglich sind.

Auch die Autonomie des Therapeuten spielt in der psychiatrischen Ethik eine Rolle, denn sie erlaubt es ihm zu entscheiden, welchen therapeutischen Weg er bereit ist mitzugehen, so wie es ohnehin – außerhalb spezieller rechtlicher und moralischer Verbindlichkeiten – der Zustimmung beider Seiten bedarf, in die therapeutische Beziehung einzutreten. Dabei werfen eine Reihe von psychischen Störungen besondere ethische Probleme auf, bei denen es jeweils unklar ist, ob und inwieweit der Therapeut überhaupt das Recht hat, sich auf bestimmte therapeutische Wünsche der Patienten einzulassen. Das spektakulärste moderne Beispiel stellt die *Body Integrity Identity Disorder* (BIID) dar, die mit dem dringenden Wunsch verbunden ist, sich bestimmte, als störend empfundene Körperteile amputieren zu lassen (Müller 2009).

Eine andere, noch viel weitergehende ethische Frage bezieht sich darauf, inwieweit psychisch Kranke ebenso ein Recht auf aktive Sterbehilfe beziehungsweise Beihilfe zum Suizid haben können wie andere schwer kranke und stark leidende Menschen. Eine Voraussetzung dieser Frage ist natürlich die ethisch umstrittene Annahme, dass solche Formen der Tötung auf Verlangen überhaupt moralisch zu rechtfertigen seien. Selbst dann ist es allerdings höchst strittig, ob diese Rechtfertigung auch auf psychische Krankheiten übertragbar wäre (Lauter, 2006 § 4). Eine wichtige Rolle spielt dabei die Frage, inwieweit der Suizidwunsch selbst Ausdruck dieser Krankheit ist.

Paternalismus: Suizidalität ist allerdings vor allem dann ein Thema für die psychiatrische Ethik, wenn es darum geht, jemanden am Suizid zu hindern. Anders als bei den bislang genannten ethischen Problemen stellt sich hier nicht die Frage, ob es moralisch gerechtfertigt ist, einem Patientenwunsch für eine medizinische Maßnahme Folge zu leisten, sondern vielmehr darum, ob und unter welchen Umständen psychiatrische oder psychotherapeutische Maßnahmen auch ohne die informierte Zustimmung des Patienten zulässig sind.

Solche Maßnahmen können ganz generell entweder aus den Interessen Dritter oder aus dem Interesse des Patienten selbst legitimiert werden. Dabei gibt es wiederum zwei ganz unterschiedliche Typen von Situationen, in denen psychiatrische Maßnahmen *im Interesse Dritter* durchgeführt werden könnten: erstens im Rahmen der psychiatrischen Forschung (dazu unten mehr) und zweitens als Schutzmaßnahmen, wenn von einer psychisch kranken Person eine Gefahr für Dritte ausgeht.

Maßnahmen *im Interesse des Patienten*, denen er nicht sein informiertes Einverständnis gegeben hat, werden gewöhnlich als *paternalistisch* bezeichnet. Grundsätzlich lassen sich zwei Stufen oder Grade des Paternalismus unterscheiden: der harte Paternalismus, dem zufolge medizinische Behandlungen auch *gegen* den Willen des Patienten erlaubt sein können, und der *weiche Paternalismus*, der zwar Behandlungen gegen den Patientenwillen ablehnt, aber dort, wo keine Willensäußerung vorliegt und vielleicht auch gar nicht vorliegen kann, unter Umständen eine Behandlung *ohne Einwilligung* für zulässig hält (Schöne-Seifert 2009). Der Bedeutung des Prinzips der Patientenautonomie entsprechend, kann der starke Paternalismus allenfalls in Ausnahmesituationen moralisch gerechtfertigt sein. Wer die Fähigkeit hat, seine Autonomie als Recht autonom auszuüben, den darf man gewöhnlich nicht daran hindern, dies zu tun. Strittiger ist das Verhältnis zwischen Autonomie und schwachem Paternalismus.

Nicht selten wird behauptet, dass der Grundsatz der Achtung der Patientenautonomie ohnehin nur dann berücksichtigt werden müsse, wenn ein Patient die minimalen Voraussetzungen autonomen Handelns und Entscheidens mitbringe, während er ansonsten auch kein exklusives Recht auf Selbstbestimmung habe, so dass es dem Therapeuten dann frei stehe, aufgrund anderer Gesichtspunkte, vor allem dem Gebot der Hilfeleistung und dem Schadensverbot, zu therapieren (Tress/Erny 2008). Aus dieser Sicht wäre die Forderung, dass Behandlungen nur

im informierten Einverständnis mit dem Patienten stattfinden dürften, auf diejenigen Patientengruppen beschränkt, die hinreichend verständig und entscheidungsfähig sind.

Plausibler ist aber ein stärkeres Verständnis der Rolle der Patientenautonomie (als Recht), dem zufolge es zunächst prinzipiell unzulässig ist, in die leibseelische Integrität eines anderen Menschen einzugreifen, unabhängig davon, was dieser Mensch kann. Erst die autonome und hinreichend informierte Willensentscheidung würde es erlauben, sich über diesen Grundsatz hinwegzusetzen. Aus dieser Perspektive liegt der Wert der Patientenautonomie (als Fähigkeit) darin, medizinische Behandlungen zu rechtfertigen, die ansonsten eigentlich unzulässig wären. Folglich wäre die Hürde, jemanden zu behandeln, der nicht zu einem informierten Einverständnis in der Lage ist, höher und nicht niedriger als bei entscheidungsfähigen, verständigen Patienten.

Behandlungen ohne Einwilligung: Psychiatrische Maßnahmen ohne Einwilligung der Patienten sind in Deutschland aus mehreren verschiedenen Gründen zulässig. Besonders hervorzuheben sind zum einen Maßnahmen auf der Basis spezifischer Landesgesetze (häufig als Psychisch-Kranken-Gesetze (PsychKGs) bezeichnet). Wenn von einem Patienten aufgrund seiner Erkrankung eine schwerwiegende Selbst- oder Fremdgefährdung ausgeht, dann erlauben es diese Gesetze, ihn auf der Basis eines richterlichen Beschlusses gegen seinen Willen in einer psychiatrischen Klinik unterzubringen und dort darauf hinzuwirken, dass er seine Gefährlichkeit verliert. Eine solche Unterbringung setzt keine verminderte Fähigkeit zu autonomem Handeln voraus und kann selbst gegen seinen körperlichen Widerstand durchgesetzt werden: durch Festhalten, durch die Verabreichung von Medikamenten, die die Situation entspannen, durch die räumliche Isolierung und/oder die Fixierungen in einem Bett. Begründen lassen sich diese Maßnahmen im Fall der Gefährdung Dritter durch die staatliche Verpflichtung der Gefahrenabwehr, im Fall einer Selbstgefährdung sind sie Ausdruck eines harten Paternalismus. Eine *Behandlung* der Erkrankung dieser Patienten gegen ihren Willen ist hingegen auf dieser Rechtsgrundlage nur dann zulässig, wenn es keinen anderen Weg gibt, das Gefahrenpotenzial zu mindern. An einem schwachen Paternalismus orientiert sich hingegen die zweite wichtige rechtliche Grundlage für psychiatrische Maßnahmen ohne das Einverständnis der Patienten: die Unterbringung und Behandlung auf der Basis eines gesetzlichen Betreuungsverhältnisses (§ 1896 ff. BGB).

Während weitgehend akzeptiert wird, dass Zwangsmaßnahmen zum Schutz Dritter prinzipiell legitim sein können, ist es ethisch umstritten, ob auch die Selbstgefährdung derartige Maßnahmen rechtfertigt. Eine besondere Rolle spielt hier der Umgang mit suizidenten Menschen. Auf der einen Seite steht die traditionelle Debatte um das Recht auf einen selbstbestimmten Tod und die moralische Bewertung von Selbsttötungen. Hier gibt es starke Gründe, die dafür sprechen, dass man einen autonomen Menschen grundsätzlich nicht am Suizid hindern darf (Wittwer 2003). Auf der anderen Seite steht der Verdacht, dass möglicherweise jeder Suizid Ausdruck einer psychischen Krankheit ist und insofern unter Umständen ein psychiatrisches Eingreifen auch gegen den Willen des Patienten moralisch rechtfertigen würde (Jamison 2002).

Unbestreitbar ist hingegen, dass der Art und Weise, wie die Zwangsmaßnahmen durchgeführt werden, eine große ethische Bedeutung zukommt. Hier spielen Erwägungen der individuellen Würde eine wichtige Rolle. Die Maßnahmen sollten so gestaltet werden, dass sie von den Patienten (und auch den Mitarbeitern) als so wenig demütigend wie möglich empfunden werden. Ein nützliches Instrument zur Sicherung der individuellen Würde wie auch der Patientenautonomie (als Recht) generell bilden Patientenverfügungen, die in der Psychiatrie als ›Behandlungsvereinbarungen‹ bezeichnet werden. Sie erlauben es den Patienten, antizipatorisch Einfluss darauf zu nehmen, wie sie künftig in Situationen behandelt werden, in denen ihre Krankheit zu einer Selbst- oder Fremdgefährdung führt. Aus Sicht der Patienten dienen solche Vereinbarungen dazu, Maßnahmen zu verhindern, die als besonders unangenehm und erniedrigend erlebt werden, aus Sicht der Klinik stärken sie die Legitimität der Behandlung (Voelzke et al. 1998).

Psychiatrische Forschung: Wie schon erwähnt, gibt es neben der Gefahrenabwehr noch einen zweiten Bereich, in dem psychiatrische Maßnahmen im Interesse Dritter durchgeführt werden, die psychiatrische Forschung. Historisch wurde medizinische Forschung an psychisch kranken Patienten gewöhnlich ohne Rücksicht auf die Wünsche oder gar die Einwilligung der Versuchspersonen durchgeführt, teilweise auch noch lange nachdem mit dem Nürnberger Kodex (1947) und der Deklaration von Helsinki (1964) allgemeine Standards für die Forschung am Menschen erlassen wurden (Bormuth/Wiesing 2005, 13 ff.). Heute wirft die Forschung im Bereich psychischer Krankheiten aus ethischer Sicht viele

Fragen auf, die sich für die medizinische Forschung allgemein ergeben, allerdings mit besonderen Schwergewichten (Bloch/Green 2009, 271 ff.; Bormuth/Wiesing 2005 43 ff.; Helmchen 2008): Da Forschung immer auch (und manchmal nur) im Interesse Dritter (›fremdnützig‹) durchgeführt wird, sind die Standards für die Freiwilligkeit besonders hoch, so dass sich bei manchen Patientengruppen die Frage stellt, ob angesichts ihres seelischen Zustands oder auch ihrer engen Beziehung zum Therapeuten überhaupt ein wirksames Einverständnis möglich ist (insbesondere hinsichtlich der psychiatrischen Forschung mit Kindern und Jugendlichen (Frank/Dahl 2002, 34 ff.)). Außerdem ist bei manchen psychiatrischen Patienten nur schwer einzuschätzen, inwieweit sich eine Forschungsmaßnahme (z. B. ein fMRT bei einem psychotischen Menschen) negativ auf den Krankheitsverlauf auswirken könnte.

Eine psychiatriespezifische forschungsethische Schwierigkeit betrifft die Untersuchung der Wirksamkeit von psychotherapeutischen Behandlungen. Während einerseits betont wird, dass es der besondere Charakter einer Psychotherapie nicht zulasse, sich an bestimmten Paradigmen valider Forschung zu orientieren (beispielsweise kontrollierte Doppelblind-Studien durchzuführen), wird andererseits darauf gedrungen, vor dem generellen Grundsatz einer evidenzbasierten Medizin den Erfolg unterschiedlicher psychotherapeutischer Verfahren empirisch zu überprüfen (Grawe et al. 2001).

Schweigepflicht: Die Schweigepflicht bildet ein weiteres zentrales Element der psychiatrischen Ethik, zum einen weil Therapeuten hier besonders häufig intime Details über die Patienten erfahren und zum anderen wegen der drohenden Stigmatisierung von Patienten, deren Krankheit publik wird. Daraus ergeben sich besonders hohe Anforderungen an den Umgang mit Patientendaten im therapeutischen Alltag und in der Patientendokumentation (Bloch/Green 2009, 177 ff.). Ethische Dilemmata können dort entstehen, wo Therapeuten Informationen erhalten, die auf drohende oder schon verübte Straftaten hinweisen.

Missbrauchsgefahr: Das traditionelle medizinethische Gebot, Patienten Nutzen und keinen Schaden zuzufügen, spielt in der Ethik vor allem in dem möglichen Konflikt mit der Patientenautonomie eine Rolle, der oben schon Thema war. Darüber hinaus hat das Gebot in der psychiatrischen Ethik aber weitere Implikationen, die mit dem persönlichen Verhältnis zwischen Therapeut und Patient zusammenhängen. Die unvermeidlich asymmetrische thera-

peutische Beziehung, in der der Therapeut große Macht hat und der Patient in der Regel schwach ist, birgt die Gefahr, dass der Therapeut sie zu seinem persönlichen Vorteil (jenseits des beruflichen Honorars) mit negativen Folgen für den Patienten ausnützt. Folglich steht der Therapeut in der Pflicht, peinlich darauf zu achten, keinen eigenen Vorteil aus der Beziehung zu ziehen (Bloch/Green 2009, 251 ff.), insbesondere auch unter keinen Umständen intime Beziehungen zum Patienten aufzunehmen, nicht einmal nach dem Ende der Therapie (was allerdings, wie Studien gezeigt haben, trotzdem relativ häufig vorkommt; vgl. Pöldinger 1991, 130 ff.).

Der Überblick über die verschiedenen Themen der psychiatrischen Ethik hat gezeigt, dass viele Probleme damit zusammenhängen, dass man in der Interaktion mit psychiatrischen Patienten wie auch generell mit psychisch kranken Menschen nicht den Anstand aus den Augen verlieren darf, mit dem wir uns ansonsten normalerweise begegnen. Das ist auch der Kern dessen, was wir gewöhnlich darunter verstehen, wenn wir Respekt vor der Würde eines Menschen fordern. Die Gebote, einem Menschen in seiner Krankheit beizustehen, seine Autonomie zu achten, sein Vertrauen nicht zu missbrauchen, ergeben sich daraus wie von selbst.

Literatur

- Birnbacher, Dieter/Kottje-Birnbacher, Leonore: »Ethische Fragen bei der Behandlung von Patienten mit Persönlichkeitsstörungen«. In: Jahrbuch der Heinrich-Heine-Universität (2005/6), 477–487.
- Bloch, Sidney/Green, Stephen A.: *Psychiatric Ethics*. Oxford 2009.
- Bormuth, Matthias/Wiesing, Urban: *Ethische Aspekte der Forschung in Psychiatrie und Psychotherapie*. Köln 2005.
- Borsi, Gabriele M.: *Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag*. Göttingen 1989.
- Brüggemann, Bernd: »Ethische Aspekte der Frühintervention und Akutbehandlung schizophrener Störungen«. In: *Ethik in der Medizin* 19 (2007), 91–102.
- Deutschland, Sachverständigenkommission zur Erarbeitung eines Berichts über die Lage der Psychiatrie in der Bundesrepublik: *Bericht über die Lage der Psychiatrie in der Bundesrepublik Deutschland*. Bonn: Deutscher Bundestag (1975).
- Dickenson, Donna/Fulford, K.W.M.: In *Two Minds: A Casebook of Psychiatric Ethics*. Oxford/New York 2000.
- Finzen, Asmus: *Das Ende der Anstalt: Vom mühsamen Alltag der Reformpsychiatrie*. Bonn 1985.
- : *Psychose und Stigma: Stigmabewältigung – zum Umgang mit Vorurteilen und Schuldzuweisung*. Bonn 2001.
- Fischer, Frank: *Irrenhäuser: Kranke klagen an*. München/Wien/Basel 1969.
- Frank, Reiner/Dahl, Matthias: *Ethische Fragen in der Kinder- und Jugendpsychiatrie: Pharmakotherapie, Psychotherapie*. Stuttgart 2002.
- Fulford, K.W.M./Thornton, Tim/Graham, George: *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford/New York 2006.
- Gaebel, Wolfgang/Baumann, Anja: *Stigma – Diskriminierung – Bewältigung: der Umgang mit sozialer Ausgrenzung psychisch Kranker*. Stuttgart 2005.
- Goffman, Erving: *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N.J. 1963.
- : *Asyle: über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt a. M. 1972.
- Grawe, Klaus/Donati, Ruth/Bernauer, Friederike: *Psychotherapie im Wandel: von der Konfession zur Profession*. Göttingen u. a. 2001.
- Helmchen, Hanfried: »Ethische Erwägungen in der klinischen Forschung mit psychisch Kranken«. In: *Nervenarzt* 79 (2008), 1036–1050.
- /Sartorius, Norman: *Ethics in Psychiatry: European Contributions*. Dordrecht u. a. 2010.
- Jamison, Kay Redfield: *Wenn es dunkel wird: zum Verständnis des Selbstmordes*. Berlin 2002.
- Klee, Ernst: *Euthanasie im NS-Staat: die Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Frankfurt a. M. 1989.
- Lauter, Hans: *Suizidprävention und Suizidbeihilfe*, Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Berlin/New York 2006.
- Müller, Sabine: »Body Integrity Identity Disorder (BIID) – is the Amputation of Healthy Limbs Ethically Justified?«. In: *American Journal of Bioethics* 9 (2009), 36–43.
- Nöthen, Manuela/Böhm, Karin: »Krankheitskosten«. In: *Gesundheitsberichterstattung des Bundes* 48 (2009).
- Pöldinger, Walter: *Ethik in der Psychiatrie: Wertebegründung – Wertedurchsetzung*. Berlin u. a. 1991.
- Porter, Roy: *Wahnsinn: eine kleine Kulturgeschichte*. Frankfurt a. M. 2007.
- Sartorius, Norman u. a.: *WPA Guidance on how to Combat Stigmatization of Psychiatry and Psychiatrists*. In: http://www.wpanet.org/detail.php?section_id=7&content_id=922 (04.02.2011).
- Schöne-Seifert, Bettina: »Paternalismus. Zu seiner ethischen Rechtfertigung«. In: *Ludger Honnefelder/Dieter Sturma (Hg.): Medizin und Psychiatrie, Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*. Berlin/New York 2009.
- Schott, Heinz/Tölle, Rainer: *Geschichte der Psychiatrie: Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen*. München 2006.
- Schulz, Holger/Barghaan, Dina/Harfst, Timo/Koch, Uwe: »Psychotherapeutische Versorgung«. In: *Gesundheitsberichterstattung des Bundes* 41 (2008).
- Shorter, Edward: *Geschichte der Psychiatrie*. Reinbek bei Hamburg 2003.
- Steinert, Tilman: *Umgang mit Gewalt in der Psychiatrie*. Bonn 2008.
- Szasz, Thomas Stephen: *The myth of mental illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. New York u. a. 2010.
- Tress, Wolfgang/Erny, Nicola: »Ethik in der Psychotherapie«. In: *Psychotherapeut* 53 (2008), 328–337.
- Voelzke, Wolfgang/ Dietz, Angelika/ Pörksen, Niels: *Behandlungsvereinbarungen: vertrauensbildende Maßnahmen in der Akutpsychiatrie*. Bonn 1998.

Vollmoeller, Wolfgang: Was heißt psychisch krank? Der Krankheitsbegriff in Psychiatrie, Psychotherapie und Forensik. Stuttgart u. a. 2001.

Wittwer, Héctor: Selbsttötung als philosophisches Problem: über die Rationalität und Moralität des Suizids. Paderborn 2003.

Ralf Stoecker

17. Enhancement und kosmetische Chirurgie

Der Wunsch nach Stimmungsaufhellung und Verbesserung oder Perfektionierung des körperlichen Erscheinungsbildes und der kognitiven Leistungsfähigkeit hat die Menschen zu allen Zeiten begleitet. In den letzten Jahrzehnten haben wissenschaftlich-medizinische Entwicklungen zunehmend die Voraussetzungen dafür geschaffen, diesem Streben durch chirurgische Eingriffe oder Einsatz psychopharmazeutischer Mittel nachzuhelfen. Bis in die Boulevardmedien werden Vor- und Nachteile von Schönheitsoperationen sowie sog. »smart drugs«, »happy pills« und anderer Mittel zur Leistungssteigerung kontrovers diskutiert. Während bei der kosmetischen Chirurgie ästhetische Vorlieben im Vordergrund stehen, verheißen pharmazeutische Erzeugnisse eine Verbesserung von Aufmerksamkeit und Konzentrationsfähigkeit, verminderte Müdigkeit, besseres Erinnerungsvermögen oder Stimmungsaufhellung. Bei den in Frage kommenden Präparaten handelt es sich gegenwärtig v. a. um Arzneimittel, die zur Behandlung psychischer Krankheiten entwickelt wurden und möglicherweise auch bei gesunden Menschen wünschenswerte Wirkungen erzielen können. Zunächst analog zur kosmetischen Chirurgie als »kosmetische Psychopharmakologie« (Elliott 1998) bezeichnet, hat sich für die Anwendung von Psychopharmaka zur Leistungsverbesserung von Gesunden der Ausdruck »Enhancement« durchgesetzt. In populärwissenschaftlichen Publikationen ist auch von »Hirndoping« die Rede (Lieb 2010). Die Analogie zum Doping als primär im Hochleistungssport auftretendes Phänomen ist wegen ihrer Illegalitätskonnotation umstritten und sollte zugunsten einer differenzierenden Betrachtungsweise vermieden werden.

Begriffliche Unterscheidungen

Während unter »kosmetischer Chirurgie« medizinisch nicht indizierte Eingriffe aus dem Bereich der plastischen und ästhetischen Chirurgie zusammengefasst werden (»Schönheitschirurgie«), ist die Bestimmung des Enhancement-Begriffs weniger klar.

Unter der nicht trennscharfen Abgrenzung von genetischem Enhancement (Eingriffen in das Human genom) (Glover 2006; Harris 2007) und biotechnischem Enhancement (Erweiterung oder Ergänzung speziestypischer menschlicher Funktionen

durch Hilfsmittel wie Prothesen), werden unter Neuroenhancement gemeinhin psychopharmazeutische Interventionen in den Metabolismus des Gehirns verstanden, die insbesondere die kognitive Leistungsfähigkeit steigern oder die Stimmungslage verbessern sollen. Als Kontrastbegriff zu ›Therapie‹ verweist ›Enhancement‹ auf den in seiner Bedeutung ebenfalls umstrittenen Krankheitsbegriff (vgl. Lenk 2002; s. Kap. VIII.1). Trotz begrifflicher Folgeprobleme und einzelnen fraglichen Zuordnungen (Präventionsmaßnahmen werden nicht erfasst), wird in der Praxis an diese Unterscheidung, die selbst keine evaluativen oder normativen Vorfestlegungen impliziert, angeknüpft.

Empirische Bestandsaufnahme

Die Ziele, die mittels Neuroenhancement und kosmetischer Chirurgie erreicht werden sollen, sind nicht neu. Doch erst die Entwicklung psychopharmakologischer Medikamente hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts neue Handlungsoptionen eröffnet. Wirkstoffe wie das Antidepressivum Fluoxetin oder das Stimulans Methylphenidat, das v. a. zur Behandlung von Aufmerksamkeitsdefizit-Hyperaktivitätsstörungen eingesetzt wird, finden zunehmend auch bei gesunden Menschen Anwendung (Kramer 1997; Elliott 2003). Das Narkolepsiemittel Modafinil kann auch bei Gesunden Wachheit, Aufmerksamkeit und Konzentration fördern. Wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Studien zur Wirksamkeit von Neuroenhancementmitteln sind allerdings kaum vorhanden und haben nur vereinzelt signifikante Effekte belegen können (vgl. Repantis et al. 2009, 2010; Lieb 2010, 59–86). Daten zur tatsächlichen Verbreitung von Neuroenhancement sind rar. Verbreitungsstudien fehlt es an Repräsentativität, Wissenschaftlichkeit oder Vergleichbarkeit (vgl. Maher 2008; Deutsche Angestellten-Krankenkasse 2009).

Ethische Beurteilung

Das Spektrum ethisch-evaluativer Haltungen zu Neuroenhancement lässt sich grob in vier Positionen unterteilen: Sog. Trans- und Posthumanisten (1) begrüßen das Streben nach Perfektionierung menschlicher Eigenschaften und mitunter auch nicht spezialtypischer Funktionen nicht nur, sondern erheben es zum Teil zur moralischen Pflicht

(Harris 2007, 19–35; Savulescu/Bostrom 2009). Ein liberales Lager (2) hält Neuroenhancement für ethisch erlaubt und geht von individueller Entscheidungszuständigkeit aus (Merkel et al. 2007; Greely et al. 2008; Galert et al. 2009). Ein gemäßigt skeptisches Lager (3) artikuliert aus individueller und gesellschaftlicher Perspektive Bedenken sowohl gegen den Gebrauch von Enhancementmitteln als auch gegen die damit möglicherweise verfolgten Ziele (z. B. President's Council on Bioethics 2003). Ein extremer Skeptizismus (4) geht mit der empirisch-prognostisch begründeten Überzeugung einher, wirksame und im Risikoprofil vertretbare Enhancementmittel seien ohnehin nicht oder allenfalls in ferner Zukunft zu realisieren und die aktuelle Debatte daher als gegenstandsloser Futurismus anzusehen (z. B. Quednow 2010). Im Folgenden werden die Extrempositionen ausgeklammert und einzelne Argumente für und gegen Neuroenhancement im Überblick erörtert (vgl. Gordijn/Chadwick 2008; Schöne-Seifert/Talbot 2009; Schöne-Seifert et al. 2009).

In einer freiheitlich verfassten Gesellschaft müssen gute Gründe vorliegen, um Selbstbestimmungsrecht und Handlungsfreiheit einzuschränken. Gründe, die gegen freien Zugang zu Enhancementmitteln sprächen, wären nicht zu rechtfertigende Risiken für den Einzelnen oder die Allgemeinheit. Entsprechend konzentriert sich die Diskussion innerhalb des liberalen Lagers auf Abwägung von Nutzen und Risiken sowie Ermöglichung einschlägiger Forschung. Die Debatte bewegt sich innerhalb des ›klassischen‹ medizinethischen Rahmens von Folgenabschätzung, Schadensvermeidung und Verteilungsgerechtigkeit. Die Verfügbarkeit effektiver und nebenwirkungsarmer Enhancementmittel vorausgesetzt, werden Möglichkeiten verantwortungsvollen Umgangs und gerechten Zugangs erörtert. Dazu gehören praktische Fragen wie die nach der Rolle der Ärzteschaft, einer Beratungs- oder Verschreibungspflicht, Kostenübernahme durch Sozialversicherungsträger etc.

Gemäßigt skeptische Positionen thematisieren daneben die Folgen des Einsatzes von Enhancementmitteln für als intrinsisch angesehene Güter oder Werte. Im Zentrum steht die Frage nach der Bewahrung, Gefährdung oder Wiederherstellung von Authentizität und individueller Persönlichkeit. Der Gebrauch beider Begriffe ist aufgrund divergierender semantischer Gehalte problematisch; die zwischen deskriptiver und normativer Verwendungsweise changierende Argumentation kann überdies zu unzulässigen Schlussfolgerungen führen. Daher wird

an Untersuchungen zum Authentizitätsbegriff sowie zur Philosophie der Person angeknüpft, um begriffliche Disambiguierungen vorzunehmen und eine von unklaren Präsuppositionen und missverständlichen Semantiken ungehinderte ethische Debatte zu ermöglichen. Zudem werden Normalitäts- und Natürlichkeitsintuitionen sowie Vorstellungen von der ›Natur des Menschen‹ angeführt. Im Ergebnis zeigt diese Auseinandersetzung, dass die ›Natur des Menschen‹ angesichts vielfältiger semantischer Nuancierungen nicht – zumindest nicht ohne differenzierende begriffliche Vorfestlegungen – als Orientierungsnorm in ethischen Diskursen herangezogen werden kann. Erst recht lassen sich aus gesellschaftlich-kulturell präformierten Natürlichkeitsintuitionen rechtspolitische Handlungsempfehlungen zum Umgang mit kosmetischer Chirurgie und Enhancement nicht unmittelbar ableiten.

Bei der ethischen Beurteilung kosmetischer Chirurgie stehen Fragen nach den investierten Glücks- und Schönheitsbegriffen sowie nach zulässigen Werbemaßnahmen, Anforderungen an Aufklärung, Einwilligung, Risikoabwägung und Patientensicherheit im Vordergrund (vgl. Wiesing 2006; Ach/Pollmann 2006).

Anthropologische und gesellschaftliche Herausforderungen

Auch wenn Normalitäts- und Natürlichkeitsintuitionen keine unmittelbaren Schlüsse auf einen ethisch angemessenen Umgang mit kosmetischer Chirurgie und Enhancement erlauben, werfen diese Interventionsmöglichkeiten, indem sie vormalig als ›normal‹ oder ›natürlich‹ angesehene menschliche Merkmale und Eigenschaften wie etwa eine bestimmte Nasenform, altersbedingte körperliche Veränderungen oder eine ausgeprägte Melancholie zur Disposition stellen, tiefgreifende anthropologische Fragen auf. Sie verlangen nach einer Neubestimmung der zwischen ›Natürlichkeit‹ und ›Kultürlichkeit‹ verorteten menschlichen Lebensform sowie einem gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozess über wünschenswerte und zu vermeidende Eingriffe in die biologische Basis des Menschen (Heilinger 2010). Neben der Berücksichtigung individueller Präferenzen sind gesellschaftliche Belange einzubeziehen. Exemplarisch seien einige Gegenstände der gegenwärtigen Debatte benannt: (1) Diskutiert werden der individuelle und soziale Nutzen von gesteigerter Kreativität und erhöhter Leistungsfähigkeit von Arbeitneh-

mern und anderen Akteuren, insbesondere von Angehörigen bestimmter Berufsgruppen wie Soldaten, Piloten oder Notärzten. (2) Auch die Folgen des Verlusts eines breiten Spektrums menschlicher Emotionen wie Traurigkeit und Furcht durch die Anwendung stimmungsaufhellender und angstausschender Mittel werden erörtert. (3) Der Rekurs auf Enhancementmittel und kosmetische Chirurgie zur Erreichung bestimmter mentaler und körperlicher Zustände könnte zu einer Verringerung und Abwertung solcher Praxen führen, die ebenso effektiv und zielführend sein können (etwa: Übung, Training), aber mit Anforderungen an Disziplin oder Selbstüberwindung verbunden sind (Goodman 2010; zum Konzept der ›Selbstformung‹ vgl. Kipke 2011). (4) Befürchtet wird ein durchgreifender sozialer Druck zum Einsatz von Enhancement, dem sich Individuen in einer ›Leistungssteigerungsgesellschaft‹ (Coenen 2008) kaum zu entziehen vermögen und der ihre Entscheidungsfreiheit faktisch in Frage stellt. Da es zu einer Beurteilung solcher Befürchtungen und prognostischen Befunde empirischer Untersuchungen bedarf, sprechen diese Erwägungen nicht eo ipso gegen eine Einschränkung, sondern allenfalls für eine rechtspolitische Forderung nach kontinuierlicher Beobachtung und Erfassung der Folgen kosmetisch-chirurgischer Interventionen und des Gebrauchs von Enhancementmitteln (z. B. mittels Registerpflicht, Pharmakovigilanz etc.).

Über die unser normatives Selbstverständnis als Menschen und die Ausrichtung individueller und gesellschaftlicher Praxen betreffenden Fragen muss in freiheitlich-demokratischen Gesellschaften ein Selbstverständigungsprozess erfolgen, bevor – zumal restriktive – rechtliche Regelungen getroffen werden. Dazu bedarf es empirisch aufgeklärter Debatten über ethisch relevante Aspekte von kosmetischer Chirurgie und Enhancement. Normative Empfehlungen erscheinen verfrüht, solange die philosophisch-anthropologischen Probleme nicht hinreichend geklärt sind.

Literatur

- Ach, Johann S./Pollmann, Arnd (Hg.): *no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse*. Bielefeld 2006.
- Coenen, Christopher: ›Schöne neue Leistungssteigerungsgesellschaft?‹. In: Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim deutschen Bundestag Brief 33 (2008), 21–27.
- Deutsche Angestellten-Krankenkasse (Hg.): ›Schwerpunktthema: Doping am Arbeitsplatz – Leistungssteigerung durch Psycho- und Neuro-Pharmaka?‹. In: DAK Gesundheitsreport 2009, 37–90. Auch in: <http://www.presse.dak.de/ps.nsf/Show/A9C1DFD99A0104BAC125>

- 7551005472DE/\$File/DAK_Gesundheitsreport_2009.pdf (4.2.2011).
- Elliott, Carl: »The Tyranny of Happiness: Ethics and Cosmetic Psychopharmacology«. In: Erik Parens (Hg.): *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Washington 1998, 177–188.
- : *Better Than Well. American Medicine Meets the American Dream*. New York 2003.
- Galert, Thorsten et al.: »Das optimierte Gehirn«. In: *Gehirn & Geist* (Nov. 2009), 40–48.
- Glover, Jonathan: *Choosing Children. Genes, Disability, and Design*. Oxford 2006.
- Goodman, Rob: »Cognitive Enhancement, Cheating, and Accomplishment«. In: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 20/2 (2010), 145–160.
- Gordijn, Bert/Chadwick, Ruth (Hg.): *Medical Enhancement and Posthumanity*. Berlin 2008.
- Greely, Henry et al.: »Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs by the Healthy«. In: *Nature* 456 (2008), 702–705.
- Harris, John: *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*. Princeton, NJ 2007.
- Heilinger, Jan-Christoph: *Anthropologie und Ethik des Enhancements*. Berlin/New York 2010.
- Kipke, Roland: *Besser werden. Eine ethische Untersuchung zu Selbstformung und Neuro-Enhancement*. Paderborn 2011.
- Kramer, Peter D.: *Listening to Prozac*. London 1997.
- Lenk, Christian: *Therapie und Enhancement. Ziele und Grenzen der modernen Medizin*. Münster 2002.
- Lieb, Klaus: *Hirndoping. Warum wir nicht alles schlucken sollten*. Mannheim 2010.
- Maher, Brendan: »Poll Results: Look who's Doping«. In: *Nature* 452 (2008), 674–675.
- Merkel, Reinhard et al.: *Intervening in the Brain. Changing Psyche and Society*. Berlin/New York 2007.
- President's Council on Bioethics: *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York 2003.
- Quednow, Boris B.: »Ethics of Neuroenhancement: A Phantom Debate«. In: *BioSocieties* 5/1 (2010), 153–156.
- Repantis, Dimitris/Schlattmann, Peter/Laisney, Oona/Heuser, Isabella: »Antidepressants for Neuroenhancement in Healthy Individuals: a Systematic Review«. In: *Poiesis & Praxis: International Journal of Technology Assessment and Ethics of Science* 6/3–4 (2009), 139–174.
- Repantis, Dimitris/Schlattmann, Peter/Laisney, Oona/Heuser, Isabella: »Modafinil and Methylphenidate for Neuroenhancement in Healthy Individuals: A Systematic Review«. In: *Pharmacological Research* 62/3 (2010), 187–206.
- Savulescu, Julian/Bostrom, Nick (Hg.): *Human Enhancement*. Oxford/New York 2009.
- Schöne-Seifert, Bettina/Talbot Davinia (Hg.): *Enhancement. Die ethische Debatte*. Paderborn 2009.
- Schöne-Seifert, Bettina/Talbot Davinia/Opolka, Uwe/Ach, Johann S. (Hg.): *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*. Paderborn 2009.
- Wiesing, Urban: »Die ästhetische Chirurgie. Eine Skizze der ethischen Probleme«. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 52 (2006), 139–154.

Michael Quante und Katja Stoppenbrink

18. Roboter, Cyborgs und die Aussicht auf eine posthumane Zukunft

Die Menschen hat zu allen Zeiten die Abgrenzung zu anderen Lebensformen interessiert, sei es zu anderen Sippen und Kulturen, zu Tieren, Maschinen oder Göttern. Dies diente und dient der Identitätsbildung und dem Bewusstmachen der eigenen (individuellen, kulturellen, biologischen oder metaphysischen) Identität. Darin erscheint eine ambivalente Werthaltung: Neben der Wertschätzung der Eigenschaften und Fähigkeiten, in denen sich die eigene Überlegenheit manifestiert (z. B. gegenüber Tieren), drückt sich in diesen Vergleichen auch die Erfahrung der Mängel der eigenen Lebensform (z. B. gegenüber den Göttern) oder der Begrenztheit und Unterlegenheit der dem Menschen allgemein zukommenden Fähigkeiten (z. B. im Vergleich zu Robotern oder Computern) aus. Entsprechend bevölkern sowohl Roboter, die lediglich als dumpfe Arbeitssklaven einsetzbar sind, als auch Supercomputer oder Androiden, die dem Menschen unendlich überlegen sind, diesen fiktiven Kosmos. Das normative Selbstverständnis des Menschen schwankt hierbei zwischen der anthropologischen Bestimmung als »Mängelwesen« im Sinne Arnold Gehlens und der biblischen Einschätzung als »Krone der Schöpfung«. Es schlägt sich in den Menschheitsträumen der Perfektionierung nieder und dem Ziel, Krankheit und Tod endgültig zu besiegen, um individuelle Unsterblichkeit zu erlangen (Gesang 2007).

Auch Mischwesen, die wie die Halbgötter der griechischen Mythologie die Grenze zwischen Mensch und Gott oder wie die Zentauren die Grenze zwischen Mensch und Tier oder als Cyborgs die Grenze zwischen Mensch und Maschine überschreiten, haben die Menschen schon immer fasziniert (für einen Überblick vgl. Drux 1988; 1999; begriffsgeschichtlich zum »Cyborg« vgl. auch Heilinger/Müller 2007). Sie finden sich in Mythologien, Romanen der Science-Fiction-Literatur und in Fantasy-Filmen der Gegenwart (vgl. Coenen 2010). Ihre Faszination besteht nicht nur im Überschreiten der Normalität und der damit verbundenen intellektuellen Schwierigkeit, diese Situationen mit unseren alltäglichen Begriffen angemessen zu beschreiben. Sie erstreckt sich sicher auch auf die normative Grenzüberschreitung, die als Bruch einer prinzipiellen Grenze tiefes Unbehagen hervorrufen oder als Befreiung von den Fesseln eines Tabus als emanzipatorischer Akt erlebt

werden kann. Das Spektrum reicht von dem Bild der Rebellion gegen die Fremdbestimmung der Götter bis hin zum sprichwörtlichen Pakt mit dem Teufel, der es dem Menschen ermöglicht, Ausgeburten der Hölle technisch zu erzeugen.

Evaluative und normative Implikationen einer ›Technisierung des Menschen‹

Angeichts unserer langen Tradition des fiktiven Umgangs mit Robotern, technisch erzeugten Menschen oder auch Mischwesen wie Cyborgs wäre es naiv, den Einfluss, den diese kulturellen Bilder auf unsere ethischen Intuitionen haben, zu unterschätzen. Genauso inadäquat wäre es, das sich in diesen Bildern und Traditionen manifestierende ethische Unbehagen mit dem berechtigten Hinweis auf die nach wie vor große Realitätsferne dieser Fiktionen einfach nur als unaufgeklärte Irrationalismen oder bloße Futurismen abzutun. Gleiches gilt auch für die z. B. von sog. Transhumanisten verbreitete Fortschrittseuphorie, die in der technischen Evolution die Überwindung der mangelhaften Lebensform ›Mensch‹ zugunsten einer technisch optimierten neuen Lebensform sehen. Gerade weil es in diesem Kontext vielfach um begriffliche oder ethische Grenzüberschreitungen geht, sind die begrifflichen Irritationen und wertenden Intuitionen philosophisch aufschlussreich, auch wenn sich aus ihnen keine unmittelbaren Handlungsnormen ableiten lassen.

Während es in der Forschung zur Künstlichen Intelligenz (KI) um die Funktionserweiterung technischer Artefakte nach biotischen Vorbildern geht, die etwa in humanoiden Robotern oder Supercomputern zum Einsatz kommen könnten, liegt ein Schwerpunkt medizinisch-technischer Forschung derzeit auf der Entwicklung von Anwendungen zur Wiederherstellung und – möglicherweise – Erweiterung menschlicher Fähigkeiten, insbesondere menschlicher Sinneswahrnehmung. Neuroprothesen und neuronale Implantate, zu denen bereits weit verbreitete medizintechnische Produkte wie Cochlea-Implantate zur Wiedererlangung der Hörfähigkeit zählen, stellen eine der vielversprechendsten therapeutischen Perspektiven dar (vgl. etwa Merkel et al. 2007). Auch Gehirn-Maschine-Schnittstellen, die eine uni- oder gar bi-direktionale Verbindung zwischen Gehirn und Computer ermöglichen, könnten künftig vielfältige therapeutische Optionen (etwa für sog. Locked-In-Patienten) eröffnen. Unter der Bezeichnung »Converging Technologies« werden gegenwärtig

die Potentiale der Zusammenarbeit verschiedener naturwissenschaftlich-technischer Disziplinen erörtert, insbesondere der zu dem Akronym »NBIC« zusammengefassten Nanotechnologie, Biotechnologie, Informationstechnik und Kognitionswissenschaft (Roco/Bainbridge 2003).

Die derzeit bestehenden Möglichkeiten in den Bereichen KI-Forschung, Nanotechnologie, Prothetik, Robotik oder auch der synthetischen Biologie sind aber weit davon entfernt, diejenigen Handlungsräume zu erschließen, in denen sich Mythen und Science-Fiction seit langem bewegen, auch wenn die von diesen erzeugten Bilder ihre Spuren in den Schilderungen der realen Möglichkeiten hinterlassen (vgl. Gammel 2010). Entsprechend zeigt eine ethische Bewertung dieser aktuell gegebenen Handlungsoptionen vielfach, dass wir es mit klassischen Fragen der Bioethik oder der Technikfolgenabschätzung wie Gerechtigkeitsproblemen und Risikobeurteilungen zu tun haben. Dennoch bleibt der Eindruck, dass bei der Erörterung dieser Fragen zentrale ethische, gesellschaftliche oder philosophische Probleme nicht zur Sprache kommen. Diese Diagnose kommt in den oft geäußerten Befürchtungen einer »Technisierung des Menschen« oder »Abschaffung der menschlichen Natur« zum Ausdruck (vgl. etwa die Beiträge in Müller et al. 2009). Zwar ist es richtig, dass die evaluativen und normativen Aspekte dieser »Selbstverständigungsdebatte über Menschenbild, Verhältnis von Mensch und Technik, Verhältnis von Mensch und Natur, Zukunft des Menschen etc.« (Grunwald 2008, 307) in der direkten Abwägung mit ethisch berechtigten Ansprüchen von Individuen, die z. B. als Patienten an einer Wiederherstellung ihrer normalen körperlichen Funktionen interessiert sind, nicht durchschlagen sollten und sich faktisch auch nicht durchsetzen werden. Trotzdem ist es philosophisch aufschlussreich und ethisch geboten, die »Technisierung des Menschen als eine zunehmend technomorphe Selbstbeschreibung des Menschen in technischen Begriffen und mit Analogien aus den Technik- und Naturwissenschaften« (Grunwald 2008, 298; vgl. auch Woyke 2010) zu untersuchen.

Ethische Intuitionen und begriffliche Unterscheidungen

Unser lebensweltliches Begriffssystem enthält basale Unterscheidungen, die zugleich als begrifflich-kategorial und als normativ bedeutsam angesehen

werden. Weit verbreitete Vorstellungen über die menschliche Natur (vgl. dazu die Beiträge in Bayertz 2005) und von Natürlichkeit (vgl. Birnbacher 2006) nehmen einen evaluativen Naturbegriff in Anspruch (s. Kap. III.13). Während ein rein auf das Naturverständnis der Naturwissenschaften beschränkter Naturbegriff von sich aus keine Begründungsressource in ethischen Kontexten sein kann, ist dies bei einem lebensweltlich-evaluativ aufgeladenen Naturbegriff weniger eindeutig. Erschwerend kommt hinzu, dass sich in unserem Naturbegriff zwei lang andauernde Traditionslinien ausmachen lassen, die für die Bewertung der Technisierung der menschlichen Natur relevant werden (vgl. Quante 2006 sowie Schiemann 2005).

In der aristotelischen Tradition ist der Gegenbegriff zur Natur der Begriff der Technik. Deshalb stellt die Überschreitung der Natur-Technikgrenze hier eine ontologisch und kategorial unzulässige Verletzung einer Prinzipiengrenze dar. Der den konvergierenden Technologien eingeschriebene methodologische Reduktionismus (Grunwald 2008) wird aus dieser Perspektive zu einer Reduktion des Lebendigen (eingeschlossen des Geistigen) auf die technisch erfassbare und manipulierbare *physis* und stellt deswegen eine Würdeverletzung und einen unzulässigen ontologischen Reduktionismus dar. Außerdem erzeugt die Vorstellung, dass der bei Aristoteles kategorial gedeutete Unterschied zwischen Organismus und Artefakt möglicherweise nur ein gradueller ist, erheblichen Druck auf für unser menschliches Selbstverständnis zentrale Begriffe (wie etwa Leben, Sterben oder Tod).

In der cartesischen Tradition ist dagegen der Geist (oder das Mentale) der Gegenbegriff zur Natur, die als *res extensa* gedeutet wird. In dieser Traditionslinie, in der auch der in der heutigen KI-Forschung und der Kognitionswissenschaft dominante Funktionalismus seine ideengeschichtlichen Wurzeln hat, spielt die Unterscheidung zwischen Natur und Technik keine prinzipielle Rolle. Entsprechend stößt die Vorstellung der Ersetzung organismischer Funktionen durch technische Surrogate auf geringere Bedenken. Außerdem ist das geistige oder personale Wesen des Menschen in dieser Tradition nur lose mit seiner organismischen Verfasstheit oder seinem Menschsein verknüpft. Die Idee, die Unzulänglichkeiten der biologischen Realisationsbasis von Personalität und Selbstbewusstsein mittels technischer Weiterentwicklung zu beheben, bedeutet innerhalb dieser Denktradition eher eine Befreiung oder Perfektionierung des Menschen als einen Verlust seines

Wesens. Doch auch innerhalb dieser Tradition gibt es problematische Aspekte der Technisierung des Menschen. So gilt als ein Charakteristikum technischer Abläufe ihre Regelmäßigkeit, Planbarkeit und Festgelegtheit, die im Gegensatz zu spontaner und selbstbestimmter Aktivität bzw. Kreativität gesehen werden. In dem Maße, wie der Mensch als rationales, zur Selbstbestimmung fähiges Wesen die Norm der Bewertung bildet, erzeugen Bilder einer Maschinisierung des Menschen Ängste, die z. B. in politischen Dystopien jahrhundertlang geschürt worden sind. In solchen Visionen wurden und werden Menschen zu entindividualisierten und mechanischen Funktionserfüllern innerhalb eines totalitären Kollektivs herabgesetzt. Zu der Angst vor haushoch überlegenen Cyborgs, Computern und Robotern tritt hier die Sorge um die freiheitliche Verfasstheit unserer Gesellschaft, die durch ihre ideologische und soziale Technisierung bedroht zu sein scheint (vgl. z. B. Hughes 2004).

Diese Intuitionen lassen sich in ethische Abwägungsprozesse nicht unmittelbar einbringen. Weder kann der Hinweis auf Natur oder Natürlichkeit mehr sein als ein Indiz für möglicherweise drohende Veränderungen in unserem normativen Selbstverständnis. Noch lassen sich diese Sorgen und Ängste an die heute möglichen Handlungsoptionen anbinden. Diese Utopien und Dystopien sind zu weit von unseren realen Möglichkeiten entfernt, als dass sie Gegenstand seriöser Einzelfallbeurteilung sein könnten. Hinzu kommt, dass in der Schilderung mancher Visionen des Transhumanen (vgl. etwa Bostrom 2008) ein grundlegendes philosophisches Problem auftritt: Die Begriffe, mit denen wir uns und unsere Welt beschreiben und einteilen, sind von der realen Beschaffenheit unserer Welt nicht vollkommen unabhängig. Es ist zweifelhaft, ob wir solche transhumanen Existenzformen und Gesellschaften überhaupt sinnvoll mithilfe unserer Kategorien beschreiben können. So gewendet sind es nicht die anthropologischen oder ethischen Irritationen, denen wir philosophisch auf den Grund gehen müssen, sondern fundamentale Verwirrungen unserer Sprache, denen wir aufsitzen. Die Klärung der Frage, worin denn die zentralen ethischen Probleme von Robotern, Cyborgs und der Aussicht auf eine posthumane Zukunft liegen, ist daher nicht nur von hoher gesellschaftlicher Relevanz sondern stellt auch ein genuin philosophisches Problem dar.

Literatur

- Bayertz, Kurt (Hg.): Die menschliche Natur. Paderborn 2005.
- Birnbacher, Dieter: Natürlichkeit. Berlin 2006.
- Bostrom, Nick: »Why I Want to be a Posthuman when I Grow Up«. In: Bert Gordijn/Ruth Chadwick (Hg.): Medical Enhancement and Posthumanity. Berlin 2008, 107–136.
- Coenen, Christopher: »Zum mythischen Kontext der Debatte über Human Enhancement«. In: Ders./Stefan Gammel/Reinhard Heil/Andreas Woyke (Hg.): Die Debatte über »Human Enhancement«. Bielefeld 2010, 63–89.
- Drux, Rudolf (Hg.): Menschen aus Menschenhand. Zur Geschichte der Androiden. Texte von Homer bis Asimov. Stuttgart 1988.
- (Hg.): Der Frankenstein-Komplex. Kulturgeschichtliche Aspekte des Traums vom künstlichen Menschen. Frankfurt a.M. 1999.
- Gammel, Stefan: »Narrative Elemente der Science-Fiction in gegenwärtigen Visionen von der Verbesserung des Menschen im Kontext konvergierender Technologien«. In: Christopher Coenen/Ders./Reinhard Heil/Andreas Woyke (Hg.): Die Debatte über »Human Enhancement«. Bielefeld 2010, 209–234.
- Gesang, Bernward: Perfektionierung des Menschen. Berlin 2007.
- Grunwald, Armin: Auf dem Weg in eine nanotechnologische Zukunft. Freiburg i. Br./München 2008.
- Heiling, Jan-Christoph/Müller, Oliver: »Der Cyborg und die Frage nach dem Menschen. Kritische Überlegungen zum ›homo arte emendatus et correctus‹«. In: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 12 (2007), 21–44.
- Hughes, James: Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future. Cambridge, Mass. 2004.
- Merkel, Reinhard/Boer, Gerard/Fegert, Jörg M./Galert, Thorsten/Hartmann, Dirk/Nuttin, Bart/Rosahl, Steffen K.: Intervening in the Brain. Changing Psyche and Society. Berlin/New York 2007.
- Müller, Oliver/Clausen, Jens/Maio, Giovanni (Hg.), Das technisierte Gehirn. Neurotechnologien als Herausforderung für Ethik und Anthropologie. Paderborn 2009.
- Quante, Michael: »Ein stereoskopischer Blick?«. In: Dieter Sturma (Hg.): Philosophie und Neurowissenschaften. Frankfurt a.M. 2006, 124–145.
- Roco, Mihail C./Bainbridge, William Sims (Hg.): Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science. Dordrecht 2003.
- Schiemann, Gregor: Natur, Technik, Geist. Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung. Berlin 2005.
- Woyke, Andreas: »Naturwissenschaftliche Weltanschauung und technologische Weltgestaltung im Blick auf die Konstitution der Biotechnologie — Exemplarische Analysen und Folgerungen für die Gegenwart«. In: Christopher Coenen/Stefan Gammel/Reinhard Heil/Andreas Woyke (Hg.): Die Debatte über »Human Enhancement«. Bielefeld 2010, 171–196.

Michael Quante und Katja Stoppenbrink

IX. Einzelthemen der Angewandten Ethik: Tier- und Umweltethik

1. Der moralische Status von Tieren, Lebewesen und der Natur

Tieren, Pflanzen, Ökosystemen und weiteren Bestandteilen der Natur wird in der tier- und umweltethischen Diskussion oftmals ein eigener moralischer Status zuerkannt. Menschen haben danach direkte Pflichten gegenüber Tieren und der Natur, und nicht lediglich Pflichten gegenüber anderen Menschen. Zumindest bezogen auf Tiere ist diese Auffassung auch in unserer Alltagsmoral weit verbreitet. So wird davon ausgegangen, dass wir schmerzempfindliche Tiere nicht sinnlos quälen dürfen. Dies wird nicht (oder zumindest nicht nur) damit begründet, dass das Quälen der Tiere die Gefühle anderer Menschen verletzt. Stattdessen geht es dabei direkt um das Leiden der Tiere, die demnach einen moralischen Status besitzen, der zu direkter moralischer Rücksichtnahme auffordert.

Diese Position wird in der Tierethik als Pathozentrismus oder als Sentientismus bezeichnet. Obgleich pathozentrische oder sentientistische Positionen oftmals utilitaristische sind, meinen keineswegs nur Utilitaristen, dass das Leiden der Tiere moralisch zu berücksichtigen ist. Zwar waren Peter Singers Überlegungen der Ausgangspunkt der zeitgenössischen tierethischen Diskussion (vgl. Singer 1996) und Singer ist Utilitarist, allerdings meinen sogar Kantianer, dass wir direkte moralische Pflichten gegenüber leidensfähigen Tieren haben (vgl. z. B. Korsgaard 1996, 153).

Neben der Ansicht derjenigen, die leidens- oder empfindungsfähigen Tieren einen moralischen Status zusprechen, gibt es auch Autoren, die diesen auf alle Lebewesen ausdehnen. Diese Position bezeichnet man als Biozentrismus (vgl. z. B. Schweitzer 1966 und Taylor 1986). Danach sind alle Lebewesen, also z. B. auch Pflanzen, um ihrer selbst willen moralisch zu berücksichtigen. Darüber hinaus gibt es Philosophen, welche nicht nur Lebewesen, sondern auch anderen natürlichen Entitäten einen moralischen Status zuweisen. Diese Positionen werden, je nach besonderer Ausprägung, als (radikaler) Physiozentrismus, Ökozentrismus oder Holismus bezeichnet

(vgl. Krebs 1999). Ihre Vertreter haben nicht primär das Wohl einzelner Individuen im Blick, sondern überindividuelle Ganzheiten. So wird vor allem Ökosystemen, Landschaften oder der gesamten Erde ein moralischer Status zuerkannt (vgl. z. B. Rolston 1997; Callicott 1989; Naess 2003). Außerdem wird auch einzelnen Arten sowie der Artenvielfalt (vgl. z. B. Naess 2003) ein Wert zugeschrieben. All diese Positionen sind solche der Umweltethik.

Der Inhalt der moralischen Rücksicht

In der tier- und umweltethischen Diskussion gibt es zu einem unterschiedliche Antworten auf die Frage, wer moralisch zu berücksichtigen ist, also z. B. nur bestimmte Tiere oder alle Lebewesen. Zum anderen gibt es unterschiedliche Positionen zu der Frage, worauf sich die moralische Rücksicht beziehen sollte. Dabei wird die Vermeidung von Schmerz und Leid, die Berücksichtigung von Interessen, und schließlich Rücksicht auf das individuelle Wohl sowie auf das Gedeihen und Florieren natürlicher Entitäten gefordert.

Diese Positionen sind nicht immer klar voneinander zu trennen. So kann die Forderung, bestimmte Interessen zu berücksichtigen, mit der Forderung zusammenfallen, kein Leid zuzufügen. Deutlich wird dies beispielsweise bei Singer. Zwar ist Singer kein hedonistischer Utilitarist; werttheoretisch fußt sein Utilitarismus also letztlich nicht auf Glück (bzw. der Vermeidung von Leid). Stattdessen geht es Singer um die Berücksichtigung von Interessen. Singer sieht aber die Empfindungs- oder Leidensfähigkeit als Grundlage dafür an, überhaupt Interessen zu haben. Außerdem bestimmt sie wesentlich, worauf sich diese Interessen bei Tieren richten. Tiere, die Leid empfinden können, haben Singer zufolge ein Interesse daran, nicht zu leiden (vgl. Singer 1996, 36).

Tierethisch relevant wäre darüber hinaus ein Interesse an der Befriedigung bestimmter Wünsche, die sich nicht ausschließlich auf die Vermeidung von Leid beziehen. Eine Diskussion derartiger Interessen ergibt sich etwa aus der Frage, ob man Tiere (schmerzlos) töten darf, um sie zu verzehren. Denn einige Tierethiker behaupten, dass man Tiere des-

halb nicht töten darf, weil sie den Wunsch und damit ein Interesse an ihrem Weiterleben haben (vgl. z. B. Singer 1993, der ein solches Interesse für *selbstbewusste* Tiere konstatiert; Johnson 2008 geht hier noch weiter und räumt *allen* Tieren ein Interesse an ihrem Weiterleben ein). Allerdings ist umstritten, ob man Tieren tatsächlich ein solches Interesse unterstellen kann. Es wird von den Autoren bestritten, die meinen, dass der Begriff des Interesses enger ausgelegt werden müsse. Die hier relevanten Interessen seien von der Fähigkeit abhängig, Überzeugungen zu haben. Wesen, die keine Sprache haben, könnten aber auch keine Überzeugungen und damit keine derartigen Interessen haben (vgl. z. B. Frey 2003 mit einem Fokus auf der tierethischen Debatte; Davidson 2005 argumentiert, dass Wesen, die keine Sprache haben, keine Überzeugungen haben können). An dieser Stelle wird deutlich, inwiefern tierethische Überlegungen mit Überlegungen zum Geist der Tiere zusammenhängen, z. B. in den tierethisch relevanten Fragen, ob und inwiefern Tiere Selbstbewusstsein oder Überzeugungen haben können.

Der Verweis auf das individuelle Wohl lässt sich auf zwei sehr unterschiedliche Weisen verstehen. Zum einen wird auf das subjektive Wohl verwiesen, und dabei wiederum auf die Vermeidung von Leid (vgl. z. B. Wolf 2008, 175). Einige Autoren bringen aber ein darüber hinausgehendes bewusstseinsunabhängiges Wohl ins Spiel. So ist anzunehmen, dass Pflanzen nicht über ein phänomenales Bewusstsein verfügen und somit nichts erleben und nichts fühlen. Dennoch meinen Biozentriker, dass auch das Wohl der Pflanzen moralisch zu berücksichtigen sei. Anders als bei dem Verweis auf das subjektive Wohl eines Lebewesens wird der Begriff des Wohls hier so verstanden, dass diesem bestimmte Zwecke oder Ziele zugrunde liegen, die einem Lebewesen zugeschrieben werden können (vgl. z. B. Taylor 1986). Diese Zwecke müsse das jeweilige Lebewesen aber nicht bewusst verfolgen. Stattdessen handelt es sich hier um natürliche Zwecke – um das Gedeihen und Florieren eines Lebewesens. Dem Wohl einer Pflanze laufe es entgegen, wenn sie ausgerissen wird und nicht weiterleben kann, oder wenn sie an einem schattigen Platz steht und somit nicht gut gedeihen kann.

Auch in Bezug auf bestimmte Ökosysteme wird gefordert, deren Gedeihen und Florieren nicht zu behindern (vgl. z. B. Rolston 1997 und 2005). Hier werden Ökosysteme als organische Einheiten aufgefasst, denen man ebenso schaden könne wie einem einzelnen Individuum. Dabei wird oftmals betont,

dass der Mensch ein Teil dieser Ökosysteme oder allgemeiner ein Teil der Natur ist. Dennoch geht es nicht lediglich darum, dass die Zerstörung eines Ökosystems *Menschen* schadet, die an dessen Erhalt ein Interesse haben, weil ihr eigenes Wohl von dem Gedeihen des Ökosystems abhängt. Stattdessen geht es auch hier um den Schaden für das Ökosystem, der für direkt moralisch relevant erklärt wird. Kritiker bestreiten jedoch, dass man Pflanzen oder sogar Ökosystemen tatsächlich auf eine Weise schaden kann, die eine solche moralische Relevanz besitzt. Um diese Kritik besser einordnen zu können, soll im Folgenden zunächst den Gründen nachgegangen werden, die für eine moralische Rücksicht gegenüber der Natur angeführt werden.

Wie also werden die moralischen Forderungen, empfindungsfähigen Tieren, allen Lebewesen oder sogar ganzen Ökosystemen mit moralischer Rücksicht zu begegnen, begründet? Bei der Beantwortung dieser Frage lassen sich zwei Strategien ausmachen: Erstens eine ›Ausdehnungsstrategie‹, mit der man versucht, einigermaßen unkontroverse moralische Forderungen gegenüber Menschen auf den Kreis der Tiere bzw. der Natur auszudehnen (vgl. dazu auch Krebs 1999). Zweitens findet man einen Appell an bestimmte moralische Gefühle sowie an Intuitionen, um tier- und umweltethische Forderungen zu begründen. Um diese beiden Strategien soll es in den nächsten beiden Abschnitten gehen.

Die Ausdehnungsstrategie

Insbesondere in der Tierethik ist die Ausdehnungsstrategie weit verbreitet (z. B. bei Singer 1996 und bei Regan 1984), man findet sie aber auch in der Begründung für eine biozentrische Position (z. B. bei Taylor 1986.). Die Autoren gehen dabei von einem bestimmten Verständnis der für Menschen gültigen Moral aus und argumentieren dafür, dass es keine guten Gründe dafür gibt, die moralische Rücksicht auf den Menschen zu beschränken.

Pathozentriker argumentieren, dass das Leid von Tieren genauso moralisch zu berücksichtigen sei wie menschliches Leid. Biozentriker meinen, dass das (bewusstseinsunabhängige) Wohl aller Lebewesen moralisch zu berücksichtigen sei, und dass sich dieses Wohl über deren Zwecke bestimmen lasse. Dabei lässt sich das biozentrische Ausdehnungsargument wie folgt rekonstruieren (vgl. dazu auch Krebs 1999, 100): (1) Unser Leben gemäß unserer Ziele oder Zwecke leben zu können, ist wesentlicher Bestand-

teil unseres Wohlergehens. (2) Da auch andere Lebewesen Zwecke verfolgen, haben sie ebenfalls ein eigenes Wohl, welches befördert oder behindert werden kann. (3) In der Moral geht es um die Berücksichtigung des Wohls anderer. (4) Da nicht nur Menschen, sondern auch andere Lebewesen ein individuelles Wohl haben, ist dieses ebenfalls moralisch zu berücksichtigen.

Sowohl beim pathozentrischen als auch beim biozentrischen Ausdehnungsargument werden bestimmte Merkmale ausgemacht, an denen die moralische Rücksicht hängt. Bei den Pathozentrikern ist es die Leidensfähigkeit, Biozentriker verweisen auf das (bewusstseinsunabhängige) Wohl eines Lebewesens. Charakteristisch für diese Positionen ist zudem, dass jeweils ein bestimmtes Merkmal als moralisch willkürlich ausgeschieden wird, nämlich das Merkmal, ein Mensch zu sein. Wer moralische Rücksicht allein auf die Zugehörigkeit zur Spezies ›Mensch‹ zurückführe, ist in Singers Terminologie ein ›Speziesist‹ (vgl. Singer 1996, 34f.). Auch Paul Taylor fordert »species-impartiality« und meint, dass diese vom Biozentrismus impliziert würde (Taylor 1986, 45f.).

Ein Einwand gegen die biozentrische Ausdehnungsstrategie besteht darin, einen begrifflichen Unterschied zwischen dem Wohlergehen bei Menschen und dem Wohlergehen eines Lebewesens aufzuzeigen, der eine Unterscheidung in der Behandlung beider rechtfertigt, und insofern nicht als bloßer Speziesismus abzutun ist. So macht Taylor das Wohlergehen an bestimmten natürlichen Zwecken fest (Taylor 1986). Inwiefern diese Zwecke unsere moralische Rücksicht erfordern, ist aber umstritten. Angelika Krebs wendet gegen Taylors Position ein, moralischer Respekt sei Respekt für das, woran anderen Menschen liegt, also für ihr subjektiv gutes Leben. Es gehe also um subjektive Zwecke und nicht um funktionale Zwecke. Zudem führe die Behauptung, dass all das moralischen Respekt verdient, was funktionale Zwecke verfolgt, zu absurden Konsequenzen. Denn dann müsste man auch die funktionalen Zwecke von Computern um ihrer selbst willen respektieren (vgl. Krebs 1999, 103).

Taylor antizipiert diesen Einwand jedoch und behauptet, dass solche Zwecke, anders als die Zwecke der Pflanzen, von Menschen vorgegeben seien. Moralisch zu berücksichtigen seien Lebewesen aber gerade deshalb, weil man ihnen eigene Zwecke und insofern einen eigenen Wert zuerkennen müsse (vgl. Taylor 1986, 124). Solche biologischen Zwecke halten Kritiker allerdings ebenfalls für moralisch nicht

relevant. Einem Lebewesen überhaupt schaden zu können, setze voraus, dass es ihm subjektiv etwas ausmacht, wie es behandelt wird, und das sei bei einer Pflanze nicht der Fall. Nur das so verstandene subjektive Wohl sei also moralisch zu berücksichtigen. Dieser Einwand betrifft dann freilich auch diejenigen, die das Wohl eines Ökosystems oder einer Art moralisch berücksichtigt wissen wollen, wobei hier zu ergänzen wäre, dass schon die Rede von den (biologischen) Zwecken eines Ökosystems oder einer Art fragwürdig ist (vgl. Meyer 2003).

Darüber hinaus lässt sich allgemein gegen die Ausdehnungsstrategie einwenden (also auch gegen die pathozentrische Variante), dass diese dem besonderen moralischen Status von Menschen nicht gerecht wird. Menschen haben danach einen fundamental anderen moralischen Status als andere Säugetiere. Unsere diesbezüglichen Auffassungen pauschal als ›speziesistisch‹ abzutun, scheint eine bestimmte Form der moralischen Sensibilität gerade vermissen zu lassen. In diesem Zusammenhang ist in Teilen der tierethischen Diskussion darauf hingewiesen worden, dass der Ausweis vermeintlich moralisch relevanter Eigenschaften und Fähigkeiten grundsätzlich fragwürdig sei (vgl. z.B. Diamond 1978; Anderson 2004; Crary 2007; Hursthouse 2006).

Dabei wird betont, dass man jenseits der für moralisch relevant erklärten Fähigkeiten anderen Menschen bestimmte Dinge schuldet, eben weil sie *Menschen* sind – auch wenn ihnen bestimmte Fähigkeiten fehlen (z.B. schwer demenzkranken Menschen). Hier zeige sich, dass Menschen *als* Menschen einen bestimmten moralischen Status haben. Insofern wird der Speziesismus-Einwand zurückgewiesen, da er eben dies bestreitet. Stattdessen wird betont, dass man Menschen gerade nicht wie Tiere behandeln dürfe. Daraus wird nun aber keineswegs der Schluss gezogen, dass man Tiere behandeln kann, wie man will, und dass ihnen jeglicher moralischer Status abzusprechen sei. Gerade wenn man zugestehet, dass ein Mensch zu sein einen besonderen moralischen Status verleiht (und nicht bestimmte Fähigkeiten, die Menschen haben), eröffne das den Raum für die Überzeugung, dass man auch den Tieren einen besonderen moralischen Status zuerkennen sollte – eben weil sie *Tiere* und keine bloßen Sachen sind (vgl. Crary 2007, 389). Dabei stellt sich aber nach wie vor die Frage, wie sich der moralische Status der Tiere, anderer Lebewesen bzw. der gesamten Natur begründen lässt.

Alternativen zur Ausdehnungsstrategie

Wie lässt sich jenseits der Ausdehnungsstrategie für den moralischen Status der Tiere, Lebewesen und der Natur argumentieren? Auf diese Frage gibt es in der tier- und umweltethischen Diskussion keine einheitliche Antwort. In der tierethischen Debatte wird oftmals an unsere moralische Sensibilität appelliert, die mit bestimmten moralischen Gefühlen (wie etwa Mitleid oder Mitgefühl) einhergeht. Inwiefern sich aus solchen Gefühlen moralische Rechte und Pflichten ableiten lassen; wie die Moral der unabhängigen vernünftigen Akteure und die Moral der Fürsorge zueinanderstehen; ob es insofern mehrere Dimensionen der Moral gibt, oder ob sich dennoch ein einheitlicher Kern von Moral ausweisen lässt – all diese Fragen sind für die Tierethik wichtig, aber letztlich noch offen (vgl. dazu Wolf 2008, 182–192). Es handelt sich zudem um so grundlegende Fragen der Moralphilosophie, dass sie letztlich über die im engeren Sinne tierethischen Überlegungen hinausweisen. Immerhin können die Überlegungen zum moralischen Status der Tiere eben diese Überlegungen aber anregen und somit ihrerseits einen sehr wichtigen Beitrag zu einer Vergewisserung über Grundlagenfragen der Moral leisten.

Wie eine Alternative zur Ausdehnungsstrategie aussehen kann, die eine direkte moralische Rücksicht auf alle Lebewesen oder die gesamte Natur begründet, ist in der umweltethischen Diskussion nicht ohne weiteres auszumachen. Am ehesten sind hier wohl die Versuche einzuordnen, direkt an bestimmte Intuitionen zu appellieren – wie etwa Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben (vgl. Schweitzer 1966). Diese Position wird jedoch dafür kritisiert, dass die Intuitionen, an die Schweitzer appelliert, weniger robust sind als angenommen. Denn für Schweitzer ist das Leben ein Mysterium, aus dem sich eine Haltung mystischer Hingabe ableiten lässt. Kritiker meinen jedoch, das vermeintliche Geheimnis des Lebens werde wissenschaftlichen Erklärungen mehr und mehr zugänglich, und daher stehe eine Ethik, die auf dieses Geheimnis baut, auf einem recht schwachen Fundament (vgl. dazu Birnbacher 2008).

In der umweltethischen Diskussion wird der moralische Status der Natur oftmals mit Verweis auf deren Eigenwert oder ›intrinsischen Wert‹ ins Spiel gebracht. John Callicott meint sogar, die Frage, ob die Natur einen intrinsischen Wert habe, sei *die* zentrale Frage der Umweltethik (vgl. Callicott 2005, 347). Wie ist die Rede von dem ›intrinsischen Wert der Natur‹ zu verstehen? Zum einen lässt sie sich so in-

terpretieren, dass die Natur auch jenseits menschlicher Interessen an ihr geschützt werden *sollte* – also als eine moralische Forderung. Man könnte den Verweis auf den intrinsischen Wert der Natur aber auch als den Versuch einer Begründung eben dieser Forderungen deuten. Danach sollte die Natur um ihrer selbst willen geschützt werden, *weil* sie intrinsisch wertvoll ist. Welche begründende Funktion dieser Satz tatsächlich haben kann, ist jedoch alles andere als klar (kritisch dazu z. B. Jamieson 2002 und Meyer 2003). Am ehesten ist der Hinweis auf den intrinsischen Wert der Natur wohl so zu verstehen, dass damit auf bestimmte Intuitionen verwiesen wird, die sich auf die Schutzwürdigkeit der Natur beziehen.

Direkt an bestimmte Intuitionen versuchen z. B. diejenigen zu appellieren, die sich für den intrinsischen Wert einzelner Arten oder der Artenvielfalt starkmachen. Dabei wird davon ausgegangen, dass wir das Aussterben einer Art auch jenseits unseres eigenen Interesses an deren Erhalt für bedauerlich halten und uns dazu aufgefordert sehen, uns für ihren Erhalt einzusetzen. So räumt z. B. Mary Warren (2008, 50) ein, dass es bisher an guten Argumenten für den intrinsischen Wert der Natur mangelt. Man könne aber immerhin auf bestimmte Intuitionen verweisen. Dazu entwickelt sie ein Gedankenexperiment, das eine Welt, in der zwangsläufig alle Lebewesen ausgelöscht werden, mit einer Welt vergleicht, in der Menschen zumindest dafür sorgen könnten, dass Pflanzen als einzige Lebewesen überleben werden. Dieser Vergleich soll zeigen, dass wir intuitiv auch pflanzlichem Leben einen von unserer eigenen Existenz unabhängigen moralischen Wert zusprechen. Auch hier stellt sich aber wiederum die Frage, wie robust diese Intuitionen sind, wie sie sich erklären lassen und ob sich daraus tatsächlich bestimmte Pflichten gegenüber der Natur ableiten lassen. Insbesondere letztere Frage wirft darüber hinaus die grundlegende Frage auf, welche Rolle Intuitionen in der (angewandten) Ethik spielen können und müssen.

Moralischer Status und Rechte

In der tierethischen Diskussion wird nicht nur diskutiert, ob Tiere überhaupt moralische Rücksicht verdienen, sondern auch, wie weit diese reicht und was sie beinhalten soll. Dabei geht es insbesondere um die Frage, ob Tiere bestimmte unabdingbare Rechte haben, die nicht über utilitaristische Verrechnungen abgesprochen werden können. Dies ist etwa

für die Frage nach der moralischen Zulässigkeit von Tierversuchen relevant: Selbst wenn diese das künftige Leid vieler menschlicher und auch nichtmenschlicher Individuen verhindern könnten, halten einige Tierethiker Tierversuche dennoch für moralisch höchst zweifelhaft. Einige behaupten in diesem Zusammenhang, dass es aufgrund bestimmter Rechte von Tieren nicht erlaubt ist, deren Leid gegen das Leid anderer Individuen zu verrechnen. Zwar stellt sich hier die Frage, ob es tatsächlich angebracht ist, auf *Rechte* zu rekurrieren, um die Interessen der Tiere auf eine stärkere Weise ins Spiel zu bringen – oder ob man das terminologisch und der Sache nach anders fassen sollte. Ausgehend von Tom Regan (1984) hat es sich in der Tierethik aber etabliert, in diesem Zusammenhang von Rechten der Tiere zu reden (vgl. dazu auch Sunstein/Nussbaum 2004).

Regan (1984) wendet sich damit gegen die einflussreiche Konzeption Singers (1975), die Regan nicht weit genug geht. So stimmt er zwar mit Singer darin überein, dass unsere Freude und unser Leiden einen Unterschied für die Qualität unseres Lebens ausmachen und dass genau dasselbe auch für Tiere gelte. Regan meint jedoch, dass Tiere wie Menschen ebenfalls Rechte haben, da sie ebenfalls »empfindende Subjekte eines Lebens« seien (vgl. Regan 1984, 243). Dagegen haben jedoch diejenigen Autoren Einwände formuliert, die die Zuschreibung bestimmter Rechte an Eigenschaften festmachen, die allein Menschen aufweisen. So wird behauptet, Tiere könnten keine Träger von Rechten sein, da sie nicht selbst moralisch urteilen können und selbst moralisch nicht ansprechbar seien (vgl. Cohen 2001), weil ihnen die Fähigkeit zu Rationalität und Autonomie fehle (vgl. McMahan 2003), oder weil sie keine für die Zuschreibung von Rechten relevanten Interessen aufweisen (vgl. Frey 2003). Raymond Frey meint, Tiere könnten zwar insofern Interessen haben, als sie ein Wohl haben, das verletzt und gefördert werden kann. Für die Zuschreibung von Rechten bedürfe es aber eines engeren Begriffs von Interesse, demzufolge Interessen im Sinne von »etwas wünschen« aufgefasst werden müssten. Da Frey aber meint, dass Tiere keine Wünsche haben können, weil sie keine Überzeugungen haben können, haben sie ihm zufolge auch keine Rechte.

Wer dennoch dafür argumentieren will, dass auch Tiere bestimmte Rechte haben, könnte also bestreiten, dass die genannten Eigenschaften tatsächlich für die Zuschreibung solcher Rechte relevant sind – so könnte man etwa bestreiten, dass die Fähigkeit zu Rationalität und Autonomie tatsächlich notwendige

Bedingung für das Bestehen von Rechten ist. Ein wichtiger Gedanke drückt sich hier in dem Hinweis darauf aus, dass man Menschen, denen diese Fähigkeiten fehlen, gleichwohl bestimmte Rechte nicht absprechen würde. Eine andere argumentative Möglichkeit besteht darin zu behaupten, dass die für die Zuschreibung solcher Rechte relevanten Eigenschaften Tieren (anders als behauptet) doch zukommen – dass sie z. B. über Interessen in einem hier relevanten Sinne verfügen. Dies verlangt nun erneut Überlegungen, welche die Frage nach dem Geist der Tiere betreffen.

Insgesamt offenbaren sich in der Debatte um mögliche Rechte von Tieren noch einmal die Probleme der Ausdehnungsstrategie. Zwar wollen Tierethiker mit dem Speziesismus-Vorwurf in erster Linie den moralischen Status der Tiere *aufwerten*. In der Folge sehen sie sich aber oftmals argumentativ dazu genötigt, den moralischen Status bestimmter Menschen *abzuwerten*. Eine solche Tendenz gibt es insbesondere in der tierethischen Debatte über moralisch relevante Eigenschaften (wie Leidensfähigkeit oder Autonomie), an denen ein bestimmter moralischer Status vermeintlich hängt. Welches menschliche Charakteristikum man auch immer herausgreift, um einen bestimmten moralischen Status zu rechtfertigen (z. B. eine bestimmte Form von Autonomie als Bedingung für das Vorhandensein von Rechten) – man wird mit Fällen von Menschen konfrontiert, die diese Bedingungen nicht erfüllen (vgl. dazu auch Frey 2003). Statt diesen Menschen nun ihre Rechte abzuspochen (so z. B. McMahan 2003), sollte man die *grundsätzlichen* moralischen Überlegungen anstellen, auf die uns die Frage nach dem moralischen Status von Tieren, Lebewesen und der gesamten Natur verweist. Dabei sollte man nicht pauschal auf vermeintlich moralisch relevante Fähigkeiten verweisen, sondern die tier- und umweltethischen Überlegungen zum Anlass nehmen, unsere moralischen Überlegungen zu verfeinern und dadurch eine moralische Sensibilität zu entwickeln, die sowohl einen angemessenen Umgang mit der Natur als auch mit anderen Menschen ermöglicht.

Literatur

- Anderson, Elizabeth: »Animal Rights and the Values of the Nonhuman Life«. In: Cass R. Sunstein/Martha C. Nussbaum (Hg.): *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Oxford 2004, 277–298.
- Birnbacher, Dieter: »Lässt sich das Töten von Tieren rechtfertigen?«. In: Ursula Wolf (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart 2008, 212–231.

- Callicott, John Baird: *In Defense of the Land Ethic*. Albany 1989.
- : »Intrinsic Value in Nature: A Metaethical Analysis«. In: John Baird Callicott/Clare Palmer (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*, Bd. 1. London 2005, 345–365.
- Cohen, Carl: »Why Animals Do Not Have Rights«. In: Carl Cohen/Tom Regan (Hg.): *The Animal Rights Debate*. New York/Oxford 2001, 27–40.
- Crary, Alice: »Humans, Animals, Right and Wrong«. In: Dies. (Hg.): *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*. Cambridge, Mass. 2007, 381–404.
- Davidson, Donald: »Rationale Lebewesen«. In: Dominik Perler/Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt a. M. 2005, 117–131.
- Diamond, Cora: »Eating Meat and Eating People«. In: *Philosophy* 53 (1978), 465–479.
- Frey, Raymond G.: »Animals«. In: Hugh LaFollette (Hg.): *The Oxford Handbook of Practical Ethics*. Oxford 2003, 161–187.
- Hoerster, Noerbert: *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*. München 2004.
- Hursthouse, Rosalind: »Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals«. In: Jennifer Welchman (Hg.): *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Indianapolis 2006, 136–155.
- Jamieson, Dale: »Values in Nature«. In: Ders. (Hg.): *Morality's Progress. Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*. Oxford 2002, 225–243.
- Johnson, Edward: »Leben, Tod und Tiere«. In: Wolf 2008, 195–211.
- Korsgaard, Christine: *The Sources of Normativity*. Cambridge 1996.
- Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M. 1997.
- : *Ethics of Nature. A Map*. Berlin/New York 1999.
- Meyer, Kirsten: *Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz*. Paderborn 2003.
- McMahan, Jeff: »Animals«. In: Raymond G. Frey/Christopher H. Wellmann (Hg.): *A Companion to Applied Ethics*. Malden (Mass.) 2003, 525–536.
- Naess, Arne: »The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects«. In: Andrew Light/Holmes Rolston III (Hg.): *Environmental Ethics. An Anthology*. Malden, Mass. 2003, 262–274.
- Ott, Konrad: *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg 2010.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. Berkeley 1984.
- Rolston III, Holmes: »Werte in der Natur und die Natur der Werte«. In: Krebs 1997, 247–270.
- : »Valuing Wildlands«. In: John Baird Callicott/Clare Palmer (Hg.): *Environment Philosophy. Critical Concepts in the Environment*, Bd. 3. London/New York 2005, 320–346.
- Schweitzer, Albert: *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. Hg. von Hans Walter Bähr. München 1966.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart ²1993.
- : *Die Befreiung der Tiere*. Reinbek bei Hamburg 1996 (engl. 1975).
- Sunstein, Cass R./Nussbaum, Martha C. (Hg.): *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Oxford 2004.
- Taylor, Paul W.: *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton/NJ 1986.
- Warren, Mary A.: »The Rights of the Nonhuman World«. In: Clare Palmer (Hg.): *Animal Rights*. Aldershot/Burlington 2008, 31–56.
- Wolf, Jean-Claude: *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*. Erlangen ²2005.
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt 1990.
- : »Die Mensch-Tier-Beziehung und ihre Ethik«. In: Dies. (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart 2008, 170–192.

Kirsten Meyer

2. Tiere als Nahrungsmittel und Konsumgut

Menschen nutzen Tiere und deren artspezifische Fähigkeiten seit jeher in vielfältiger Weise. Ein Großteil dieser Nutzung kann als Konsum bezeichnet werden, da ein Verbrauch oder Verzehr von Tieren, tierlichen Körperteilen oder durch Tiere hergestellten Produkten stattfindet. Neben dem Konsum als Nahrungsquelle für Mensch und (Haus-)Tier (Fleisch und tierliche Erzeugnisse wie Milch, Eier oder Honig) liefern Tiere Ressourcen für Bekleidung und Gegenstände des täglichen Gebrauchs (Leder, Fell, Wolle, Daunen, Borsten), Luxusartikel und Schmuckstücke (Elfenbein, Knochen, Hörner), Kosmetika und Seifen (Fett), Leim und Gelatine (Knochen und Klauen) oder zu pharmazeutischen und medizinischen Zwecken (Schweineherzklappen, Hormondrüsen, Gift, Knorpel, Organe). Im weiten Sinn sind auch die Beobachtung von Tieren in Zoologischen Gärten oder im Zirkus, bei Fotosafaris oder etwa beim *whale watching* (s. Kap. IX.4) sowie der ›Verbrauch‹ von Tieren in biomedizinischen Experimenten (s. Kap. IX.3) Formen des Konsums.

Der Verzehr von Tieren und tierlichen Produkten ist die wohl älteste Form der Mensch-Tier-Beziehung und stellt zugleich eine besonders intime und fundamentale Art des Konsums dar: Durch die Einverleibung wird das Tier buchstäblich zu einem Teil des Menschen. Vor allem Fleisch besitzt in vielen Kulturen hohe symbolische und rituelle Bedeutung. Erwerb, Besitz und Verzehr von Fleischtieren werden häufig mit Macht und Herrschaft assoziiert (Mellinger 2000; Baranzke/Gottwald/Ingensiep 2000). Darüber hinaus nimmt der Fleischkonsum nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ eine besondere Stellung ein. Die Zahl der Schlachttiere übersteigt die Menge der zu anderen Zwecken genutzten Tiere bei weitem. So werden jährlich allein in Deutschland ca. 56 Mio. Schweine und 3,8 Mio. Rinder und EU-weit mehr als 4 Milliarden Masthühner geschlachtet. Zum Vergleich: Für Tierversuche und andere wissenschaftliche Zwecke wurden in Deutschland 2008 ca. 2,7 Mio. Wirbeltiere eingesetzt oder getötet.

Das Thema Tierkonsum berührt mehrere tierethisch relevante Bereiche der Mensch-Tier-Beziehung: den Einfluss des Menschen auf das Leben der Tiere, sowie das Töten und das Konsumieren von Tieren.

Wohlergehen und Instrumentalisierung

Die Nutzung von Tieren und tierlichen Produkten setzt in den meisten Fällen signifikante Eingriffe in die autonome Lebensführung von Tieren voraus. Dies gilt besonders für domestizierte Tiere, die unter menschlicher Obhut gehalten werden und sich aufgrund selektiver Zucht genetisch und ethologisch zum Teil deutlich von ihren wild lebenden Vorfahren unterscheiden. Im Mittelpunkt der tierethischen Auseinandersetzung mit dem Konsum von domestizierten Nutztieren stehen das tierliche Wohlergehen und die Frage nach der generellen Zulässigkeit der Nutzung von Tieren durch den Menschen.

Tierhaltung, Transport und Schlachtung, ebenso wie selektive Zucht und gentechnische Eingriffe können bei Tieren zu negativen subjektiven Empfindungen und gesundheitlichen Störungen und damit zu einer Einschränkung ihres Wohlergehens führen. Zentral für das tierliche Wohlergehen sind die vom britischen Farm Animal Welfare Council angeführten *five freedoms*: die Freiheit von (1) Hunger und Durst, (2) Beschwerden durch eine nicht angemessene Umgebung, (3) Schmerz und Verletzung und (4) Angst und Stress, sowie (5) die Freiheit, natürliche Verhaltensweisen ausüben zu können. In Deutschland sollen neben dem Tierschutzgesetz, das ausgehend von der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf grundsätzliche Fragen der Tierhaltung, Tötung und Zucht regelt, detaillierte Tierschutzverordnungen wie Nutztierhaltungs-, Transport- oder Schlachtverordnung rechtlich sicherstellen, dass Nutztiere vor der unbegründeten Zufügung von Schmerzen, Leiden oder Schäden geschützt werden. Diese Verordnungen beinhalten z.B. Angaben zu Mindestgröße und Ausstattung der Haltungseinrichtungen für unterschiedliche Nutztierarten, die zeitliche Begrenzung innerstaatlicher Tiertransporte auf acht Stunden, sowie die Forderung eines Sachkundenachweises für die Schlachtung. Das Wohlergehen von Nutztieren ist nicht nur Gegenstand intensiver empirischer Forschung, sondern dient in vielen tierethischen Ansätzen als zentrales Kriterium zur Beurteilung der moralischen Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer bestimmten tierhalterischen Praxis (Webster 2005).

Grundlegend für die tierethische Bewertung der Domestizierung, Zucht und Nutzung von Tieren durch den Menschen ist neben dem tierlichen Leiden vor allem die Frage, ob der Tierkonsum als solcher moralisch falsch ist oder ob lediglich bestimmte Praktiken zu kritisieren sind. Für Vertreter eines tier-

ethischen Wohlergehensansatzes ist die Tiernutzung *per se* moralisch vertretbar (vgl. etwa Webster 2005). Ihnen geht es in erster Linie um das Wie der tierhalterischen Praxis und um den Schutz des tierlichen Wohlergehens. Dagegen lehnen viele Vertreter egalitärer Ansätze (s. Kap. IV.9), etwa Tom Regan, den Gebrauch von Tieren zu menschlichen Zwecken grundsätzlich ab, da dieser ihrer Meinung nach eine moralisch unzulässige Instrumentalisierung des Tieres und eine Missachtung tierlicher Rechte darstellt. Für Regan haben alle Lebewesen, die Subjekte eines Lebens sind (d.h. Wünsche, Absichten und ein individuell erlebtes Wohlergehen besitzen, die Befriedigung ihrer Wünsche gezielt verfolgen können und sich als Wesen mit einer fortdauernden psycho-physischen Identität erleben), den gleichen absoluten inhärenten Wert. Das fundamentale Recht auf respektvolle Behandlung, das jedem Lebewesen mit inhärentem Wert zukommt, erlaubt keine Verrechnung im Rahmen einer Güterabwägung, wie sie bei der Tiernutzung notwendig auftritt. Der Tierkonsum wird jedoch nicht nur zwischen absolutistischen Tierrechts- und reformistischen Wohlergehenspositionen kontrovers diskutiert. Er ist ebenso ein zentrales Problem in tierethischen Ansätzen der Mitleids- und Tugendethik oder der feministischen Ethik (Donovan/Adams 2007; Sapontzis 2004).

Domestizierung, Haltung und Zucht

Neben der generellen Frage nach den moralischen Grenzen für die Zufügung von Schmerz und für die Instrumentalisierung von Tieren durch den Menschen bringen die Praktiken der Tiernutzung spezifische tierethische Probleme mit sich. So hat die mit der Domestizierung verbundene gegenseitige Abhängigkeit die Mensch-Tier-Beziehung entscheidend verändert. Vertreter des Kontraktmodells gehen in Anlehnung an ethische Vertragstheorien von einem fiktiven Vertrag zwischen Menschen und domestizierten Tieren aus, von dem beide Seiten profitieren (Budiansky 1997; Midgley 1984). Im Austausch für die Nutzung des Tieres als Nahrungsquelle, Arbeitshilfe oder Rohstofflieferant stellt der Mensch Nahrung, Schutz und medizinische Hilfe zur Verfügung. Damit hat der Mensch gegenüber domestizierten Tieren besondere Verpflichtungen, die er gegenüber Wildtieren nicht hat.

Kritiker dieses Ansatzes betonen, dass die mutmaßliche ›Einwilligung‹ der Tiere in eine solche Übereinkunft keineswegs freiwillig ist und die tierli-

che Autonomie durch Nutzung, Haltung und Zucht deutlich eingeschränkt wird. Zudem ist das Kontraktmodell, sofern es das menschliche Interesse an der Tiernutzung im Vergleich mit den tierlichen Interessen als vorrangig ansieht, nicht mit egalitären Ansätzen vereinbar. Aber auch aus der Sicht der Vertreter des Kontraktmodells ist keineswegs jede Art der Tiernutzung moralisch gerechtfertigt. Mit Haltungs- und Zuchtformen, die bei Tieren zu unverhältnismäßigem Leid führen oder von dem die tierlichen Vertragspartner keinerlei Vorteile haben, brechen die Menschen einseitig den Vertrag und handeln daher moralisch falsch. Dies gilt besonders für die viel diskutierten tierethischen Probleme der intensiven Nutztierhaltung (›Massentierhaltung‹). Die ökonomische Notwendigkeit zur Unterbringung und Versorgung von möglichst vielen Tieren unter möglichst geringem Raum-, Futter- und Pflegeaufwand führt leicht zu Haltungsformen, die dem tierlichen Wohlergehen und den artspezifischen Bedürfnissen nach Mobilität, Beschäftigung, Sozialkontakten und der Ausübung natürlicher Verhaltensweisen nicht gerecht werden (Webster 2005). Allerdings ergeben sich aus der Haltung in großen Beständen und modernen Haltungssystemen nicht nur negative, sondern auch positive Effekte für das einzelne Tier (vgl. Busch/Kunzmann 2006). Und auch bei einer Nutztierhaltung im kleineren Maßstab kann es zu Einschränkungen des tierlichen Wohlergehens kommen.

Auch die mit der zunehmenden Industrialisierung der Landwirtschaft einher gehenden Versuche, den Nutzen von Tieren für den Menschen durch gezielte züchterische Förderung bestimmter Merkmale zu optimieren, wird sowohl in hierarchischen als auch in egalitären tierethischen Ansätzen stark kritisiert. Denn die Wahl der Zuchtziele richtet sich häufig einseitig an ökonomischen Kriterien wie Leistungssteigerung, schnellem Muskelwachstum oder effektiver Futterverwertung aus. Tierschutzrelevante Aspekte wie Gesundheit, Robustheit oder Anpassungsfähigkeit werden dagegen vernachlässigt. Vor allem der Trend zur Spezialisierung von Nutztierassen (z.B. die Aufspaltung in Legehennen und Masthühner oder in Milchrassen und Fleischerassen bei Rindern) bringt eine Vielzahl gesundheitlicher Probleme mit sich, die weitgehend unabhängig von der Haltungsform auftreten. So weisen etwa Milchkühe eine genetische Prädisposition für Mastitis auf. Und die Selektion auf hohe Wachstumsraten geht bei Masthühnern mit vermehrter Bauchwassersucht (Aszites) und Lahmheit einher (Gregory 2007).

Neben der klassischen selektiven Zucht haben gentechnische Methoden in der Landwirtschaft in den letzten Jahren stark an Bedeutung gewonnen. Erstens können mit Hilfe der Gendiagnostik erwünschte und unerwünschte Genvarianten ausgemacht und bei der Zucht von Tierlinien entsprechend berücksichtigt werden. Zweitens soll die gentechnische Veränderung von Nutztieren mittels Gentransfer sowohl die Optimierung tierlicher Produkte (z. B. die Anreicherung des Fleisches transgener Schweine mit Omega-3-Fettsäuren) als auch die Verbesserung der tierlichen Gesundheit (z. B. Resistenz gegenüber Mastitis-Erregern) oder die bessere Anpassung der Tiere an bestimmte Haltungsbedingungen (z. B. die Eliminierung des Nisttriebs) ermöglichen. Ziel des Gen- oder Biopharmings ist die Gewinnung von medizinisch notwendigen und bisher nur in geringen Mengen verfügbaren Substanzen, die transgene Tiere in Form von biologisch aktiven artfremden Proteinen mit ihrer Milch oder anderen Körperflüssigkeiten abgeben. Aus tierethischer Sicht ist die Erzeugung transgener Tiere nicht nur aufgrund der damit in vielen Fällen verbundenen Leiden von Bedeutung. Ausgehend von der Diskussion um die tierethische Bewertung der Gentechnik ist seit Beginn der 1980er Jahre eine allgemeine Tendenz zur Erweiterung des an Schmerzvermeidung orientierten pathozentrischen Kriteriums zu beobachten. Dadurch rücken bisher vernachlässigte Aspekte der Nutztierhaltung, etwa Eingriffe in die körperliche Integrität (z. B. Kupieren, Kastrieren, Enthornen, Schnabelkürzen) und Verletzungen der tierlichen Würde (z. B. Veränderungen des Erscheinungsbildes, übermäßige Instrumentalisierung), in den Blick (Schmidt 2008).

Töten

Besonders der Fleischverzehr und die Schlachtung von Tieren als Nahrungsquelle sind in der gemeinsamen Geschichte von Mensch und Nutztier immer wieder als moralisch falsch kritisiert worden (zur Geschichte des ethischen Vegetarismus vgl. Preece 2008; Linnemann/Schorcht 2001). Das in der aktuellen tierethischen Diskussion am häufigsten vorgebrachte Argument für eine vegetarische Lebensweise ist denkbar einfach (vgl. dazu etwa Rachels 2004): (1) Es ist falsch, ohne guten Grund Schmerzen zu verursachen. (2) In der modernen Fleischproduktion wird Tieren ohne guten Grund Schmerzen zugefügt. Also gilt (3): Zumindest unter den Bedingun-

gen moderner Industriegesellschaften sollten wir vegetarisch leben.

Diese Argumentation ist für alle tierethischen Theorien plausibel, die das pathozentrische Kriterium der Schmerzvermeidung als moralisch relevant ansehen. Zudem kann sie auch auf andere Formen des Konsums tierlicher Produkte übertragen werden, die mit einer deutlichen Einschränkung des tierlichen Wohlergehens verbunden sind, etwa der Verzehr von Milchprodukten.

Die Überzeugung, dass die Zufügung von Schmerzen ohne ausreichenden Grund ein entscheidender Einwand gegen viele Formen des Tierkonsums ist, kann als tierethischer Konsens angesehen werden. Das Leiden eines Tieres, dem wir einen moralischen Status zuschreiben (s. Kap. IX.1), muss bei der moralischen Bewertung unseres Handelns berücksichtigt werden. Aber was ist ein ›guter‹ Grund? Kritiker des ethischen Vegetarismus wie Roger Scruton verweisen darauf, dass die besondere kulturelle Bedeutung des Fleischverzehrs für den Menschen zumindest gegenüber einer moderaten Einschränkung des tierlichen Wohlergehens schwerer wiegt (Scruton 2004). Für Scruton kann der kulturelle Mehrwert des Fleisches durch eine rein pflanzliche Ernährung nicht erreicht werden. Die Haltung und Schlachtung von Tieren als Nahrungsquelle ist für ihn daher grundsätzlich moralisch gerechtfertigt.

Umstritten ist darüber hinaus, ob die Tötung von Tieren auch dann kritisiert werden kann, wenn diese schmerzfrei erfolgt und das Wohlergehen der Tiere im Laufe ihres Lebens so weit als möglich befördert wurde. Ist also die Tiertötung als solche *prima facie* moralisch falsch, etwa weil Tiere ebenso wie Menschen ein Recht auf oder ein Interesse am Weiterleben haben (s. Kap. IX.1)? Hinsichtlich der Nutztierhaltung ist diese Frage nicht nur deshalb besonders dringlich, weil das Leben der Tiere vor der Tötung meist sehr kurz ist (ein Masthuhn ist bereits nach 35 bis 40 Tagen ›schlachtreif‹), sondern auch, weil die für die Tötung anzuführenden Gründe nicht auf der moralischen Ebene liegen. Vitalen tierlichen Interessen stehen nicht, wie etwa bei Tierversuchen, vitale menschliche Interessen gegenüber, sondern rein geschmackliche oder kulturelle Vorlieben und vor allem wirtschaftliche Interessen. Zudem führen letztere nicht nur zur Schlachtung der zum Verzehr bestimmten Tiere selbst. So werden in Deutschland jährlich etwa 40 Mio. männliche Küken aus den zur Geflügelmast nicht rentablen Legehuhnlinien gleich nach dem Schlüpfen aus rein ökonomischen Gründen getötet.

Konsumieren

Der Prozess des Konsumierens scheint gegenüber dem Leiden und Sterben von Tieren auf den ersten Blick von geringerer tierethischer Bedeutung zu sein (Diamond 1978). Jedoch stellt sich auf dieser Ebene in besonderer Deutlichkeit die Frage nach der individuellen und gesellschaftlichen Haltung gegenüber Tieren, die wir konsumieren bzw. nicht konsumieren. Während Fleischtiere wie Schwein oder Rind hierzulande nur allzu leicht auf ihre materielle Rolle als Zwischenstufe im Prozess der Herstellung des Produktes Fleisch reduziert werden können, lassen Nahrungstabus den Konsum dieser Tiere in anderen gesellschaftlichen oder religiösen Kontexten undenkbar erscheinen. Wie Nan Mellinger anmerkt, folgt die »Einteilung in essbare und tabuisierte Tiere [...] einem anthropozentrischen Klassifikationsprinzip, dem zufolge all die Tiere von der Speisekarte genommen werden, die dem Menschen entweder besonders nützlich sind [...] oder [...] einer als »niedrig« eingestuften Gattung angehören« (Mellinger 2000, 72 ff.). Als ein zusätzliches Kriterium für die Unterscheidung zwischen konsumierbaren und nichtkonsumierbaren Tieren kann die evolutionäre und kognitive Nähe zum Menschen angeführt werden, die in vielen (wenn auch nicht in allen) Gesellschaften gegen den Konsum etwa von Menschenaffen oder Walen spricht.

Ein weiterer tierethisch relevanter Aspekt des Konsumverhaltens ist, dass Nutztiere heute für die meisten Menschen nahezu unsichtbar sind – während ihres Lebens und Sterbens, aber auch während des Konsumierens. Gerichte, die noch an das tote Tier in seiner ursprünglichen Beschaffenheit erinnern, verschwinden zunehmend von der Speisekarte. Ähnliches gilt für die Verwendung von tierlichen Produkten wie Gelatine, die sich als Rohstoffe oder als Mittel des Produktionsprozesses unerkant in so unterschiedlichen Gütern wie Kaugummi, Shampoo, Zigaretten, Filmmaterial, Streichhölzern oder Patronenkugeln wiederfinden (Meindertsmä 2007). Vor allem Vertreter der feministischen Tierethik weisen darauf hin, dass das Verschwinden des Tieres als Lebewesen und Körper aus der öffentlichen Wahrnehmung Parallelen zur Marginalisierung anderer gesellschaftlicher Gruppen wie Frauen oder Behinderter aufweist (Donovan/Adams 2007). Der Fleischverzehr erhält damit als »Inbegriff des patriarchalen Weltbildes« (Mellinger 2000, 146) zugleich eine immense politische Bedeutung.

Ausblick

Das Problem des tierlichen Leidens ist trotz tierethischer Plädoyers für eine Einschränkung des Tierkonsums weiterhin aktuell. Anders als etwa beim Ersatz von Leder- und Wollprodukten durch synthetische Stoffe sind die für den Verzehr von Fleisch angebotenen Alternativen für viele Konsumenten offenbar bisher nicht adäquat. In den letzten Jahren wird daher in der Tierethik die Möglichkeit eines Fleischverzehr ohne Opfer (*vegetarian meat*) diskutiert (Hopkins/Dacey 2008). Durch die in vitro-Züchtung von synthetischem Fleisch aus tierlichen Zellen fände eine vollständige Trennung zwischen leidensfähigem Tier und Fleisch statt. Auch die gentechnische Erzeugung schmerzunempfindlicher Nutztiere verlässt zunehmend die Sphäre des philosophischen Gedankenexperiments und wird als eine reale Option oder gar als moralische Notwendigkeit diskutiert (Shriver 2009). Nimmt man die oben angesprochene Tendenz zur Erweiterung des pathozentrischen Ansatzes ernst und schreibt nicht (nur) den tierlichen Empfindungen, sondern dem Tier in seiner Ganzheit einen moralischen Wert zu, dann erscheint dieser Vorschlag jedoch höchst problematisch. Denn durch die Reduktion der tierlichen Fähigkeit zur Schmerzempfindung würde die tierliche Integrität in entscheidender Weise verletzt (Schmidt 2008). Zudem bestünde die Gefahr, dass schmerzabhängige Aspekte des tierlichen Wohlergehens (etwa Gesundheit und Gedeihen) in noch höherem Maße als bisher zugunsten ökonomischer Erwägungen vernachlässigt würden. Darüber hinaus könnte der moralische Status schmerzunempfindlicher Tiere grundsätzlich in Frage gestellt werden, da sie ein wichtiges Kriterium für die Aufnahme in die moralische Gemeinschaft nicht mehr erfüllen. Mit der weitgehend unstrittigen ethischen Grenze unzumutbarer Schmerzen und Leiden würde die Kritik an einer übermäßigen Instrumentalisierung von Tieren durch bestimmte Formen des Tierkonsums daher eines ihrer stärksten Argumente verlieren.

Literatur

- Baranzke, Heike/Gottwald, Franz-Theo/Ingensiep, Hans Werner (Hg.): *Leben – Töten – Essen*. Stuttgart/Leipzig 2000.
- Budiansky, Stephen: *The Covenant of the Wild. Why Animals Chose Domestication*. London 1997.
- Busch, Roger J./Kunzmann, Peter: *Leben mit und von Tieren. Ethisches Bewertungsmodell zur Tierhaltung in der Landwirtschaft*. München 2006.
- Diamond, Cora: »Eating Meat and Eating People«. In: *Philosophy* 53 (1978), 465–479.

- Donovan, Josephine/Adams, Carol J. (Hg.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York 2007.
- Gregory, Neville G.: *Animal Welfare and Meat Production*. Oxford 2007.
- Hopkins, Patrick D./Dacey, Austin: »Vegetarian Meat: Could Technology Save Animals and Satisfy Meat Eaters?«. In: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 21 (2008), 579–596.
- Linnemann, Manuela/Schorcht, Claudia (Hg.): *Vegetarismus. Zur Geschichte und Zukunft einer Lebensweise*. Erlangen 2001.
- Meindertsmä, Christien: *PIG 05049*. Rotterdam 2007.
- Mellinger, Nan: *Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust*. Frankfurt a. M./New York 2000.
- Midgley, Mary: *Animals and Why They Matter*. Athens 1984.
- Preece, Rod: *Sins of the Flesh. A History of Ethical Vegetarian Thought*. Vancouver 2008.
- Rachels, James: »The Basic Argument for Vegetarianism«. In: Sapontzis 2004, 70–80.
- Sapontzis, Steve F. (Hg.): *Food for Thought. The Debate over Eating Meat*. Amherst 2004.
- Scruton, Roger: »The Conscientious Carnivore«. In: Sapontzis 2004, 81–91.
- Schmidt, Kirsten: *Tierethische Probleme der Gentechnik*. Paderborn 2008.
- Shriver, Adam: »Knocking Out Pain in Livestock: Can Technology Succeed Where Morality Has Stalled?«. In: *Neuroethics* 2 (2009), 115–124.
- Webster, John: *Animal Welfare. Limping Towards Eden*. Oxford 2005.

Kirsten Schmidt

3. Tierversuche und Xenotransplantation

Tierversuche und Xenotransplantation als Formen des Tierverbrauchs

Tierversuche sind neben anderen Formen des Tierverbrauchs (Nutzung von Tieren als Nahrungsquelle, Haltung in zoologischen Gärten und Aquarien, Einsatz als Heim- oder Schoßtiere etc.) vermutlich das am häufigsten diskutierte Tierschutz-Thema. Tierversuche sind »Eingriffe oder Behandlungen zu Versuchszwecken (1) an Tieren, wenn sie mit Schmerzen, Leiden oder Schäden für diese Tiere verbunden oder (2) am Erbgut von Tieren, wenn sie mit Schmerzen, Leiden oder Schäden für die erbgutveränderten Tiere oder deren Trägartiere verbunden sein können« (§7 TierSchG). Tiere werden dabei häufig als »Stellvertreter« für Versuche, die aus praktischen oder moralischen Gründen am Menschen nicht durchgeführt werden können (z. B. Toxizitätsprüfungen), bzw. als »Modelle« herangezogen, an denen Krankheiten erforscht oder Grundlagenforschung durchgeführt werden kann. Allein in Deutschland werden pro Jahr etwa 2,5 Millionen Wirbeltiere für Tierversuche herangezogen.

Tierversuche werfen insbesondere die Frage auf, ob überhaupt, und wenn ja, wie der Nutzen von Tierversuchen für den Menschen gegen die Schmerzen, Leiden oder Belastungen für die betroffenen Versuchstiere abgewogen werden kann (Ach 1999). Da bei Tierversuchen – zumindest in der tierexperimentellen biomedizinischen Forschung – vitale menschliche und vitale tierliche Interessen einander gegenüberstehen, sehen nicht wenige Tierethikerinnen und Tierethiker in Tierversuchen einen »Testfall für die menschliche Fähigkeit zur Unparteilichkeit«.

Ähnliches gilt auch für die seit einigen Jahren als möglicher Ausweg aus dem Mangel an geeigneten Spenderorganen diskutierte Möglichkeit der Übertragung komplexer Organe tierlicher Herkunft auf den Menschen. Man nennt die Übertragung von Organen zwischen den Mitgliedern verschiedener Spezies *Xenotransplantation* im Unterschied zur *Autotransplantation* (Übertragung körpereigener Organe und Gewebe bzw. Übertragung zwischen genetisch identischen Patienten) und zur *Allotransplantation* (Übertragung von Organen und Geweben zwischen den Angehörigen derselben Spezies). Neben xenogenen Infektionsrisiken (Übertragung von Krankheitserregern von Tieren auf den Menschen) und dem

Risiko der Entstehung von Xenozoonosen (Mischwesen) stellen insbesondere schwer beherrschbare Immunreaktionen für die Xenotransplantation eine große technische Herausforderung dar. Aus diesem Grund gibt es seit einigen Jahren Versuche transgene Tiere für die Xenotransplantation herzustellen und zu nutzen. So wurde beispielsweise versucht, die für den Komplex der Histokompatibilität (Gewebeverträglichkeit) verantwortlichen menschlichen Gene in das Genom von tierlichen Organquellen einzuschleusen.

Nach anfänglichen Erfolgen und einer intensiv geführten Diskussion ist es in den zurückliegenden Jahren ruhiger um die Xenotransplantation geworden. Im Vordergrund der ethischen Debatte stehen neben verschiedenen medizinethischen Problemen die tierethischen Fragen, ob man nicht-menschliche Tiere als Quelle für die Gewinnung von Organen nutzen darf und wie die Herstellung, Haltung und Nutzung transgener Tiere ethisch zu beurteilen ist (Chadwick et al. 2008; Quante/Vieth 2001).

Bei einem transgenen Tier handelt es sich, einer häufig zitierten Definition von Ben Mepham folgend, um »an animal which has been genetically modified by stable incorporation, by using artificial gene transfer, of exogenous DNA into its genome in order to introduce or delete specific characteristics of the phenotype« (zit. nach Ferrari 2008, 44). Transgene Tiere spielen eine wichtige Rolle in den verschiedensten Bereichen. Dazu gehören neben der landwirtschaftlichen Tierzucht (Steigerung der Produktivität, Veränderung der Produktqualität, Herstellung krankheits- und stressresistenter Tiere) zum Beispiel das sog. *Gene Pharming* (Gewinnung therapeutisch oder industriell nutzbarer Proteine) oder die Herstellung geeigneter Tiermodelle für die biomedizinische Forschung.

Ethische Fragen

Zweck des deutschen Tierschutzgesetzes ist es, »aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen« (§1 TierSchG). Das Tierschutzgesetz knüpft die rechtliche Zulässigkeit der Durchführung von Tierversuchen an verschiedene Voraussetzungen. Tierversuche dürfen nur durchgeführt werden, wenn sie einem der im Gesetz (§7, Abs. 2 TierSchG) genannten Zweck dienen. Dabei handelt es sich um: (1) Vorbeugen, Erkennen oder Behandeln von Krankheiten, Leiden, Körperschäden oder körperli-

chen Beschwerden oder Erkennen oder Beeinflussen physiologischer Zustände oder Funktionen bei Mensch oder Tier; (2) Erkennen von Umweltgefährdungen; (3) Prüfen von Stoffen oder Produkten auf ihre Unbedenklichkeit für die Gesundheit von Mensch oder Tier oder auf ihre Wirksamkeit gegen tierische Schädlinge; und (4) Grundlagenforschung. Die Durchführung des Versuchs muss »unerlässlich« sein, um den angestrebten Zweck zu erreichen. Versuche an Wirbeltieren dürfen darüber hinaus nur durchgeführt werden, »wenn die zu erwartenden Schmerzen, Leiden oder Schäden der Versuchstiere im Hinblick auf den Versuchszweck ethisch vertretbar sind« (§7 TierSchG, Abs. 3). Versuche an Wirbeltieren, die »zu länger anhaltenden oder sich wiederholenden erheblichen Schmerzen oder Leiden führen, dürfen nur durchgeführt werden, wenn die angestrebten Ergebnisse vermuten lassen, dass sie für wesentliche Bedürfnisse von Mensch und Tier einschließlich der Lösung wissenschaftlicher Probleme von hervorragender Bedeutung sind« (ebd.).

Tierethische Positionen und die Frage der Güterabwägung

Von einer ethischen Warte aus kann man mit einer *anything goes view*, einer *on balance justification view*, einer *moral dilemma view* sowie einer *abolitionist view* vier verschiedene Perspektiven im Hinblick auf Tierversuche und die Nutzung von Tieren als Organquellen einnehmen (zu dieser Unterscheidung vgl. Nuffield Council on Bioethics 2005):

Anything goes view: Wer behauptet, dass Tieren keinerlei moralischen Status und damit keinerlei eigene Schutzansprüche besitzen, wird im Hinblick auf die Durchführung von Tierversuchen oder Xenotransplantationen keine konkurrierenden Rechte, Güter oder Interessen entdecken können, die Abwägungsentscheidungen erforderlich machen würden (s. Kap. IX.1). Jeder Eingriff scheint aus dieser Perspektive gerechtfertigt, sofern es ein – wie auch immer bestimmtes – Interesse von Menschen gibt, das durch den Eingriff befriedigt wird. Eine *anything goes view* wird heute von kaum jemandem mehr vertreten. Dass Tiere, zumindest empfindungsfähige Tiere, einen irgendwie begründeten moralischen Schutz besitzen, ist kaum mehr strittig.

On balance justification view: Für die Vertreterinnen und Vertreter einer *on balance justification view* bedürfen Tierversuche grundsätzlich einer eigenen Rechtfertigung. Die Durchführung eines Tierver-

suchs ist dieser Auffassung zufolge ethisch zulässig, wenn sie zu einer besseren Realisierung von Gütern, einem besseren Schutz von Rechten oder einer besseren Erfüllung von Interessen führt als der Verzicht auf den Versuch. Mit Blick auf die Frage, *welche* Güter gegeneinander abgewogen werden müssen bzw. *wie* diese Güter gegeneinander zu gewichten sind, kann man drei verschiedene Varianten dieser Auffassung unterscheiden.

Der *altruistischen Variante* zufolge sind die Ansprüche oder Interessen von Tieren nur indirekt berücksichtigungswert, insofern sie sich auf menschliche Interessen zurückführen lassen. Moralische Verpflichtungen lassen sich lediglich *in Bezug auf* Tiere, nicht aber gegenüber Tieren begründen. Das »klassische« Beispiel für eine solche Position findet man im sog. »Verrohungsgesetz« von Immanuel Kant. In jüngerer Zeit ist die Auffassung, dass sich der Schutz von Tieren letztlich nur mit Bezug auf menschliche Interessen begründen lässt, u. a. von Norbert Hoerster (2004) vertreten worden.

Der *hierarchischen Variante* zufolge genießen nicht-menschliche Tiere zwar einen gewissen moralischen Schutz, nicht aber den vollen Schutz, der Menschen zukommt. Manche tugendethische oder kommunitaristische Theorien beispielsweise halten Gemeinschaftsbande und andere Formen von Nähebeziehungen für moralisch bedeutsam und eine milde Form von Speziesismus aus diesem Grund für verteidigbar. Andere behaupten, dass nur Menschen »moralische Fähigkeiten« bzw. »moralische Autonomie« (Cohen/Regan 2001) besitzen, verweisen auf eine »ontologische Differenz« (Höffe 1993) zwischen Menschen und Tieren oder behaupten, dass Menschen über eine größere Bandbreite an Interessen verfügen als nicht-menschliche Lebewesen, um eine speziesistische Privilegierung zu rechtfertigen.

Der *egalitären Variante* zufolge müssen Güter, Rechte oder Interessen menschlicher und nicht-menschlicher Lebewesen moralisch in gleicher Weise berücksichtigt werden. Als normativer Bezugspunkt egalitärer Ansätze in der Tierethik werden insbesondere das Mitleid bzw. die Teilnahme am Leiden anderer leidensfähiger Lebewesen (Wolf 1990), die gleiche Berücksichtigung der Interessen von Tieren (Singer 1994) sowie der Respekt vor dem Wert bzw. der Würde eines Lebewesens herangezogen.

Moral dilemma view: Für die Vertreterinnen und Vertreter der *Moral dilemma view* sind Güterabwägungen im Hinblick auf Tierversuche oder Xenotransplantationen unmöglich. Dafür lassen sich insbesondere zwei Gründe anführen. Man kann ers-

tens behaupten, dass bei Tierversuchen zwei nicht miteinander vergleichbare Güter, Rechte oder Interessen kollidieren und dass es keinen sinnvollen Maßstab gibt, der es ermöglichen würde, die auf dem Spiel stehenden Zwecke des Versuchs mit den ebenfalls auf dem Spiel stehenden Schmerzen, Leiden oder Schäden der Versuchstiere zu vergleichen oder diese gegeneinander abzuwägen (theoretische Inkommensurabilität). Man kann aber zweitens auch behaupten, dass entsprechende Vergleiche – unabhängig davon, ob sie möglich sind oder nicht – in jedem Falle moralisch unzulässig seien, weil sie die Einzigartigkeit und Integrität von Lebewesen nicht respektieren (praktische Inkommensurabilität).

Abolitionist view: Vertreterinnen und Vertreter einer *abolitionist view* halten die Durchführung von Tierversuchen oder von Xenotransplantationen grundsätzlich für unzulässig. Für sie gibt es keine mögliche Rechtfertigung der Durchführung von mit Schmerzen, Leiden oder Schäden verbundenen Eingriffen an Tieren, die nicht dem Wohl des betroffenen Tieres selbst dienen. Ein prominentes Beispiel für diese Auffassung ist der von Tom Regan vertretene *Rechts-Ansatz*. Diesem Ansatz zufolge haben all jene Lebewesen das gleiche Recht darauf, mit Respekt behandelt zu werden bzw. auf eine Weise behandelt zu werden, die sie nicht auf den Status von Ressourcen für andere reduziert, die einen *inhärenten Wert* haben. Dabei handelt es sich um solche Lebewesen, die »empfindende Subjekte eines Lebens« (*experiencing subject of a life*) sind (Regan 1984).

Sonderfall transgene Tiere?

Strittig ist, ob im Hinblick auf die Herstellung, Haltung und Nutzung *transgener Tiere* spezifische oder sogar neue ethische Kriterien erforderlich sind. Unterschiede in der Bewertung dieser Verfahren lassen sich häufig direkt auf differente axiologische Vorannahmen zurückführen. Im Hinblick auf die Gründe, die dafür sprechen könnten, in der Herstellung, Haltung und Nutzung transgener Tiere einen auch in moralischer Hinsicht qualitativ neuen Schritt zu sehen, kann man zwei Hauptgruppen von Argumenten oder Perspektiven unterscheiden (Ferrari 2008; Sandøe et al. 1996): Aus der Perspektive eines *welfare approach* müssen gentechnische Eingriffe im Hinblick auf deren tatsächliche Konsequenzen für das Wohlergehen der betroffenen Tiere beurteilt werden. In diesem Zusammenhang wird insbesondere darauf hingewiesen, dass die Anwendung gentechni-

scher Methoden in der Tierzucht die betroffenen Tiere weiteren bzw. neuen Risiken und Belastungen aussetze und eine artgerechte Haltung transgener Tiere kaum möglich sei. Aus der Perspektive eines *genetic integrity approach* dagegen sind gentechnische Eingriffe an einem Lebewesen als solche ethisch problematisch. Die Bandbreite der Argumente, die für letztere Auffassung angeführt werden, ist groß: Manche behaupten, dass die Herstellung transgener Tiere gegen die Einzigartigkeit und Individualität von Lebewesen verstoße bzw. deren ›Eigenwert‹ oder ihre ›Kreaturwürde‹ verletze. Andere sehen es als Problem an, dass die Herstellung transgener Tiere die Möglichkeit einer artgerechten Behandlung veretele oder eine – als positiv bewertete – zufallsabhängige Fortpflanzung ersetze und die Möglichkeit einer ungeplanten, ›natürlichen‹ Ausstattung von Lebewesen tendenziell durchkreuze. Die Herstellung, Nutzung oder Haltung transgener Tiere wäre aus der Perspektive dieser Ansätze also auch dann moralisch problematisch, wenn sie nicht mit Schmerzen oder Leiden für die betroffenen Tiere verbunden wäre.

Offene Fragen

Ob man Tieren bzw. welchen Tieren man moralische Ansprüche zuschreiben kann, hängt einerseits also davon ab, welche Kriterien für die Einbeziehung einer Entität in die moralische Gemeinschaft man für plausibel hält bzw. welche Eigenschaften und Fähigkeiten man für erforderlich hält, damit eine Entität ein Objekt der Moral sein kann (Einschlusskriterium), andererseits davon, ob es darüber hinaus Kriterien gibt, die einen Gradualismus im Hinblick auf den moralischen Status der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft begründen können (Vergleichskriterium). Während das Kriterium der (Schmerz-) Empfindungsfähigkeit als Einschlusskriterium in der tierethischen Diskussion als weithin akzeptiert gelten kann, wird die Frage nach möglichen Vergleichskriterien weiterhin intensiv diskutiert. Theoretischer Klärungsbedarf besteht darüber hinaus aber auch im Hinblick auf die Zuschreibungsbedingungen für bestimmte (moralische) Ansprüche oder Rechte wie beispielsweise das ›Recht auf Leben‹ (Birnbacher 2008).

Beschreibt man das Problem von Tierversuchen als eine Frage der Abwägung konkurrierender Güter, dann sind an die Durchführung von Tierversuchen eine Reihe von Bedingungen zu stellen, die insbe-

sondere (a) die (wissenschaftliche) Aussageeffizienz des Vorhabens, (b) die Unabdingbarkeit der Durchführung des Versuchs und (c) die Reduktion der Belastungen für die Versuchstiere auf ein Minimum betreffen (Gärtner 1998). Wie sich die erforderlichen Abwägungsentscheidungen operationalisieren und möglicherweise in Form eines Algorithmus darstellen lassen, wird nach wie vor kontrovers diskutiert (Borchers/Luy 2009). Ein besonderes Problem stellt hier die *Grundlagenforschung* dar, die sich nicht (unmittelbar) durch ihren möglichen Nutzen für Menschen und Tiere rechtfertigen lässt. Kontrovers diskutiert wird weiterhin auch die Frage, ob es ein Belastungsausmaß gibt, das für die Tiere generell unzumutbar ist und von keinen menschlichen Interessen irgendwelcher Art aufgewogen werden kann, und ob sich ein Verbot der Nutzung bestimmter nicht-menschlicher Tiere (zum Beispiel von Menschenaffen) für Tierversuche oder als Organquellen begründen lässt.

Literatur

- Ach, Johann S.: Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus. Erlangen 1999.
- Birnbacher, Dieter: »Lässt sich die Tötung von Tieren rechtfertigen?« In: Ursula Wolf (Hg.): Texte zur Tierethik. Stuttgart 2008, 212–235.
- Borchers, Dagmar/Luy, Jörg (Hg.): Der ethisch vertretbare Tierversuch. Kriterien und Grenzen. Paderborn 2009.
- Chadwick, Ruth et al.: Xenotransplantation: Ethical, Legal, Economic, Social, Cultural and Scientific Background. München 2008.
- Cohen Carl/Regan Tom: The Animal Rights Debate. Lanham 2001.
- Ferrari, Arianna: Genmaus & Co. Gentechnisch veränderte Tiere in der Biomedizin. Erlangen 2008.
- Gärtner, Klaus: »Tierversuche«. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat (Hg.): Lexikon der Bioethik. Gütersloh 1998.
- Hoerster, Norbert: Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik. München 2004.
- Höffe, Otfried: Moral als Preis der Moderne. Frankfurt a. M. 1993.
- Nuffield Council on Bioethics: The Ethics on Rresearch Involving Animals. London 2005.
- Quante, Michael/Vieth, Andreas (Hg.): Xenotransplantation. Ethische und rechtliche Probleme. Paderborn 2001.
- Regan, Tom: The Case for Animal Rights. London/New York 1984.
- Sandøe, Peter et al.: »Transgenic Animals: The Need for an Ethical Dialogue«. In: Scandinavian Journal of laboratory animal science 1 (1996), 279–285.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart 1994.
- Wolf, Ursula: Das Tier in der Moral. Frankfurt a. M. 1990.

Johann S. Ach

4. Tiere als Lebensgefährten und Unterhaltungsobjekte

In der heutigen Gesellschaft wird allgemein angenommen, dass Tiere Lebensgefährten des Menschen sein können. Das gilt vor allem für Haustiere, Tiere als Begleiter von Behinderten und Tiere als Therapiehelfer. »Haustiere« nennen wir im Folgenden die Tiere, die primär aus sozialen und emotionalen Gründen und nicht zu wirtschaftlichen Zwecken gehalten werden. Mehr als die Hälfte aller Haushalte in westlichen Ländern hat Haustiere, vor allem Hunde, Katzen, Vögel, Meerschweinchen oder Hamster. Das Verhältnis zwischen vielen Menschen und ihren Haustieren wird oft als Band beschrieben. Dieses Band kann so intensiv sein wie in vielen zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Haustier wird um seiner selbst willen geschätzt – »als Gefährte, Freund, Familienmitglied, kurz gesagt, als ein Spender und Empfänger von Liebe und Freundschaft« (Rollin 2005, 118; Übers. RH).

Die therapeutische Rolle von Haustieren

Ein wachsendes Beweismaterial legt nahe, dass Haustiere eine gute Wirkung auf die physische und psychische Gesundheit von Menschen haben können (Wells 2009, 523 ff.). Diese Wirkung kann indirekt sein: Das Haustier bietet sozialen Rückhalt. Es ermöglicht Kontakte zu anderen Menschen, Interaktion mit ihnen, ein Zusammengehörigkeitsgefühl und soziale Integration. Gefühle der Einsamkeit und sozialen Isoliertheit können gelindert werden. Dies ist besonders für Ältere und für Menschen mit physischen Behinderungen wichtig. Die Wirkung des Haustiers auf die Gesundheit des Menschen kann aber auch direkt sein: Das Verhältnis zum Haustier kann dem Menschen emotionalen Rückhalt bieten. Das Haustier als Freund kann z. B. Stress reduzieren oder die Genesung von einer ernsten Krankheit wie Schlaganfall, Infarkt oder Krebs fördern (McNicholas et al. 2005, 1252 ff.).

Tiere als Begleiter von Behinderten sind individuell dazu abgerichtet, einer behinderten Person Hilfe zu leisten. Ihre Rolle besteht darin, einige Funktionen oder Aufgaben zu erfüllen, die die Person nicht erfüllen kann, weil sie blind, gehörlos oder in ihrer Beweglichkeit behindert und an den Rollstuhl gebunden ist (Kruger/Serpell 2006, 25). Ein Tier als Begleiter zu haben, kann sich auf vielfache Weise günstig auswirken. Das Tier kann sozialer

Vermittler sein und Kontakt zu anderen Menschen ermöglichen. Das Verhältnis zwischen Mensch und Tier kann sich zu einer freundlichen Beziehung entwickeln, die eine Zusammenarbeit übersteigt. Das Tier kann eine emotionale Stütze sein, indem es Trost bringt und das Gefühl erweckt, geschätzt zu werden. Es kann sogar einen positiven Einfluss darauf haben, wie die behinderte Person ihre physische Gesundheit wahrnimmt (Hart 2006, 78).

Tiere als Therapiehelfer spielen eine wesentliche Rolle in einer medizinischen oder psychiatrischen Heilbehandlung. Therapieprogramme, bei denen Hunde, Katzen oder sogar Pferde eingesetzt werden, sind heute in Europa und Nordamerika etwas verhältnismäßig Alltägliches (Wells 2009, 523 ff.). Die Tiere müssen spezifischen Kriterien entsprechen. Sie müssen auf ihre Eignung geprüft und für ihre Teilhabe an der Therapiearbeit dressiert oder trainiert werden (Chandler 2005, 25 ff., 35 ff.). Der Bereich von Therapien, bei denen Tiere als Helfer eingesetzt werden können, ist sehr groß. Er erstreckt sich von der Behandlung von Kindern mit Entwicklungsstörungen wie z. B. Lernbehinderungen bis zur Betreuung von Bewohnern im Altenpflegeheim, die an Einsamkeit leiden. Psychische und physische Fähigkeiten von Tieren werden in vielfältiger Weise genutzt, um Klienten zur Teilnahme an der Therapie zu motivieren, sie zu beruhigen, ihr Sicherheitsgefühl zu verstärken sowie ihnen zu Gesundheit und Wohlbefinden zu verhelfen. So können z. B. Klienten mit psychischen Problemen durch den Umgang mit Pferden in einer Reittherapie zu größerem Vertrauen und Selbstvertrauen kommen oder können Gefangene durch die Versorgung und Dressur von Hunden an ihrer Rehabilitation arbeiten (McNicholas/Collis 2006, 67; Wells 2009, 523 ff.).

Zur Geschichte des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Menschen und Tieren

Das freundschaftliche Verhältnis zu Haustieren, das wir in der heutigen westlichen Gesellschaft antreffen, hat sich seit Ende des 17. Jahrhunderts allmählich entwickelt, als die Haustierhaltung in den aufstrebenden Mittelstand vordrang. Es wäre jedoch verkehrt zu behaupten, dass Tiere erst in der heutigen Gesellschaft um ihrer selbst willen geschätzt und als Lebensgefährten betrachtet werden. Ein überzeugendes Gegenbeispiel ist das Halten von Haustieren in der Antike. Es war weit verbreitet und allgemein

anerkannt. Für Griechen und Römer war es erfreulich, mit vielen Arten von Tieren umzugehen, von Insekten bis zu Säugetieren. Man erhält einen Einblick in die Gründe für ihr Interesse an Haustieren, wenn man die Tieren gewidmeten Grabinschriften studiert, die im gesamten Mittelmeergebiet gefunden worden sind. Diese Inschriften erwähnen nicht nur den Namen des Haustiers, sondern führen auch seine Verdienste auf und drücken den Schmerz des Trauernden aus. Die Inschriften zeigen, dass die Freude am Verhältnis zum Haustier wesentlich zwei Gründe hatte: die angenehme Interaktion mit ihm und vor allem die gegenseitige Zuneigung (Bodson 2000, 27 ff.).

Die Tierethik misst dem Band zwischen Mensch und Haustier große Bedeutung bei. Sie übt aber auch Kritik an der gegenwärtigen Zucht und Haltung von Haustieren. Der Haupteinwand gegen diese Zucht und Haltung lautet, dass sie den Merkmalen und dem Verhalten der Tiere oft nicht gerecht werden. Schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts ist man darauf gerichtet, die natürlichen Fähigkeiten der Tiere zu modifizieren und einzuschränken. Selektive Züchtung kann die Körper der Tiere bis zu dem Grade verformen, dass die Tiere ohne Eingreifen des Menschen biologisch nicht mehr funktionsfähig sind. Hat die Züchtung nicht den erwarteten Erfolg, dann werden die Tiere operativ verstümmelt, damit sie den herrschenden Maßstäben physischer Schönheit entsprechen. Obendrein werden die Tiere in ihrem Verhalten und ihrer Gefühlsäußerung streng beschränkt, damit sie Menschen keine Ungelegenheiten bereiten. Dies ist eine Vernachlässigung des tierlichen Wohlbefindens (Serpell 2000, 118).

Ausführlich erörtert wird auch die Frage, ob es moralisch berechtigt ist, Haustiere anders, d. h. besser zu behandeln als andere Tiere, z. B. landwirtschaftliche Nutztiere. Diese Frage kann man mit Nein beantworten, wenn man sich mit einigen dominanten ethischen Theorien auf das moralische Minimum negativer Pflichten gegenüber Tieren konzentriert. Geht es um diese elementaren Pflichten der Unterlassung, z. B. die Pflicht, Tieren keinen Schaden zuzufügen, dann dürfen landwirtschaftliche Nutztiere nicht schlechter behandelt werden als Haustiere. Zur Begründung wird in den dominanten Theorien etwa angeführt, dass wir die moralische Pflicht haben, alle Tiere gleichermaßen zu berücksichtigen, die sich als ›Subjekte eines Lebens‹ selbst Ziele setzen (vgl. Regan 1983, 243).

Die Frage nach der Berechtigung einer unterschiedlichen Behandlung von Tieren kann aber auch

mit Ja beantwortet werden. Die Argumentation kann in drei Schritten erfolgen. Erstens kann man behaupten, dass wir gegenüber Tieren nicht nur negative, sondern auch positive Pflichten haben, d. h. Pflichten, etwas für die Tiere zu tun. Zweitens kann man kritisieren, dass die dominanten Theorien bei der Begründung unserer moralischen Pflichten gegenüber Tieren zu kurz greifen. Nach diesen Theorien ist ein Tier ausschließlich um seiner intrinsischen Eigenschaften willen moralisch berücksichtigungswürdig, d. h. um der Eigenschaften willen, die das Tier unabhängig von seiner Beziehung zu andern hat (›Subjekt eines Lebens‹ zu sein ist eine solche Eigenschaft). Dagegen ist einzuwenden, dass auch relationale Eigenschaften wichtig sind: Die Pflichten von Menschen gegenüber Tieren sind auch abhängig von der Beziehung, die zwischen Menschen und Tieren besteht. Drittens kann man behaupten, dass die Beziehung zu seinem Haustier dem Tierhalter besondere Pflichten auferlegt. Holt er z. B. einen Hund in sein Leben, d. h. knüpft er ein Band mit ihm, dann hat er Pflichten, dafür zu sorgen, dass die physischen, biologischen, psychologischen und sozialen Bedürfnisse des Hundes befriedigt werden. Er blockiert ja die Möglichkeiten des Hundes, seine Bedürfnisse auf irgendeine andere Weise zu befriedigen. Diese Blockierung macht den Hund verwundbar und verursacht die Pflichten des Haustierhalters (Burgess-Jackson 1998, 163). Es handelt sich dabei um spezielle Pflichten. Sie übersteigen die Pflichten, die jeder hat. Es handelt sich außerdem um bedingte Pflichten, nämlich Pflichten, die für Hundehalter gelten. Diese Pflichten rechtfertigen, dass er seinen Hund anders behandelt als andere Tiere. Mit den nötigen Abänderungen gilt das für alle Tierhalter und ihre Haustiere.

Tiere als Unterhaltungsobjekte

Tiere können der Unterhaltung dienen. Sie werden auf verschiedene Weise als Unterhaltungsobjekte benutzt. Sie spielen z. B. eine bedeutende Rolle in Filmen und Fernsehsendungen, sie werden in zoologischen Gärten oder im Zirkus gehalten, um von den Besuchern beobachtet und bewundert zu werden, oder sie werden in Schaukämpfen wie dem Stierkampf eingesetzt. Tiere als Unterhaltungsobjekte zu benutzen, ist keine Erfindung unserer Tage. Zoo- und Zirkustiere gab es z. B. bereits im alten Rom, an vielen Fürstenhöfen des Mittelalters und in großen Residenzstädten des 18. Jahrhunderts. Der Stier-

kampf war schon im 16. Jahrhundert weit verbreitet. In der heutigen Gesellschaft sind weite Kreise der Auffassung, dass Tiere, die der Unterhaltung dienen, nicht nur zur Unterhaltung da sind, sondern auch um ihrer selbst willen berücksichtigt werden müssen. Der Gebrauch von Tieren zu Unterhaltungszwecken wird darum nicht unterschiedslos gutgeheißen. Während Filme und Fernsehsendungen mit Tieren bei Kindern und Erwachsenen ungemein beliebt sind, gilt der Einsatz von Tieren in Schaukämpfen wie dem Stierkampf weithin als Tiermisshandlung. Dass Tiere im Zoo oder Zirkus gehalten werden, findet bei vielen Beifall, stößt bei anderen aber auf Ablehnung.

Diese Divergenz veranlasst die Tierethik dazu, die Gründe für und wider die Zoo- und Zirkustierhaltung zu untersuchen. Die tierethische Auseinandersetzung über diese Gründe zeigt besonders klar, mit welchen Problemen man konfrontiert wird, wenn man Tiere als Unterhaltungsobjekte gebrauchen will und gleichzeitig an dem moralischen Gebot festhalten will, Tiere um ihrer selbst willen zu berücksichtigen. Darum soll im Folgenden auf die tierethische Auseinandersetzung über die Zoo- und Zirkustierhaltung näher eingegangen werden. Die Lage der Zirkustiere unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht von der der Zootiere: Die Tiere im Zirkus werden stärker beschäftigt als die Tiere im Zoo, und sie haben meistens viel engere Unterkünfte. Die Zirkustierhaltung als Ganzes ist der Zootierhaltung aber so ähnlich, dass wir uns auf die Auseinandersetzung mit der Zootierhaltung konzentrieren können.

Weltweit gibt es viele hundert große und kleinere Zoos. Sie leiten ihre Existenzberechtigung von den Zwecken her, denen sie dienen. Der erste Zweck ist seit alters die Entspannung und Unterhaltung der Besucher. Der Zoo bietet in dieser Hinsicht etwas Besonderes: Anders als etwa im Fernsehen oder im Museum kann man im Zoo wirklichen Tieren begegnen und man kann das Verhalten lebendiger Tiere direkt beobachten. Seit einigen Jahrzehnten werden zwei weitere Zwecke der Zoos betont. Sie bieten die Gelegenheit zu wissenschaftlicher Forschung und sollen eine ›Arche Noah‹ sein, d. h. zur Erhaltung bedrohter Arten beitragen, letzteres auch durch Züchtung auf der Ebene von Populationen.

In der Tierethik wird behauptet, dass diese Zwecke noch kein ausreichender Grund sind, die Haltung von Zootieren moralisch zu billigen. Diese Tierhaltung muss nämlich auch moralisch gerechtfertigt werden. Dabei gilt das Gebot, Tiere um ihrer selbst willen zu berücksichtigen. Die Frage der mo-

ralischen Rechtfertigung, die man zu stellen hat, lautet darum: Ist die Haltung von Tieren unter den Lebensbedingungen im Zoo vereinbar mit der moralischen Berücksichtigung der Tiere um ihrer selbst willen? Die tierethische Auseinandersetzung hierüber lässt sich in zwei Problembereiche gliedern, die man ›Gefangenschaft von Wildtieren‹ und ›Wohlbefinden von Tieren‹ nennen kann.

Gefangenschaft von Wildtieren

Ein entschiedener Einwand gegen Wildtiere in Zoos lautet: Es ist verkehrt, unschuldige Tiere in Gefangenschaft zu halten. Zur Begründung werden vor allem zwei Argumente angeführt. Das erste Argument lautet, dass die Lebensbedingungen im Zoo den Tieren ein gelingendes Leben (*flourishing*) unmöglich machen. Ein gelingendes Leben ist intrinsisch, d. h. um seiner selbst willen, wertvoll, aber dieser Wert ist für Tiere wie für Menschen nur dann erreichbar, wenn sie frei sind. Darum ist Freiheit im Interesse der Tiere, und darum sollten sie frei sein (Rachels 1976, 209f.). Das zweite Argument macht geltend, dass die Gefangenschaft von Wildtieren deren moralisches Recht auf Freiheit verletzt. So sind z. B. international berühmt gewordene Aufrufe wie ›Lasst Wildtiere in Ruhe!‹ zu verstehen (Regan 1983, 361). Zur Erläuterung des Arguments kann angeführt werden, dass Tiere moralisch berücksichtigt werden müssen, weil es ihnen etwas ausmacht, wie sie behandelt werden, und dass moralische Rechte verstanden werden sollten als ›Zäune‹ zum Schutze aller Lebewesen, denen es etwas ausmacht, wie sie behandelt werden (Rollin 1981, 67f.).

Der Einwand gegen Wildtiere in Zoos wird aber auch bestritten. Die Kritik an ihm betrifft das generelle Urteil, das in ihm enthalten ist, nämlich dass jede Tierhaltung in Zoos mit der Freiheit von Wildtieren unvereinbar ist. Ein erstes Argument gegen dieses generelle Urteil lautet, dass es auf einer strengen Unterscheidung zwischen Wildtieren und domestizierten Tieren beruht, die nicht gerechtfertigt ist. Dies trifft z. B. zu, wo die Haltung von Wildtieren im Unterschied zur Haltung von domestizierten Tieren moralisch verurteilt wird (z. B. Jamieson 1986). Nach dem Argument ist der Unterschied zwischen wilden und domestizierten Tieren relativ. Zur Unterstützung dieser Behauptung kann man sich darauf berufen, dass domestizierte Tiere sich in vieler Hinsicht kaum von ihren wilden Artgenossen unterscheiden (Kiley-Worthington 1990) und dass auch

Wildtiere im Zoo ein wenig domestiziert sind, z. B. im Zoo geboren sind und aufwachsen oder, wenn sie aus der Wildnis kommen, sich erst einleben müssen (Hediger 1964, 154). Ein zweites Argument gegen das generelle Urteil über die Zootierhaltung und die Freiheit von Wildtieren kritisiert das inflexible Verständnis von Freiheit, das mit dem Urteil verbunden ist. Das Argument greift nicht die Vorstellung an, dass Tiere frei sind, wenn sie in der Wildnis ihr eigenes, von Menschen nicht gestörtes Leben leben. Es hebt aber als besonders wichtig hervor, dass es dabei um das natürliche Leben der Tiere geht, d. h. um ein Leben in einer Umgebung, in der die Bedürfnisse der Tiere größtenteils befriedigt werden. Ein solches Leben ist nicht unbedingt nur in der Wildnis möglich. Auch in Zoos kann den Wildtieren eine Umgebung geboten werden, die es ihnen erlaubt, ein natürliches Leben zu führen und in diesem Sinne frei zu sein (Bostock 1993, 49). Ein Verständnis von Freiheit, das diese Möglichkeit ausschließt, ist dem Argument zufolge inflexibel.

Wohlbefinden von Tieren

Kritiker der Tierhaltung in traditionellen Zoos bestreiten, dass Zoos eine Umgebung bieten, in der die Bedürfnisse der Tiere befriedigt werden. Nach den Kritikern bewirken Zoos das Gegenteil von Wohlbefinden. Ihr Urteil lautet z. B., dass die Tiere »verzweifelt und frustriert«, »lustlos und untätig« oder »heimtückisch und destruktiv« sind (vgl. Rachels 1976, 210 ff.). Andere Verfasser üben gleichfalls Kritik an vielen Zoos der Vergangenheit und schlechten Zoos der Gegenwart, weisen aber mit Nachdruck darauf hin, dass sich viele Zoos in den letzten Jahrzehnten gewaltig verändert haben und dass manche von ihnen die Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Tiere in einer Weise beachten, die sehr hohen Anforderungen genügt (Bostock 1993, 192). Das Hauptproblem, um das es bei dieser Auseinandersetzung geht, ist das Problem des Wohlbefindens der Zootiere.

Um beurteilen zu können, ob Zootiere sich in einem zufriedenstellenden Zustand befinden, sind Kriterien des Wohlbefindens von Tieren nötig. Als solche Kriterien gelten die physische und mentale Gesundheit der Tiere, die Leichtigkeit, mit der sie sich fortpflanzen, aber auch, in welchem Umfang sie ihr natürliches Verhalten zeigen. Bei dem letztgenannten Kriterium erhebt sich die Frage, welches Verhalten natürlich ist und welches nicht. Eine wohl-erwogene Antwort auf diese Frage lautet, dass das

Verhalten des wilden Artgenossen bzw. der wilden Artgenossin den Maßstab abgeben sollte. Da es in der Wildnis mehr oder weniger optimale Lebensräume und verschiedene Grade von Wohlbefinden gibt, sollte man den Maßstab begrenzen auf das erfolgreiche Wildtier, das dominiert, Revier gewinnt, sich mit Erfolg paart usw. Insoweit das Zootier ein ähnliches Verhalten zeigt, besitzt man einen starken Hinweis auf sein Wohlbefinden (Bostock 1993, 85 f.). Für den Vergleich mit dem Tier in der Wildnis kommen, grobgenommen, folgende Klassen von Verhalten in Betracht: charakteristische Formen der Fortbewegung; Nahrungssuche und Fressen; Putzen und andere Pflege; Herstellung von Beziehungen zu Artgenossen, z. B. Festlegung eines Reviers, einer Hierarchie oder Hackordnung; Fortpflanzung, d. h. Balz, Nestbau, Paarung und Aufzucht der Jungen, und Spielverhalten.

Wenn man mit Hilfe solcher Kriterien geklärt hat, was unter »Wohlbefinden von Tieren« zu verstehen ist, dann hat man das Problem des Wohlbefindens der Zootiere allerdings noch nicht gelöst. Ob die Tiere sich in einem zufriedenstellenden Zustand befinden, hängt in hohem Maße von ihrer Umwelt ab. Darum muss man auch danach fragen, welche Art der Zootierhaltung ihrem Wohlbefinden zuträglich ist. Wie angesichts der Vielfalt der Tiere zu erwarten ist, erhält man auf diese Frage verschiedene Antworten. Zur Erläuterung sei nur ein auffälliger Unterschied genannt. Er betrifft die Anforderungen an die Haltung von hochintelligenten, ihre Umgebung untersuchenden, sich gegebenen Verhältnissen anpassenden und manchmal auch körperlich starken Tieren, z. B. von Bären, Hunden und Primaten. Eine maximale Anforderung lautet, dass die Haltung solcher Tiere in einem vollständig naturgemäßen Gehege erfolgen sollte, das dem Gelände im natürlichen Lebensraum nachgebildet ist und ausschließlich natürliches Material enthält (Hutchins u. a. 1984). Moderaten Anforderungen gemäß ist auch die Haltung in einem künstlichen, aber einigermaßen naturnahen und angereicherten Gehege geeignet, in dem das natürliche Verhalten der Tiere angeregt wird. Die in diesen Beispielen befürworteten Gehege sind nicht für alle Tiere geeignet oder gar erforderlich. Es gibt auch andere Arten passender Tierhaltung. Für mehrere davon ist aber ebenfalls wichtig, dass alles Mögliche getan wird, um das Leben der Tiere interessanter zu machen und das natürliche Verhalten der Tiere ans Licht zu bringen.

Die obige Darstellung konzentriert sich auf Probleme der Haltung von Tieren in Zoos und geht

nicht näher ein auf Probleme des Wildfangs von Tieren. Eine gründliche Erörterung dieser letzteren Probleme würde zu weit führen. Die folgenden kurzen Bemerkungen können aber der Orientierung dienen. Der Wildfang ist scharf kritisiert worden (Domalain 1975) und wird heutzutage weithin grundsätzlich abgewiesen, weil er das Tier großer Belastung aussetzt und in sein Recht eingreift, in Ruhe gelassen zu werden und sein eigenes Leben zu leben. Nach diesem Urteil sind Ausnahmen nur dann erlaubt, wenn schwerwiegende Gründe des Arterhalts vorliegen. Gründe des Arterhalts sind triftig, weil heute nahezu alle natürlichen Lebensräume der Wildtiere durch menschliche Expansion bedroht sind und viele Tierarten in der Wildnis vor dem Aussterben stehen. Durch arterhaltende Zucht auf der Ebene von Populationen können Zoos bestimmte bedrohte Arten am Leben halten. Dies ist eine Ergänzung des direkten Schutzes wilder Lebensräume und ihrer Bewohner. Die Zucht von Wildtieren in Zoos muss dann aber so beschaffen sein, dass eine Wiedereinführung der Tiere in die Wildnis möglich bleibt. Das setzt umfassende wissenschaftliche und praktische Arbeit voraus. Der im Ausnahmefall erlaubte Wildfang wird mit der Forderung verbunden, er sollte ausschließlich durch befugte Expeditionen oder Behörden erfolgen.

Literatur

- Bodson, Liliane: »Motivations for Pet-Keeping in Ancient Greece and Rome: A Preliminary Survey«. In: Anthony L. Podberscek/Elizabeth S. Paul/James A. Serpell (Hg.): *Companion Animals and Us. Exploring the Relationship Between People and Pets*. Cambridge 2000, 27–41.
- Bostock, Stephen C.: *Zoos and Animal Rights. The Ethics of Keeping Animals*. London/New York 1993.
- Burgess-Jackson, Keith: »Doing Right by Our Animal Companions«. In: *The Journal of Ethics* 2/2 (1998), 159–185.
- Chandler, Cynthia K.: *Animal Assisted Therapy in Counseling*. New York 2005.
- Domalain, Jean-Yves: *Gottes wilde Geschöpfe*. Wien/Hamburg 1975.
- Hart, Lynette A.: »Community Context and Psychosocial Benefits of Animal Companionship«. In: Aubrey F. Fine (Hg.): *Handbook of Animal-Assisted Therapy. Theoretical Foundations and Guidelines for Practice*. Amsterdam/San Diego 2006, 73–94.
- Hediger, Heini: *Wild Animals in Captivity*. New York 1964.
- Hutchins, M./Hancocks, D./Crockett, C.: »Naturalistic solutions to the behavioural problems of captive animals«. In: *Der Zoologische Garten* 1/2 (1984), 28–42.
- Jamieson, Dale: »Gegen zoologische Gärten«. In: Peter Singer (Hg.): *Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit*. Wien 1986, 164–178 (engl. 1985).
- Kiley-Worthington, Marthe: *Animals in Circuses and Zoos. Chiron's World?* Basildon 1990.
- Kruger, Katherine A./Serpell, James A.: »Animal-Assisted Interventions in Mental Health: Definitions and Theoretical Foundations«. In: Aubrey F. Fine (Hg.): *Handbook of Animal-Assisted Therapy. Theoretical Foundations and Guidelines for Practice*. Amsterdam/San Diego 2006, 21–38.
- McNicholas, June et al.: »Pet Ownership and Human Health: A Brief Review of Evidence and Issues«. In: *British Medical Journal* 331 (2005), 1252–1254.
- /Collis, Glyn M.: »Animals as Social Supports: Insights for Understanding Animal-Assisted Therapy«. In: Aubrey F. Fine (Hg.): *Handbook of Animal-Assisted Therapy. Theoretical Foundations and Guidelines for Practice*. Amsterdam/San Diego 2006, 49–71.
- Rachels, James: »Do Animals Have a Right to Liberty?«. In: Peter Singer/Tom Regan (Hg.): *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs 1976.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. London/Melbourne/Henley 1983.
- Rollin, Bernard E.: *Animal Rights and Human Morality*. Buffalo 1981.
- : »Reasonable Partiality and Animal Ethics«. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 8/1–2 (2005), 105–121.
- Serpell, James A.: »Creatures of the Unconscious: Companion Animals as Mediators«. In: Anthony L. Podberscek/Elizabeth S. Paul/Ders. (Hg.): *Companion Animals and Us. Exploring the Relationship Between People and Pets*. Cambridge 2000, 108–121.
- Wells, Deborah L.: »The Effects of Animals on Human Health and Well-Being«. In: *Journal of Social Issues* 65/3 (2009), 523–543.

Robert Heeger

5. Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch

Unser Umgang mit der nicht-menschlichen Natur hat Auswirkungen auf Gesundheit, Ernährung, Wirtschaft der lokalen und globalen Lebensumstände von heute lebenden und zukünftigen Menschen. Wegen der globalen und intergenerationellen Verflechtungen sind mit Diskussionen der Umweltethik stets auch Fragen der Wirtschafts- und politischen Ethik sowie grundlegende Fragen der Anthropologie und Moralphilosophie verbunden

Eine kurze Problemübersicht

Die Herausforderungen für unseren Umgang mit unserer natürlichen Umgebung spielen sich auf sehr unterschiedlichen Ebenen ab. Sie sind eine Folge von einem Zusammenspiel verschiedener Faktoren, u. a. die Intensivierung der Landwirtschaft, Ausbreitung der Städte und Zersiedlung der Landschaft, Verwendung von Technologien und Energiequellen mit hohem Schadstoffausstoß. Die Zunahme der Weltbevölkerung (laut UN-Angaben werden auf der Erde bis zur Mitte dieses Jahrhunderts 9,3 Milliarden leben, vgl. UN-Department 2011) und eine längere Lebensdauer führen dazu, dass mehr Menschen Natur verbrauchen und sich (zumindest in Teilen der Welt) auch Wohlstandsformen entwickelt haben, die mit stärkerem Naturverbrauch verbunden sind. Dieser Naturverbrauch führt zu einer Reihe von sehr unterschiedlichen Problemkonstellationen (zum Folgenden vgl. McNeill 2003; Müller u. a. 2007): (1) Zerstörung von Landschaften und Ökosystemen, sowohl bei kleinflächigen traditionellen Landschaftsformen in vielen Teilen der Welt als auch bei großflächiger Bedrohungen von Gebieten wie dem tropischen Regenwald; (2) Umweltverschmutzung als Folge von Schadstoffausstoß durch industriellen und privaten Energiegebrauch mit gesundheitlichen und ökologischen Folgen; (3) Bedrohung traditioneller Tier- und Pflanzenarten, die nicht in der Lage sind, sich den ökologischen Veränderungen hinreichend schnell anzupassen, mit der Folge von Artensterben; (4) Ressourcenverbrauch etwa in der Verwendung von fossilen Brennstoffen und nicht-erneuerbaren Energiequellen; (5) Risiken von Naturkatastrophen durch Verwendung von Technologien mit einem hohen Potential an Schädigung der natürlichen Lebensumgebung (etwa Atomkraft);

(6) Unsicherheit über ökologische Effekte verschiedener Handlungen, die mit der Komplexität ökologischer Zusammenhänge zusammenhängen, die schwer oder gar nicht übersehbar ist.

Aus der Kombination dieser Effekte ist bereits jetzt ein ›Klimawandel‹ zu beobachten, der besonders im Anstieg von Treibhausgasen begründet ist (dazu Müller et al. 2007, v. a. 145 ff.). Derzeit beträgt der »Temperaturanstieg bereits etwa 0,2 °C pro Jahrzehnt. Das bedeutet, dass die kritischen 2 °C Gesamterwärmung bereits in wenigen Jahrzehnten erreicht werden können« (ebd., 170 f.). Dieser Klimawandel kann u. a. zu einem deutlichen Steigen des Meeresspiegels führen, mit weitgehend unabsehbaren Folgen. Es ist dabei nicht strittig, dass der Klimawandel stattfindet (ebd., 145–151), strittig ist allenfalls, inwiefern er vom Menschen verursacht ist oder auch als Teil von natürlichen globalen ökologischen Entwicklungen interpretiert werden kann, wobei einigermaßen deutlich ist, dass der Lebensstil seit der Industrialisierung den Klimawandel zumindest erheblich beschleunigt hat. Der Klimawandel zusammen mit Bevölkerungswachstum und Ressourcenknappheit führt zu Herausforderungen sowohl für die heute lebende Generation als auch namentlich für zukünftige Generationen.

Diesen Herausforderungen wird mit einer Reihe von moralischen Forderungen begegnet. So wird fast durchgängig Nachhaltigkeit gefordert, wobei damit an sehr unterschiedliche Handlungsstrategien, Schutzgüter und Begründungen gedacht werden kann. Die bekannteste Formulierung der sog. Brundtland-Kommission nennt als Ziel, die Befriedigung von Grundbedürfnissen heute lebender Generationen so zu gestalten, dass auch zukünftige Generationen noch in der Lage sind, ihre Grundbedürfnisse befriedigen zu können (World Commission on Environment and Development 1987). Dieses Nachhaltigkeitskonzept ist also stark von den Rechten zukünftiger Generationen aus entwickelt. Es gibt jedoch auch Vorstellungen von Nachhaltigkeit, die weniger von den Rechten von Menschen her gedacht sind, sondern stärker von einem Eigenwert der Natur ausgehen. Ähnlich mehrdeutig ist die Forderung nach Schutz der ›Biodiversität‹, bei der weitgehend unklar ist, ob es um den Schutz von konkreten Sorten/Arten, von Ökosystemen oder dem Schutz genetischer Vielfalt geht, was zu ganz unterschiedlichen Schutzkonzeptionen führen kann (vgl. Eser 2003; Potthast 2007).

Alle Forderungen nach Natur-, Landschafts-, Umwelt- und Artenschutz können zu sehr unterschied-

lichen Schutzziele führen, die teilweise auch zueinander in einem gespannten Verhältnis stehen können. So kann es um den Schutz von konkreten Landschaften, um Naturressourcen, Ökosystemen oder eine genetische Vielfalt gehen. Abhängig von den Schutzziele, werden ganz verschiedene Handlungen geboten sein. So kann es etwa sein, dass der Schutz von genetischer Vielfalt am besten gewährleistet werden kann, wenn ästhetisch geschätzte Landschaften geopfert werden. Ebenso gibt es große Spannungen, abhängig davon, ob Natureinheiten um ihrer selbst willen oder als Ressource für den Menschen geschützt werden und ob es um die Schaffung gleicher Lebensbedingungen für die heutigen Generationen oder um intergenerationelle Gerechtigkeit geht. Spannungen kann es etwa auch geben zwischen den Zielen der gerechten globalen Nutzung von Naturressourcen durch heute lebende Generationen, der intergenerationell gerechten Nutzung, dem Schutz von Natureinheiten als Lebensraum von Tieren. Diese Spannungen machen es für die ethische Diskussion erforderlich, die Argumente und Begründungen näher zu betrachten, die hinter den genannten Forderungen stehen.

Warum sollen wir mit Natur schonend umgehen?

Hinter den möglichen Schutzziele des Natur- und Umweltschutzes stehen ganz unterschiedliche Argumentationen und Begründungen (für Überblicke vgl. Birnbacher 1986; 1997; Eser/Potthast 1999; Krebs 1996; 1997; Ott 2010). So wird etwa der ›Anthropozentrismus‹ kritisiert, nach dem der Mensch sich ermächtigt sehe, die Natur zu seinen Bedürfnissen zu nutzen. Die Naturzerstörung wird als Folge dieser Selbstermächtigung des Menschen kritisiert. Die sog. ›Deep Ecology-Bewegung‹ (Rolston III 1988) geht dagegen davon aus, dass die Natur einen Eigenwert habe, auch wird die Forderung nach ›Respekt vor der Natur‹ (Taylor 1986) erhoben. Diese Kritik ist im Zusammenhang fundamentaler Kritik an der Moderne zu verorten, die das grundlegende Problem darin sieht, dass die Natur lediglich zum Objekt oder Material menschlicher Gestaltung angesehen werde. Auch das Fehlen einer teleologischen Auffassung der Natur oder *ein rein mechanischer Naturbegriff* werden als Hintergrundüberzeugungen hinter der tragischen Entwicklung der Moderne vermutet (Jonas 1979). Als Schuldige für diese zerstörerische ›Anthropozentrik‹ werden entweder klassi-

sche Denker der Moderne (allen voran René Descartes) oder aber vor-moderne Vorläufer ausgemacht, wie antike Denker oder das Christentum. Häufig wird dem entgegengehalten, dass etwa die christliche Ermächtigung des Menschen, sich die Erde untertan zu machen, nicht als Aufforderung zur hemmungslosen Ausbeutung sondern als Verpflichtung zu verantwortungsvollem und pfleglichem Umgang zu interpretieren sei.

Diese Forderungen, einen Eigenwert der Natur zur respektieren, die zur Begründung eines schonenden Umgangs mit der Natur, Arterhaltung und der Bewahrung von Biodiversität herangezogen werden, geben allerdings Anlass zu einigen Fragen:

Warum sollen wir die Natur schützen? Wenn von der Eigenwertigkeit der Natur als normativem Ausgangspunkt ausgegangen wird, so kann diese Eigenwertigkeit ja nicht mit Interessen des Menschen an der Natur begründet werden. Vielmehr müsste etwas an der Natur sein, das uns moralisch verpflichtet. Sofern der Schutz sich auch auf die nicht-empfindungsfähigen Teile der Natur bezieht, so kann hier nicht mit Präferenzen der Pflanzen etc. argumentiert werden (was im Hinblick auf Tiere noch eine Argumentationsmöglichkeit darstellt). Nun wird etwa versucht, eine interne zielgerichtete Entwicklung der Natur als Grund dafür anzusehen, dass sie für uns schutzwürdig sei (Jonas 1979). Doch es ist fragwürdig, warum wir von dieser Naturteleologie ausgehen sollten und selbst wenn wir Gründe hätten, eine solche Teleologie anzunehmen, wäre nicht einsichtig, warum damit moralische Verpflichtungen begründet werden können. Jedenfalls würde eine Verteidigung von moralischen Verpflichtungen aufgrund der inneren Teleologie der Natur nur möglich, wenn wir die Moral naturalistisch begründen können, was moralphilosophisch zu Fragen nach Sein-Sollens-Fehlschluss führt.

Wie verhalten sich Verpflichtungen gegenüber der Natur zu Verpflichtungen gegenüber dem Menschen? Eine Eigenwerttheorie müsste entweder eine *gleiche Berücksichtigung* fordern oder einen ›Vorrang des Menschen‹ begründen können. Wenn die Begründung jedoch davon ausgeht, dass die moralische Sonderstellung des Menschen zurückgewiesen wird, so ist nicht ersichtlich, wie ein Vorrang des Menschen begründet werden könnte.

Schließlich ist zu fragen, welche Entitäten präzise Eigenwert haben und entsprechend Schutz verdienen? So könnte der Schutzgegenstand eine individuelle natürliche Entität sein (eine Pflanze, ein Tier) oder es könnte um die Erhaltung von Arten, Gattungen,

Landschaften oder Ökosystem gehen. Der moralische Schutz könnte sich ferner sowohl auf phänotypische Erscheinungen oder aber auf genetische Strukturen beziehen, die als schützenswert angesehen werden. Der Schutz der Biodiversität etwa kann sich auf die Vielfalt genetischer Strukturen, auf biologische Arten (Abstammungsgemeinschaften) oder aber phänomenal erfahrbare natürliche Entitäten (etwa Landschaften) beziehen. Abstraktere Einheiten wie etwa Sorten, Arten oder Ökosysteme haben eine historisch kontingente Entstehungsgeschichte, und es ist bereits eine theoretische Konstruktionsleistung erforderlich, um sie als eine biologische Einheit zu verstehen. Es müsste daher plausibel gemacht werden können, warum diese abstrakten biologischen Konstrukte als solche moralisch schutzwürdig sind. Um eine solche Schutzwürdigkeit zu begründen, müsste irgendetwas an diesen Entitäten sein, dass für uns einen Grund darstellt, sie in genau dieser historisch entstandenen Form als schutzwürdig anzusehen. Eine solche wäre etwa eine schöpfungstheologische Begründung, wobei dann zu zeigen wäre, warum genau der heutige Stand der Geschichte der Naturentwicklung eine Konservierung verdient. Zudem wäre nicht ersichtlich, was für diese Schutzverpflichtung noch angeführt werden könnte als allein der willkürliche Entschluss Gottes, uns diese Verpflichtung zum Schutz der Schöpfung aufzuerlegen. Indirekte Argumente könnten etwa darauf verweisen, dass wir die ökologischen Folgen des Verschwindens bestimmter Arten nicht absehen könnten und ein Schutz daher aus Vorsichtsgesichtspunkten moralisch geboten sei (siehe unten). Eine solche Argumentation wäre allerdings begründungslogisch von weiteren normativen Argumenten abhängig, die den moralischen Status der Wesen betreffen, denen gegenüber wir moralische Verpflichtungen haben. Erst wenn wir Gründe haben anzunehmen, dass wir gegenüber Menschen (oder Tieren) moralische Verpflichtungen haben, ist eine solche Vorsicht moralisch geboten. Vorsichtsgesichtspunkte verdanken ihre normative Kraft anderen moralischen Gesichtspunkten.

Die Herausforderung für Moraltheorien, die von einem Eigenwert der Natur ausgehen, besteht also darin, den Schutz der Natur als moralische Verpflichtungen zu begründen, ihren Schutzgegenstand auszuweisen und die Frage nach Gleichrangigkeit oder Nachrangigkeit des Schutzes der Natur im Vergleich zu Verpflichtungen gegenüber dem Menschen (und Tieren) zu beantworten. Diesen ›Eigenwert-Theorien‹ stehen Moraltheorien gegenüber, die von

einem moralischen Sonderstatus des Menschen ausgehen. Dazu zählen einerseits ethische Theorien, die auf das Eigeninteresse des Menschen gründen, etwa einige Versionen des Kontraktualismus, also alle Theorien, die davon ausgehen, dass Moral sich auf das langfristige und reflektierte Eigeninteresse gründet (Gauthier 1986). Aber in diesem Kontext sind auch jene Moraltheorien zu nennen, die uns aufgrund der Würde des Menschen zu Respekt vor ihm verpflichtet ansehen, seine grundlegenden Lebensmöglichkeiten zu schützen (Gewirth 1978). Es geht also sowohl um Theorien, die Moral auf strategische Rücksichtnahme im Sinne gegenseitigen Vorteils begründen als auch um Theorien, die Verpflichtungen gegenüber den anderen Menschen als intrinsisch verpflichtend ansehen.

Nun ist es aus langfristigem Eigeninteresse in der Tat vernünftig, mit natürlichen Ressourcen schonend umzugehen, die wertgeschätzte Landschaft zu bewahren und im Hinblick auf riskante Technologien kein Hasardeur zu sein. Für einen erheblichen Teil der relevanten Naturgüter kann man davon ausgehen, dass ihr Schutz im Interesse aller liegt: Das gilt für Naturgüter wie sauberes Trinkwasser und saubere Luft ebenso wie knappe Energiequellen, an denen allen ein Interesse unterstellt werden kann. In anderen Fragen kann ein solches geteiltes Interesse weniger vorausgesetzt werden: Ob man etwa die Artenvielfalt wertschätzt, wird von unterschiedlichen Präferenzen abhängen. Ähnliches gilt für alle Handlungsoptionen, die darauf gründen, dass Risiken und Unsicherheiten minimiert werden. Die Bewertung dieser Handlungsoptionen hängt auch von Risikoeinschätzungen und -bewertungen ab. In dieser Hinsicht können jedoch verschiedene Risikopräferenzen bestehen.

Argumentationsstrategien, die von der Perspektive (rationaler) Akteure ausgehen, müssen nun nicht auf Interessen an der Nutzung von Ressourcen und der Vermeidung von Risiken und Unsicherheiten beschränkt sein. Menschen haben auch ein Interesse an einer bestimmten Qualität von möglichen Naturerfahrungen. Dabei geht es nicht nur darum, dass der Mensch Natur als mögliche Erholungsressource schätzt (worin sie mit Computerspielen und der Eckkneipe konkurriert), sondern auch um Natur als Lebensraum, der es ermöglicht, sich in einer vertrauten Lebensumgebung zu orientieren, die mit der eigenen Biographie und der Kulturgeschichte verbunden ist. Häufig sind persönliche Identitäten eng mit der Landschaft und dem Umgang mit bestimmten Tier- und Pflanzenarten verbunden. Überdies

kann man argumentieren, dass Natur als Raum für ästhetische Erfahrungsmöglichkeiten einen besonderen moralischen Schutz verdient.

Martin Seel hat ein ganzes Spektrum von Erfahrungsmöglichkeiten aufgezeigt, in dem naturästhetische Erfahrungen uns mit der eigenen und kulturell geteilten Lebenssituation und Welterfahrung konfrontieren können. Ästhetische Erfahrung der Natur ist dann nicht einfach nur schöne Staffage unserer Lebenswelt. Naturästhetische Erfahrungen konfrontieren den Menschen mit anschaulichen Repräsentationen seiner Lebenswelt, sie ermöglichen eine Distanz zu kulturell geteilten Deutungen der Lebenswelt und sie stellen für den Menschen eine Möglichkeit dar, neue Interpretationsperspektiven zu entdecken. Zum Teil sind diese Erfahrungsmöglichkeiten auch durch Kunst möglich, jedoch in zentralen Hinsichten wird von verschiedenen Autoren gezeigt, dass die naturästhetische Erfahrung als besondere und unersetzliche Erfahrungsform anzusehen ist. Das kann hier nicht im Einzelnen diskutiert werden, es soll aber angedeutet werden, dass sich daraus auch Argumente für einen Landschafts- und Naturschutz entwickeln lassen: Wenn die Möglichkeit, Natur ästhetisch zu erfahren, für den Menschen eine unersetzliche Erfahrungsform darstellt und wenn diese Natur bedroht ist, dann könnte das ein Grund sein, um diese Natur als ästhetische Erfahrungsquelle auch in moralischer Hinsicht für schützenswert anzusehen (vgl. dazu Seel 1991; Düwell 1999; Kemper 2000). Der Schutzgegenstand ist dann nicht das Ökosystem oder genetische Vielfalt sondern phänomenal erfahrbare Natur (besondere Arten, Landschaften etc.). Wichtig ist dabei, dass diese Begründungen auf den unersetzlichen Wert der Natur für den Menschen abzielen und nicht von Verpflichtungen des Menschen gegenüber der Natur ausgehen. Die Frage, ob dieser Wert verallgemeinert werden kann, hängt vielmehr davon ab, inwiefern die Unersetzlichkeit der Natur für den Menschen plausibel begründet werden kann.

Alle Argumente, die Natur- und Umweltschutz in den Erwägungen rationaler oder selbstaufgeklärter Akteure zu verankern suchen, finden allerdings ihre Grenze darin, dass auf diese Weise noch nicht einsichtig ist, warum wir Interessen, Werte und Bedürfnisse zukünftiger Generationen in unsere Überlegungen einbeziehen sollen. Alle Forderungen nach langfristiger Vermeidung von Risiken (Endlagerung von atomarem Abfall, schonendem Gebrauch natürlicher Rohstoffe und langfristigem Erhalt von bestimmten Natureinheiten) setzen jedoch voraus,

dass wir Verpflichtungen im Hinblick auf zukünftige Generationen haben (Meyer 2008; Grosser/Meyer 2009). Damit ist die Frage verbunden, ob zukünftige Generationen Rechte und wir korrespondierende Verpflichtungen ihnen gegenüber haben. Für alle Diskussionen, bei denen es um langfristigen Schutz von Naturgütern geht, ist diese Frage von zentraler Bedeutung. Diese Frage lässt sich jedoch eher im Kontext der akzeptierten moralisch-normativen Ordnung diskutieren als Konzepte des Eigenwerts der Natur. Immerhin geht die Idee liberaler Menschenrechte davon aus, dass Freiheitseinschränkungen nur aufgrund entgegenstehender Rechte anderer legitim sind und nicht aufgrund beliebiger anderer Werte erfolgend dürfen. Die Idee eines Eigenwerts der Natur ist damit nicht wirklich kompatibel.

Im Hinblick auf intergenerationelle Gerechtigkeit dagegen wird man mit dem Problem umgehen müssen, warum wir Rechte Menschen zusprechen, die es (noch) nicht gibt und deren Existenz auch von unseren Entscheidungen abhängig ist. Dieses Problem ist als *non-identity-problem* durch Derek Parfit (1984) bekannt geworden, wobei Parfit das Problem vor allem im Hinblick auf vorgeburtliche Entscheidungen entwickelt (kann ein noch nicht Geborener durch Nicht-Existenz geschädigt werden?). Ohne auf alle Details der Debatte einzugehen, kann doch angedeutet werden, dass die Frage nach den Rechten zukünftiger Generationen davon abhängt, wie man diese Frage einschätzt. Zu fragen wäre etwa, ob damit nicht unterstellt werden muss, dass Wesen bereits vor ihrer Existenz Rechte haben? Ferner wäre zu fragen, wie diese Rechte sich zu den Rechten Lebender verhalten, wie man die Bedürfnisse und Werte zukünftiger Generationen kennen kann und wie man die gravierenden Unsicherheiten im Hinblick auf unsere langfristigen Handlungsfolgen dabei berücksichtigt? Die meines Erachtens stärkste Interpretation lautet: Rechte zukünftiger Generationen sind *zukünftige* Rechte zukünftiger Generationen. Sofern es zukünftige Menschen gibt, haben sie bestimmte Rechte (vgl. Unnerstall 1999). Die Frage wäre dann, ob ihre zukünftigen Rechte uns heute schon verpflichten. Diese Interpretation ist zumindest nicht von zweifelhaften metaphysischen Annahmen über präexistente Rechte zukünftiger Personen abhängig. Die Frage des Inhalts ihrer Bedürfnisse und Rechte scheint weniger problematisch zu sein, wenn es etwa um Recht auf saubere Luft, Wasser, Rohstoffe etc. geht, von denen wir annehmen können, dass auch zukünftige Menschen von diesen Gütern in einem basalen Sinne abhängig sind. Zu-

dem ginge es dann nicht um die Frage, ob ein konkretes noch nicht bestehendes Individuum Recht darauf hat zu leben, sondern um die Frage, ob zukünftige Menschen überhaupt Rechte darauf haben, bestimmte basalen Bedingungen lebenswürdigen Lebens vorzufinden. Es scheint mir aber evident zu sein, dass eine Argumentationsstrategie, die von Rechten zukünftiger Generationen ausgeht, nur dann begründet werden kann, wenn man moralische Verpflichtungen nicht lediglich in strategisch motivierten Vertragsverpflichtungen begründet, sondern davon ausgeht, dass wir Menschen gegenüber kategorische moralische Verpflichtungen haben, unabhängig davon, ob dies in unserem Eigeninteresse liegt oder nicht.

Mit diesen wenigen Hinweisen sind die Fragen nicht beantwortet, aber vielleicht doch präzisiert. Sofern es nicht gelingen sollte, Menschenrechte in einer intergenerationellen Perspektive weiterzuentwickeln, bliebe das Problem, dass das Menschenrechtsregime für heutige Generationen Rechte und Freiheiten mit kategorischer Verpflichtung vorschreibt und die Verpflichtung zur Nachhaltigkeit damit nicht vermittelt ist. Diese beiden normativen Regelungskonzepte können allerdings nicht ohne Modifikation nebeneinander bestehen. Entweder man verabschiedet sich vom Gedanken, dass dem Schutz der Menschenrechte ein normativer Vorrang zukommt, um Nachhaltigkeit fordern zu können, oder man hält am normativen Vorrang der Menschenrechte fest und nimmt Abschied vom Gedanken der Nachhaltigkeit. Die einzige Möglichkeit, dieser Spannung zu entgehen, wäre eine intergenerationelle Weiterentwicklung des Menschenrechtskonzepts.

Schwierigkeiten bei der moralischen Bewertung naturbezogenes Handeln

Angenommen, man könnte die angedeuteten normativen Fragen befriedigend beantworten. Angenommen man könnte begründen, dass auch zukünftige Generationen in den Schutz der Menschenrechte einzubeziehen seien, so würden sich noch eine Reihe von weiteren Fragen stellen.

Risiko/Unsicherheit: In Bezug auf die Zuschreibung von moralischen Verpflichtungen im Hinblick auf Handlungen, die gravierende Auswirkungen auf die Zukunft haben und moralische Güter, Rechtsträger oder werthafte Zustände in der Zukunft betreffen, stehen wir vor dem Problem, dass wir die Folgen

von Handlungen nicht oder nur begrenzt einschätzen können. Bei den meisten Handlungen mit möglicherweise einschneidenden langfristigen Folgen handeln wir unter Bedingungen von Unsicherheit. Das bedeutet, dass das Erheben von moralischen Forderungen notwendigerweise Annahmen darüber beinhaltet, zu welchem Maß an Vorsicht (*precaution*) wir verpflichtet sind. Die Frage wäre also, ob wir angeben können, unter welchen Bedingungen und in welchem Umfang wir moralisch verpflichtet sind, vorsichtig zu sein. Der Vorsichtsgesichtspunkt dürfte in vielen Fragen des Schutzes von Biodiversität, beim Schutz von Arten und Ökosystemen von ausschlaggebender Bedeutung sein. Wir wissen nicht, welche Auswirkungen manche Veränderungen in Ökosystemen haben werden oder wie sich das Verschwinden mancher Sorten und Arten auswirken wird. Es ist aber gut möglich, dass die Auswirkungen dramatisch sein werden, darum ist es moralisch angeraten, vorsichtig zu handeln. In den meisten dieser Fälle ist eine Risikoabschätzung auch gar nicht möglich, da wir über das für eine solche Abwägung notwendige Wissen nicht verfügen. Es ist also anscheinend notwendig, Vorsichtsgesichtspunkte in unsere moralische Beurteilung einzubeziehen. Internationale Regelungen beziehen sich tatsächlich auch regelmäßig auf das *precautionary principle*, eine entwickelte juristische und moralische Kriteriologie zur Anwendung dieses Prinzips steht allerdings noch aus. Vor allem wäre zu fragen, nach welchen Gesichtspunkten Abwägungen stattfinden sollen: Wie vergleicht man Handlungen, die relativ sicher weniger fundamentale moralische Güter von heute lebenden Menschen betreffen, mit Handlungen, die vielleicht sehr fundamentale moralische Güter zukünftiger Menschen betreffen, aber es ein hohes Maß an Unsicherheit gibt, ob diese Folge wirklich eintritt. Konkret: Ist es moralisch legitim, Einschränkungen im Freizeitverhalten von Menschen zu fordern, weil der damit verbundene Naturverbrauch möglicherweise gravierende negative Auswirkungen auf die Lebensmöglichkeiten zukünftiger Menschen hat? Die Fragen, die hier zu beantworten sind, wären: (1) haben zukünftige Menschen Rechte, (2) gibt es eine Möglichkeit Rechte zu hierarchisieren (auch in intergenerationaler Perspektive), (3) sind ihre Rechte gleich zu gewichten zu den Rechten der heutigen Generationen und (4) wie berücksichtigt man das Maß an Unsicherheit in dieser Abwägung? Die Problematik würde sich übrigens vergleichbar stellen, wenn man Rechte von Menschen durch den Eigenwert der Natur ersetzt.

Motivation: Angenommen wir wissen, was unsere moralischen Verpflichtungen beim Umgang mit der natürlichen Umwelt sind, so entstünde die Frage nach unserer Motivation, entsprechend zu handeln. Es ist deutlich, dass alle eigeninteressierten Motivationen hier ebenso wenig greifen wie Motivationen, die im Sinne einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Vertragsbeziehung gedacht werden. Wir können etwas für zukünftige Generationen tun, sie können aber nichts für uns tun. Vielleicht gibt es in einem weiteren Sinne ›eigennützige‹ Motivationen, wenn man etwa ein Interesse an der Lebenssituation der eigenen Kinder und Enkel unterstellt. Doch dies unmittelbare Interesse würde sicher nicht mehr zutreffen, wenn es etwa um Verpflichtungen geht, atomaren Abfall für die nächsten 100.000 Jahre sicher zu lagern. Beziehungen zu zukünftigen Generationen in diesen Zeitdimensionen sind viel zu abstrakt, um eine affektive oder persönliche Beziehung zu entwickeln. Das bedeutet, dass wir hier annehmen müssen, dass unsere Einsicht, dass wir uns moralisch verpflichtet sehen müssen, als moralische Motivationsquelle betrachtet werden muss und dass unsere Verpflichtung in einem strikten Sinne allein zum Wohl zukünftiger Generationen gedacht werden muss. Man muss zudem berücksichtigen, dass der Inhalt der moralischen Forderungen sehr weitgehend sein könnte. Es ist möglich, dass wir zur Einsicht kommen, dass es moralisch geboten ist, weniger Kinder zu gebären, wenn wir einsehen, dass eine hinreichende Versorgung der Weltbevölkerung nur bis zu einer gewissen Zahl von Menschen möglich ist. Wir stehen also vor dem Problem, dass eine altruistische Handlung mit weitreichenden Implikationen, die allein auf vernünftige Einsicht begründet wird, zur Sicherung der Nachhaltigkeit erforderlich sein könnte. Zugleich können solch nachhaltige Strategien allein im Sinne von Entscheidungen kollektiver Akteure erfolgreich sein. Das bedeutet, dass solche Motivationen auch als Motivation großer Bevölkerungsteile hinreichend sein müssten. Man kann fragen, ob das nicht eine moralische Überforderung darstellt, womit dann ein gravierendes Dilemma entstünde, insofern andere Motivationen nicht direkt ersichtlich sind. Jedenfalls wird eine moralische Beurteilung unserer Natur-bezogenen Verpflichtungen Fragen der Zumutbarkeit berücksichtigen müssen.

Realisierung: Schließlich stellt sich die Frage, welche politischen Institutionen und Maßnahmen erforderlich sind, um nachhaltige Schutzziele realisieren zu können, und welche moralischen Fragen damit verbunden sind. Es scheint deutlich zu sein, dass

die Bekämpfung des Klimawandels, Artenschutz, Schutz von Biodiversität und Beschränkung der Ausbeutung knapper Ressourcen ein deutlich höheres Maß an internationaler Zusammenarbeit erfordert, was die Dichte internationaler Institutionen erhöht und damit potentiell die Souveränität nationaler Staaten weiter beschränkt. Zudem drohen eine hohe Regelungsdichte und eine damit verbundene Bürokratie. Politische Partizipationsmöglichkeiten von Bürgern drohen weiter reduziert zu werden. Denn es ist nur begrenzt ersichtlich, wie auf internationaler Ebene effektive politische Deliberation möglich ist, was kaum die Partizipation breiter Bevölkerungsgruppen einschließen kann. Wenn es ferner zutrifft, dass naturschonende Politik langfristig nur möglich ist, wenn Freiheiten eingeschränkt werden, etwa in Hinblick auf ein weiteres Bevölkerungswachstum oder die Mobilität, so ergeben sich auch hier zusätzliche moralische Fragen. Sollten wir zu Naturschonendem Verhalten, Artenschutz etc. moralisch verpflichtet sein, so würde auch die Einrichtung der erforderlichen politischen Institutionen, der Regelungsdichte und der Eingriffe in Freiheitsrechte zu zahlreichen unbeantworteten moralischen Fragen führen.

Literatur

- Atfield, Robin: »Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz«. In: Dieter Birnbacher (Hg.): Ökophilosophie. Stuttgart 1997, 117–133.
- Baumgartner, Christoph/Mieth, Dietmar (Hg.): Patente am Leben? Ethische, rechtliche und politische Aspekte der Biopatentierung. Paderborn 2003.
- Birnbacher, Dieter (Hg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart 1986.
- Verantwortung für zukünftige Generationen. Stuttgart 1988.
- (Hg.): Ökophilosophie. Stuttgart 1997.
- Caney, Simon: Justice Beyond Borders: A Global Political Theory. Oxford 2005.
- Des Jardins, Joseph R.: Environmental Ethics. An Introduction to Environmental Philosophy. Belmont ²1997.
- Düwell, Marcus: Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Relevanz des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen. Freiburg i. Br./München 1999.
- Eser, Uta: »Der Wert der Vielfalt: ›Biodiversität‹ zwischen Wissenschaft, Politik und Ethik«. In: Monika Bobbert/Marcus Düwell/Kurt Jax (Hg.): Umwelt – Ethik – Recht. Tübingen 2003, 160–181.
- /Potthast Thomas: Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis. Baden-Baden 1999.
- Gauthier, David: Morals by Agreement. Oxford 1986.
- Gewirth, Alan: Reason and Morality. Chicago 1978.
- Grosserries, Axel/Meyer, Lukas H. (Hg.): Intergenerational Justice. Oxford 2009.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer

- Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. 1979.
- Kallhoff, Angela: Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie. Frankfurt a. M./New York 2002.
- Kemper, Anne: Unverfügbare Natur. Ästhetik, Anthropologie und Ethik des Umweltschutzes. Frankfurt a. M. 2000.
- Krebs, Angelika: »Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe«. In: Nida-Rümelin 1996, 346–385.
- (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt a. M. 1997.
- Leist, Anton: »Ökologische Ethik II: Gerechtigkeit, Ökonomie, Politik«. In: Nida-Rümelin 1996, 386–457.
- McNeill, John: Blue Planet. Die Umweltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 2003.
- Meyer, Lukas: »Intergenerational Justice«. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy 2008. In: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/> (1.8.2011).
- Müller, Michael/Fuentes, Ursula/Krohl, Harald (Hg.): Der UN-Weltklimareport. Bericht über eine aufhaltsame Katastrophe. Köln 2007.
- Naess, Arne: »The Deep Ecology Movement. Some Philosophical Aspects«. In: George Sessions (Hg.): Deep Ecology for the 21st Century. Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism. Boston/London 1995, 64–84.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart 1996.
- Ott, Konrad: Umweltethik zur Einführung. Hamburg 2010.
- Parfit, Derek: Reasons and Persons. Oxford 1984.
- Pogge, Thomas: World Poverty and Human Rights. Cambridge 2002.
- Potthast, Thomas: »Umweltethik«. In: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.). Handbuch Ethik. Stuttgart 2011, 292–296.
- (Hg.): Biodiversität – Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert? Naturschutz und Biologische Vielfalt Band 48/ Bundesamt für Naturschutz. Bonn-Bad Godesberg 2007.
- Rolston III, Holmes: Environmental Ethics. Duties and Values in the Natural World. Philadelphia 1988.
- Seel, Martin: Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt a. M. 1991.
- Siep, Ludwig: Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik. Frankfurt a. M. 2004.
- Taylor, Paul W.: Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton, NJ 1986.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs. »Population Division, Population Estimates and Projections Section«. In: <http://esa.un.org/unpd/wpp/index.htm> (3.5.2011).
- Unnerstall, Herwig: Rechte zukünftiger Generationen. Würzburg 1999.
- World Commission on Environment and Development: Our Common Future. New York 1987.

Marcus Düwell

6. Ernährung und Landwirtschaft

Im Gegensatz zur Umweltethik stellt die Beschäftigung mit Ernährung und Landwirtschaft aus ethischer Perspektive im deutschsprachigen Diskurs (noch) keinen klar abgegrenzten Bereich der Angewandten Ethik dar. Im englischsprachigen Raum sind unter der Bezeichnung *food ethics* und *agricultural ethics* insbesondere seit der Gründung der European Society for Agricultural and Food Ethics im Jahr 1999 Entwicklungen hin zu einem eigenständigen Feld (Fachgesellschaft, Tagungen, Fachzeitschriften) zu beobachten. Die Auseinandersetzung mit den miteinander verschränkten Themen Landwirtschaft und Ernährung erfolgt zumeist noch relativ unabhängig voneinander.

Landwirtschaft

Landwirtschaft ist mit der Überformung natürlicher Systeme und der Tötung von Lebewesen verbunden. Daher kann man aus ethischer Perspektive einerseits grundsätzlich hinterfragen, ob es zulässig ist, Landwirtschaft zu betreiben. Physiozentrische Konzepte von Umweltethik (wie z. B. Biozentrik, Ökozentrismus, Holismus) implizieren zwar keine negative Antwort auf diese Frage, lassen eine solche negative Antwort aber durchaus zu. Die Alternative zu einer schwer umsetzbaren gänzlichen Ablehnung jeglicher Landwirtschaft besteht darin, Landwirtschaft als eine Erwerbsart menschlicher Kultur anzuerkennen und zu fragen, wie diese Praxis umweltverträglich, naturschonend und in der Tierhaltung tiergerecht und artgemäß erfolgen kann. Diese Möglichkeit greift auf die antike Idee der *eupraxia* zurück. Dieser Beitrag geht von dieser zweiten Option aus.

Eine systematische und mittlerweile gut etablierte Methode zur Diskussion verschiedener ethischer Aspekte der Landwirtschaft bietet das von Mepham (2000) entwickelte Verfahren einer »ethischen Matrix«. Ausgangspunkt des Verfahrens sind die Prinzipien »Wohlbefinden«, »Autonomie« und »Gerechtigkeit«. Diese »Prinzipien mittlerer Reichweite« wurden ursprünglich von Beauchamp und Childress (1994) zur Analyse medizinethischer Fragen entwickelt (s. Kap. II.3). Mepham schlägt vor, diese Prinzipien auf alle in der Landwirtschaft involvierten Interessengruppen (Produzenten, betroffene Organismen, Konsumenten) anzuwenden und das Ergebnis in ei-

ner Matrix darzustellen. Eine solche Matrix stellt zwar sicherlich ein hilfreiches ethisches Instrument zur Strukturierung eines Diskurses dar, bietet aber keinen Ersatz für substanzielle Argumente zur Bewertung und möglichen Regulierung einzelner Praktiken. Die Matrix ermöglicht zudem keine Thematisierung der ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen unter denen Nahrungsmittelproduktion jeweils stattfindet. Es wäre jedoch unangemessen (bzw. »abstrakt«), ethische Fragen der Landnutzung unter Absehung der jeweiligen Rahmenbedingungen diskutieren zu wollen.

Themen der Landwirtschaftsethik waren und sind Pestizid- und Düngemiteleinsatz, Tierhaltung, gentechnisch veränderte Pflanzen und, neuerdings, Biomasseproduktion und die Aneignung von Land.

Pestizid- und Düngemiteleinsatz: Seit R. Carsons berühmter Kritik an dem Einsatz von DDT (Carson 1962) wurden vor allem negative Konsequenzen des Pestizideinsatzes auf die menschliche Gesundheit und die Artenvielfalt in der Agrarlandschaft diskutiert (Perkins/Holochuck 1993). Der Einsatz von Düngemitteln ist insbesondere aufgrund der Eutrophierungseffekte terrestrischer aber v.a. aquatischer Ökosysteme aus Sicht des Naturschutzes problematisch.

Tierhaltung: Eine erste Perspektive rückt die Lebensbedingungen von Nutztieren in den Mittelpunkt (s. Kap. IV.9, IX.1). Diskutiert wird vornehmlich unter der Annahme eines moralischen Selbstwertes leistungsfähiger Tiere, d.h. aus pathozentrischer Perspektive (Wolf 2008; Singer 1994; Regan 2004). Diese Diskussion zeigt breite Überschneidungen mit der Tierethik. Eine zweite Perspektive kritisiert die gesamte Produktionsweise (industrieller) Fleischproduktion (s. Kap. IX.2). Hier liegt ein stärkerer Fokus auf Umwelt- und sozialen Auswirkungen. Diskutiert wird, ob (industrielle) Tierhaltung eine Praxis darstellt, die soweit reformierbar ist, dass sie moralischen Ansprüchen genügt, oder ob sie eine grundsätzlich illegitime Praktik darstellt, die letztlich abgeschafft werden soll. Ob eine solche Forderung der Abschaffung jeglicher Tierhaltung auch für Kulturen geltend gemacht werden kann, deren traditionelle Lebensweise konstitutiv mit Tierhaltung verknüpft ist (z. B. traditionelle Hirtenkulturen), stellt eine weitere ethische Frage dar.

Gentechnisch veränderte Pflanzen (GVP): Im Diskurs um GVP werden kategorische und Risikoargumente unterschieden. Kategorische Argumente lehnen Gentechnik als solche ab. Sie argumentieren beispielsweise, Gentechnik verletze die Integrität des

pflanzlichen Genoms, sei Ausdruck einer reduktionistischen Einstellung gegenüber Natur, oder verletze die moralisch zu respektierende Artgrenze. Kategorische Argumenten gegen die Verwendung von Gentechnik gelten mittlerweile als widerlegt (Ott 2003). In ihnen drücken sich allerdings bedenkenswerte Intuitionen hinsichtlich eines Sinns der Landwirtschaft als kultureller Praxis aus, die mit der industriellen Landwirtschaft nur schwer vereinbar sein dürften (Thompson 2010). Risikoargumente sind folgenbezogen und argumentieren mit möglichen negativen Auswirkungen der Verwendung gentechnisch veränderter Pflanzen auf die Gesundheit des Menschen, auf die gentechnikfreie Landwirtschaft und auf die Natur. Bedenken hinsichtlich negativer gesundheitlicher Auswirkungen (bspw. Allergene) gelten mittlerweile als wenig überzeugend, da gentechnisch veränderte Nahrungsmittel hohen Standards der Lebensmittelkontrolle unterliegen. Im Mittelpunkt der heutigen Risikodebatte stehen daher erstens Fragen der Koexistenz zwischen gentechnikfreier Landwirtschaft und dem Einsatz von gentechnisch veränderten Pflanzen (insbesondere in Bezug auf die Saatguterzeugung) sowie zweitens Möglichkeiten sogenannter ökologischer Schäden (Potthast 2004; SRU 2004; SRU 2008). Während die Forderung nach Erhalt einer gentechnikfreien Landwirtschaft mit der Wahlfreiheit sowohl der Produzenten als auch der Konsumenten begründet werden kann, stellt sich in Bezug auf ökologische Schäden die Frage, ob und wenn ja welche Auswirkungen gentechnisch veränderter Pflanzen auf ökologische Systeme (z. B. Einkreuzungen) überhaupt als »ökologische« Schäden eines bestimmten Ausmaßes identifiziert werden können. Die langfristige Sicherung der Koexistenz unterschiedlicher Landbauweisen wirft eine Reihe von praktischen Fragen auf (Grenzwerte, Anbauregister, Abstandsregeln usw.). Ethische Fragen betreffen darüber hinaus die Strategien agrartechnologischer Unternehmen, Patentschutz für gentechnisch modifizierte Pflanzen und Eigentumsrechte an Saatgut zu gewinnen. Eine Bewertung solcher Aneignungsstrategien, die auch die Landwirtschaft in der südlichen Hemisphäre betreffen, führt in das Grenzgebiet von Agrarethik und einer politischen Ökonomie der Landwirtschaft. Für die Diskussion von Patenten auf Leben gilt, dass sie über die bioethischen Fragestellungen hinaus stärker die sozioökonomischen Auswirkungen in Industrie- und Entwicklungsländern in den Blick nehmen sollte. Dazu gehört auch die Frage, ob und wenn ja wie die Institution »Patent« so gestaltet werden kann,

dass sie positive Auswirkungen für die am wenigsten begünstigten Bevölkerungsgruppen zeigt.

Biomasseproduktion und die Aneignung von Land (landgrab): Eine umfassende ethische Diskussion dieser Themen steht noch aus. Die Debatte sollte über Gemeinplätze (z. B. ›Teller vor Tank‹) hinausgehen und stärker globale ökonomische und politische Rahmenbedingungen analysieren. Im Kern geht es um eine sich verschärfende Flächen- und Nutzungskonkurrenz unter den Bedingungen einer wachsenden Weltbevölkerung und des beginnenden Klimawandels. Die berechtigten Forderungen nach globalen Umwelt- und Sozialstandards führen allerdings in komplexe Fragen des Welthandelsrechts und der Agrarpolitik hinein. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Frage, wie Bevölkerungsgruppen geschützt werden können, die auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage Landwirtschaft betreiben und von Verdrängung bedroht sind. In diesem Zusammenhang ist eine ethische Auseinandersetzung mit Konzepten wie Ernährungssicherheit und -souveränität, Selbstversorgung und Subsistenzlandwirtschaft sowie der Zuweisung von Eigentumsrechten (*property rights*) dringlich. Auch alte Prinzipien wie das sog. Lockesche Proviso, das der Aneignung von natürlichen Ressourcen durch Arbeit die Bedingung auferlegt, dass genug in gleich guter Qualität für andere übrig bleiben müsse (Locke 1977), verdienen eine zeitgemäße Interpretation.

Ernährung

Landwirtschaftsethische Fragen verweisen immer auch auf Konsumstile der Verbraucher von Agrarprodukten. So beeinflussen Kleidungsstile den exportorientierten Anbau von Baumwolle, der in vielen Ländern mit großen ökologischen Problemen verbunden ist (z. B. Turkmenistan). Mobilitätsstile beeinflussen den Anbau von Biomasse für den Transportsektor (z. B. Maisanbau in USA), und der Fleischkonsum ist maßgeblich verantwortlich für den Anbau von Futtermitteln (z. B. Sojaanbau in Südamerika für die Fleischindustrie der EU). Konsumstile entscheiden darüber, ob die Ernährung einer wachsenden Weltbevölkerung auch mit einer naturschonenden Landwirtschaft gewährleistet werden kann. Die Verwestlichung der Ernährungsstile in den großen Schwellenländern, insbesondere der wachsende Fleischkonsum, steht konträr zu der Zielsetzung einer Extensivierung der Landwirtschaft. In

Bezug auf diese Fragen bestehen Überschneidungen mit dem Bereich einer im Entstehen begriffenen *ethics of consumption* (Princen et al. 2002; Scherhorn et al. 1997).

Gleichwohl stellt eine systematische Verknüpfung der Themenfelder Landwirtschaft und Ernährung in der Angewandten Ethik bislang noch ein Desiderat dar. Im Vergleich zur Landwirtschaft kann die ethische Beschäftigung mit Fragen der Ernährung zwar auf eine lange Geschichte zurückblicken (Zwart 2000; Lemke 2007), ist im heutigen ethischen Diskurs dagegen weniger gegenwärtig. Dies hat seinen Grund darin, dass die Ernährung üblicherweise eher der Privatsphäre zugerechnet wird. Sie wird zu den Fragen des guten Lebens gezählt, nicht zu Fragen der Gerechtigkeit oder der Moral. Diskutiert wird allenfalls die Frage nach einer möglichen moralischen Begründung für eine vegetarische (Ott 1997) oder vegane Lebensweise. Eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob und unter welchen Bedingungen alternative Ansätze (Ökolandbau, fairer Handel, Regionalität) geeignet sind, Wege zu einer umwelt- und sozialverträglichen und in diesem Sinne den Anforderungen einer normativen Nachhaltigkeitstheorie entsprechenden Ernährungsweise aufzuzeigen, findet in der ethischen Diskussion bisher kaum statt (vgl. aber Korthals 2004). Stattdessen werden Ernährungsfragen vorwiegend als Fragen guten Lebens und mit Nähe zu den Kulturwissenschaften diskutiert (Därmann/Lemke 2007; Wierlacher/Bendix 2008). Dabei wird die Bedeutung von Argumenten in der Angewandten Ethik deutlich, die sich mit eudaimonistischen Fragen, d. h. Fragen eines guten und gelingenden menschlichen Lebens beschäftigen. Eine umfassende ethische Diskussion müsste allerdings sowohl eudaimonistische als auch sollensethische Aspekte von Ernährung berücksichtigen, und darüber hinaus die rechtlich-politische Frage adressieren, wie landwirtschaftliche Produktion aus Nachhaltigkeitsperspektive angemessen reguliert werden kann. Neben der bereits geforderten Verbindung der Themen Landwirtschaft und Ernährung ist daher eine systematische Integration der sollensethischen und eudaimonistischen Perspektive für Fragen der (Landwirtschaft und) Ernährung wünschenswert (z. B. Korthals 2004). Eine solche Integration würde es z. B. ermöglichen, das den Fragen der Ernährung häufig zugrunde gelegte Axiom der unbegrenzten Konsumentensouveränität (›Jeder esse, was er mag!‹) kritisch zu hinterfragen.

Literatur

- Beauchamp, T.L./Childress, J.F.: Principles of Biomedical Ethics. New York/Oxford 1994.
- Carson, Rachel: Silent Spring. New York 1962.
- Därermann, Iris/Lemke, Harald (Hg.): Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen. Bielefeld 2007.
- Korthals, Michiel: Before Dinner. Ethics and Philosophy of Food. Dordrecht 2004.
- Lemke, Harald: Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie. Berlin 2007.
- Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt a. M. 1977.
- Mephram, Ben: The Role of Food Ethics in Food Policy. In: Proceedings of the Nutrition Society 59 (2000), 609–618.
- Ott, Konrad: »Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart«. In: Eve-Marie Engels (Hg.): Biologie und Ethik. Stuttgart 1997, 127–160.
- : »Ethische Aspekte der »grünen« Gentechnik«. In: Marcus Düwell/Klaus Steigleder (Hg.): Bioethik. Eine Einführung. Frankfurt a. M. 2003, 363–370.
- Perkins, John H./Holochuck, Nordica C.: Pesticides: Historical Changes Demand Ethical Choices. In: David Pimentel/Hugh Lehman (Hg.): The Pesticide Question. New York/London 1993, 391–417.
- Potthast, Thomas (Hg.): Ökologische Schäden. Begriffliche, methodologische und ethische Aspekte. Frankfurt a. M. 2004.
- Princen, Thomas/Maniates, Michael/Conca, Ken (Hg.): Confronting Consumption. Massachusetts 2002.
- Rat von Sachverständigen für Umweltfragen (SRU): Umweltpolitische Handlungsfähigkeit sichern. Baden-Baden 2004.
- : Umweltschutz im Zeichen des Klimawandels. Berlin 2008.
- Regan, Tom: The Case for Animal Rights. Princeton 2004.
- Scherhorn, Gerhard/Reisch, Lucia/Schrödl, Sabine (Hg.): Wege zu nachhaltigen Konsummustern: Überblick über den Stand der Forschung und vorrangige Forschungsthemen. Marburg 1997.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Ditzingen 1994.
- Thompson, Paul: The Agrarian Vision. Sustainability and Environmental Ethics. Lexington 2010.
- Wierlacher, Alois/Bendix, Regina (Hg.): Kulinaristik. Forschung – Lehre – Praxis. Münster 2008.
- Wolf, Ursula (Hg.): Texte zur Tierethik. Stuttgart 2008.
- Zwart, Hub: »A Short History of Food Ethics«. In: Journal of Agricultural and Environmental Ethics 12/2 (2000), 113–126.

Lieske Voget und Konrad Ott

7. Klimaschutz und Klimawandel

Klimaänderungen als Thema der Ethik

Klimaethik befasst sich mit der umfassenden Bewertung der verschiedenen Handlungsoptionen bezüglich des Klimawandels, von verschiedenen Akteuren und zu unterschiedlichen Zeitpunkten. Diese Handlungsoptionen lassen sich unterscheiden in Optionen zur Vermeidung weiteren Klimawandels und in Optionen zur Anpassung an die Folgen des Klimawandels. Neben Fragen z. B. der Risikoethik, des gesellschaftlichen Wandels oder des Wissenschaft-Politik-Verhältnisses sind es v. a. Gerechtigkeitsfragen, also reale oder denkbare Anspruchskonflikte zwischen Gruppen, die die Klimaethik beschreiben und lösen will. Im Mittelpunkt der klimaethischen Diskussionen stehen dabei folgende zwei Gerechtigkeitsfragen, an die sich viele weitere klimaethische Themen anknüpfen lassen: (1) Die Aufteilung der Lasten zwischen den Generationen, d. h. wieviel Klimaschutz (Vermeidung) die gegenwärtige Generation den zukünftigen (d. h. noch nicht existenten) Generationen schuldet. (2) Die intra-generationelle Lastenaufteilung zwischen Staaten: Hier stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien die Kosten (a) für eventuelle globale Klimaschutzziele und (b) für die regionalen Klima-Anpassungsmaßnahmen aufgeteilt werden sollen.

Vor der Behandlung dieser beiden klimaethischen Hauptfragen werden im folgenden Abschnitt als deren Grundlage natur- und sozialwissenschaftliche Kernaussagen zum Klimawandel skizziert. Schließlich verlangt die Thematik interdisziplinäres Arbeiten, da deren vielfältige Aspekte ansonsten von der Ethik nicht (differenziert genug) wahrgenommen werden können. Die Fragestellungen der Klimaethik berühren zudem mehrere etablierte Subdisziplinen der Angewandten Ethik zugleich und erfordern darüber hinaus neue Begriffe und Argumente. Mit der zunehmenden gesellschaftlich-politischen Relevanz der Thematik wuchs auch die Anzahl klimaethischer Veröffentlichungen in den letzten zwei Jahrzehnten stark an. Beides spricht dafür, die Klimaethik als eigene Subdisziplin der Angewandten Ethik anzusehen.

Grundannahmen zum Klimawandel

Über die Ursachen des gegenwärtigen weltweiten Klimawandels weiß man inzwischen relativ gut Bescheid (IPCC 2007a): Die atmosphärische Konzentration der Treibhausgase, insbesondere des langlebigen CO_2 (Kohlenstoffdioxid), stieg seit Beginn der Industrialisierung stark an, v.a. aufgrund der starken Nutzung fossiler Energieträger (Kohle, Erdöl, Erdgas) in den Industrieländern sowie ferner aufgrund massiver Entwaldung. Diese vom Menschen freigesetzten Treibhausgase verstärken den natürlichen Treibhauseffekt des Klimasystems. Dadurch ist der Mensch »äußerst wahrscheinlich« (IPCC 2007a, 131) Hauptursache der mittleren globalen Erwärmung um ca. $0,8^\circ\text{C}$ seit 1850, wobei die hohen Treibhausgasemissionen der letzten Jahre aufgrund komplexer Wechselwirkungen im Klimasystem zum großen Teil erst zeitverzögert wirken werden: Die globale Mitteltemperatur wird wohl mindestens um weitere ca. $0,6^\circ\text{C}$ steigen, selbst wenn die atmosphärische Treibhausgaskonzentration auf dem Niveau des Jahres 2000 stabilisiert werden könnte. Insofern begünstigt gegenwärtiger Klimaschutz (d.h. Treibhausgas-Emissionsreduktionen) vorwiegend *zukünftige* Generationen. Kommt es zu keinem nennenswerten Klimaschutz, ist – v.a. angesichts schier unerschöpflicher Kohleressourcen – eine Erderwärmung um ca. 6°C (gegenüber dem vorindustriellen Niveau) bis 2100 durchaus möglich; eine solche Mitteltemperatur hat es seit vielen Millionen Jahren nicht mehr gegeben.

Da die genauere wissenschaftliche Abschätzung zukünftiger Folgen des Klimawandels (z.B. IPCC 2007b; Smith/Schneider et al. 2009) äußerst schwierig ist, geht es bei Klimafolgen hauptsächlich um den Umgang mit Risiken und Unsicherheiten. Solche brächte ein ungebremster Klimawandel v.a. bezüglich der irreversiblen Betätigung gewisser »Kippschalter« des Erdsystems mit sich (Lenton/Held et al. 2008), z.B. das Abschmelzen des arktischen Eisschildes oder des Grönlandeises (was langfristig mehrere Meter Meeresspiegelanstieg bedeuten könnte) ab ungefähr $2\text{--}4^\circ\text{C}$ globaler Erwärmung oder das Austrocknen von Teilen des Amazonasgebietes ab ca. 4°C , was den Regenwald dort von einer CO_2 -Senke zu einer Nettoquelle für CO_2 verwandeln würde. Dies könnte u.a. zu einem sich immer weiter aufschaukelnden Treibhauseffekt und damit zu starker Erderwärmung führen. Die auch ohne Kippschalter mit steigender Mitteltemperatur immer stärker eintretenden bio-physikalischen Klimafolgen würden

durch Kippschaltereffekte massiv verstärkt: z.B. ein langfristig deutlicher Meeresspiegelanstieg oder die regionale Zunahme extremer Wetterereignisse wie Wirbelstürme, Starkregen, Überschwemmungen, Dürren. Viele Tier- und Pflanzenarten könnten aussterben, insbesondere bei rapider weiterer Erwärmung. Viele der empfindlichen Ökosysteme sind durch die Erwärmung gefährdet, die Ozeane versauern zunehmend durch die erhöhte CO_2 -Aufnahme.

Sozio-ökonomisch könnten diese Klimafolgen gravierende Auswirkungen haben (Edenhofer/Wallacher et al. 2010, Kap. 2), wenngleich hierbei oft recht unterschiedliche Metriken bezüglich »Kosten«, »Gefahren« oder »Vulnerabilität« gewählt werden. So kommt ein Großteil der Schadensabschätzungen zu dem Ergebnis, dass bereits bei geringer Erwärmung die negativen Klimafolgen überwiegen: Das Risiko einer Zunahme von Epidemien und anderen Gesundheitsgefahren wird durch die Erwärmung steigen, größere Hitze lässt die Arbeitsproduktivität in wärmeren Ländern deutlich sinken. Wasser- und Nahrungsmittelknappheiten sowie Extremwetterereignisse drohen für manche Regionen zuzunehmen. Der Meeresspiegelanstieg gefährdet die zum Teil dicht besiedelten Küstengebiete; Inselstaaten (Tuvalu, Malediven, etc.) könnten ihr Territorium verlieren. Erwartet werden zudem klimabedingte Migrationsströme und Konflikte, für deren Größenordnung jedoch noch keine belastbaren Abschätzungen vorliegen. Vor allem die Armen in den Entwicklungsländern werden unter den Klimafolgen zu leiden haben, weil sie meist in klimatisch besonders gefährdeten Regionen leben (z.B. Sahelzone), sie sich aufgrund ihrer Armut kaum an den Klimawandel anpassen können (z.B. durch Dammbauten oder bessere Bewässerungssysteme) und sie wirtschaftlich stark abhängig vom Agrarsektor sind (Edenhofer/Wallacher et al. 2010, 27–29).

Welche technisch-ökonomischen Strategien stehen derzeit überhaupt zur Verfügung, um einen noch stärkeren zukünftigen Klimawandel zu vermeiden? Sollen z.B. die Kippschaltegefahren minimiert werden, müssten im Laufe der nächsten Jahrzehnte die Emissionen (v.a. CO_2 aus der Energieerzeugung) weltweit drastisch vermindert werden. Theoretische Alternativen hierzu (»Geo-Engineering«) sind entweder noch nicht ausgereift oder mit Risiken und Problemen behaftet, für die eine genauere Abschätzung beim gegenwärtigen Kenntnisstand noch nicht möglich ist. Der steigende Energiebedarf im 21. Jahrhundert ist jedoch nur dann mit ehrgeizigen Emissionsreduktionen vereinbar, wenn es zu ei-

nem radikalen Umbau der globalen Energiesysteme und der damit verbundenen Marktstrukturen kommt. Eine solche ›industrielle Revolution‹ scheint technologisch machbar. Sie würde zudem volkswirtschaftlich wohl nur einen Bruchteil dessen kosten (weltweit), was ein ungebremsster Klimawandel bis 2100 an wirtschaftlichen Schäden verursachen würde (Stern 2007). Zentrale Voraussetzungen hierfür sind jedoch u.a. kluge Instrumente wie z.B. ein Emissionshandel mit einer globalen Emissionsobergrenze (»Cap & Trade«-System), gezielte Investitionen und der Transfer von verschiedenen Energietechnologien sowie v.a. sehr baldiges Handeln. Andernfalls würden die notwendigen jährlichen Reduktionen immer höher und teurer – und irgendwann technologisch kaum mehr möglich (Edenhofer/Knopf et al. 2010; Clarke/Edmonds et al. 2009). Bisher weitgehend unsicher ist wiederum, in welcher Größenordnung Lebensstiländerungen Emissionsminderungen bewirken können. Fleischverzicht z.B. könnte zumindest Klimaschutzkosten weltweit massiv reduzieren (Edenhofer/Wallacher et al. 2010, 109). Es ist jedoch anzunehmen, dass allein solche Präferenzänderungen (auf der *Nachfrageseite*) nicht schnell genug und nicht gezielt genug eintreten können, um die nötigen Emissionsminderungen schnell genug zu erreichen, zumal der zügige und kostengünstige Umbau des globalen Energiesystems damit wohl kaum erreicht werden könnte. So wichtig gesellschaftliche Leitbilder für den globalen Klimaschutz in vielerlei Hinsicht auch sind, so wenig darf doch übersehen werden, dass globale politische Lösungen (bereits auf der *Angebotsseite* müssen Treibhausgasemissionen strikt limitiert werden) alternativlos sind, wenn das Klima effektiv und mit geringen volkswirtschaftlichen Risiken geschützt werden soll.

Klimaschutz für zukünftige Generationen

Auf dieser empirischen Basis stellt sich nun die Frage, wieviel Emissionsreduktion gegenwärtige Generationen leisten sollten. Dabei kann das globale öffentliche Gut der Atmosphäre nur *gemeinsam* von der gegenwärtigen Generation für die zukünftig Lebenden geschützt werden, da allein die kumulierte Menge an Treibhausgasemissionen, die noch in der Atmosphäre abgelagert wird, entscheidend ist. Diese klimaethische Fragestellung wird v.a. in den Fachdiskursen zur ›intergenerationellen Gerechtigkeit‹

behandelt, aber auch von der Klimaökonomie im Rahmen ihrer Modelle ausgiebig diskutiert. Die klimaökonomische Debatte prägte die öffentliche Wahrnehmung der intergenerationellen Problematik bislang stark, verlangt zugleich aber nach kritischer ethischer Reflexion.

Um zu klären, wieviel Klimaschutz den zukünftigen Generationen geschuldet ist, muss zunächst die Frage beantwortet werden, *ob* zukünftige, nur der Möglichkeit nach (aber doch äußerst wahrscheinlich) existierende Menschen überhaupt moralische Ansprüche geltend machen können. Hierfür gibt es überzeugende ethische Gründe (Meyer 2008, Kap. 2), weshalb es nicht vernünftig erscheint, Menschen allein darum zu diskriminieren, weil sie später geboren werden (Caney 2009b). Diese Position ist jedoch in der klimaökonomischen Debatte heftig umstritten, insbesondere seit dem Stern-Report (Stern 2007). Dies verhinderte bislang – neben der Frage der korrekten Abschätzung der ökonomischen Klimaschäden – einen Konsens darüber, wieviel Klimaschutz den kommenden Generationen klimaökonomischen Modellen zufolge geschuldet ist. Dies verdeutlicht wiederum die Wichtigkeit der Explikation und Bewertung von normativen, empirischen und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen solcher Modelle.

Wenn man also zukünftigen Generationen, wenn sie dann existieren, prinzipiell zunächst gleiche moralische Ansprüche zuschreibt, stellt sich die weitere Frage, nach welchen Gerechtigkeitsprinzipien potentielle Interessens- bzw. Anspruchskonflikte zwischen den Generationen zu lösen sind. Denn gegenwärtige Generationen können das Leben zukünftiger Menschen massiv beeinträchtigen, z.B. durch heutige energiepolitische Investitionsentscheidungen, die starke Pfadabhängigkeiten für zukünftige Generationen schaffen. In der ethischen Debatte um ›intergenerationelle Gerechtigkeit‹ (s. Kap. VI.11) werden u.a. egalitaristische, an Suffizienz orientierte, utilitaristisch-aggregierte und Vorrangs-Ansätze diskutiert. Auch die Suche nach dem richtigen Verständnis von Nachhaltigkeit lässt sich damit verknüpfen. Eng verbunden damit ist außerdem die wirtschaftsethische Diskussion, ob die Frage der Lastenaufteilung zwischen Generationen besser mit Hilfe utilitaristischer Wohlfahrtsfunktionen als intertemporales Optimierungsproblem (Nordhaus 2007; Stern 2008) verstanden werden soll oder aber ob sie durch nicht-utilitaristische, an Rawls orientierte Wohlfahrtsmaßen zu bestimmen ist (Roemer 2008). Nicht zuletzt stellen sich bezüglich der inter-

generationellen Gerechtigkeit auch ethische Fragen zum allgemeinen Umgang mit Risiko, Unsicherheit und Ungewissheit. Denn ethisch relevant für die Klimafolgenbewertung ist nicht nur die Betrachtung von Risikomittelwerten, sondern auch die von ›worst-case Szenarien‹. Zudem sind die technologisch-ökonomischen Lösungsmöglichkeiten der Klimaproblematik zum Teil stark risikobehaftet.

Nach solchen allgemeinen ethischen Vorentscheidungen kann schließlich das eigentliche Problem angegangen werden, wieviel Klimaschutz genau zukünftigen Generationen geschuldet ist. Die jeweiligen allgemeinen Forderungen der intergenerationellen Gerechtigkeit können zunächst als ethisches Analyseinstrument bei der genaueren und kontextsensiblen Betrachtung der Klimaproblematik und ihrer konkreten Bedingungen genutzt werden. Erst auf dieser Grundlage können dann alternative Handlungsziele, mögliche Umsetzungsmittel und v.a. deren Konsequenzen sinnvoll und umfassend exploriert und evaluiert werden. An einer solchen umfassenden Abwägung alternativer Gesamtszenarien führt ethisch gesehen kein Weg vorbei. Eine einseitige Orientierung an ökonomischen Kosten-Nutzen-Analysen, die z. B. die Kippschaltegefahren ignorieren, ist für eine solche ethische Abwägung daher nicht ausreichend. Ebenso wenig genügen einseitige radikale Klimaschutzforderungen ohne angemessene Berücksichtigung anderer Ziele wie etwa Armutsbekämpfung.

Welche zentralen Konflikte, die den Rahmen der Handlungsalternativen mit abstecken, treten also zwischen zukünftigen und gegenwärtigen Menschen auf? Für die *gegenwärtige* Generation bedeuten ehrgeizige Klimaschutzziele weitreichende, konfliktbehaftete Umstrukturierungen, technologische und vor allem volkswirtschaftliche Risiken. Für die Bekämpfung gegenwärtiger Armut ist aber eine bestimmte Form von Wirtschaftswachstum in Entwicklungsländern wichtig. Unmittelbare Vorteile hat Klimaschutz fast nur für zukünftige Generationen, die voraussichtlich wohlhabender sein werden und deren Interessen man nur vermuten kann. Es ist jedoch anzunehmen, dass ein Verzicht auf effektive Klimaschutzmaßnahmen der jetzigen Generation dazu führen wird, dass die Lebensbedingungen zukünftiger Generationen massiv gefährdet werden. Dies gilt umso mehr, wenn es die gegenwärtigen und folgenden Generationen versäumen, die globale Ungleichheit abzumildern. Denn die Armen trifft der Klimawandel am härtesten.

Beispielhaft sei anhand dieser Konfliktlinien eine Abwägung verschiedener Szenarien skizziert (vgl.

ausführlicher Edenhofer/Wallacher et al. 2010, Kap. 4.1). Den ethischen Bewertungsmaßstab hierfür mögen die Menschenrechte bilden, die in ethischen wie klimapolitischen Diskursen sehr oft als Bezugspunkt fungieren. Sie seien hier interpretiert als ein universal (auch für zukünftige Generationen) gültiges Recht aller Menschen auf ein Minimum an Verwirklichungschancen, was z. B. Grundfreiheiten und Grundbedürfnisbefriedigung ebenso einschließt wie faire Verfahren. Ein solcher ethischer Standpunkt führt nun – wie überdies viele andere ethische Ansätze auch, sofern sie eine reine Zeitpräferenz für die Gegenwart ablehnen – zur Forderung, dass die globale Erwärmung auf ungefähr 2°C (seit 1850) beschränkt wird. Dieses ehrgeizige ›2°C-Ziel‹ ist inzwischen politisch weitgehend Konsens. Bei einer deutlich stärkeren Erwärmung als 2°C kann das Risiko gravierender Klimaschäden (u. a. Aktivierung der Kippschalter) als hoch eingeschätzt werden (IPCC 2007b; Richardson/Steffen et al. 2009, 12 ff.); v. a. in Entwicklungsländern würden dadurch die Lebensgrundlagen massiv gefährdet. Fordert man umgekehrt eine Begrenzung der mittleren Erderwärmung auf nur 1,5°C, wie es einige Inselstaaten immer wieder getan haben, geht man angesichts der hierfür notwendigen gewaltigen Umstrukturierungen sehr große technologische und ferner politische sowie wirtschaftliche Risiken ein – zumal inzwischen äußerst fraglich ist, ob ein solches Ziel überhaupt noch erreicht werden könnte (ebd., 18 ff.). Bei einem 2°C-Ziel fallen dagegen sowohl die möglichen Menschenrechtsgefährdungen durch die Klimafolgen (Smith/Schneider et al. 2009) als auch die wirtschaftlichen Risiken (Hulme/Neufeldt et al. 2009; Stern 2007), insbesondere mit Blick auf gegenwärtige Armutsüberwindung, relativ gering aus. Die technologischen Risiken halten sich in tolerablen Grenzen. Allerdings steigen die Kosten deutlich mit jedem Jahr der Verzögerung der Klimaschutzmaßnahmen oder wenn faktisch unverzichtbare Technologien zu spät die Marktreife erlangen (v. a. CCS, d. h. CO₂-Abscheidung und unterirdische Einlagerung). Außerdem treten in manchen Regionen wohl auch bei Einhaltung der 2°C-Marke gravierende Klimaschäden auf, weshalb den Menschen dort hinreichend Unterstützung bei den notwendigen Anpassungsmaßnahmen gewährt werden muss. Wollte man das 2°C-Ziel mit einer Wahrscheinlichkeit von 75 % erreichen, dürfte 2010 bis 2100 noch ein Budget von maximal ca. 821 Gigatonnen CO₂ in der Atmosphäre aus energiebedingten Emissionen abgelagert werden (Edenhofer/Wallacher u. a. 2010, 98) – eine Menge, die mit dem gegen-

wärtigen Emissionsniveau schon lange vor Mitte des 21. Jahrhunderts erreicht werden würde. Eine Festlegung auf ein ganz exaktes Budgetziel ist mit rein *ethischen* Argumenten wohl nicht leistbar und daher im Detail einem fairen politischen Verfahren zu überlassen. Zu beachten ist ferner, dass biozentrische Ethikstandpunkte Klimaschutzforderungen verstärken könnten.

Gerechte Lastenaufteilung zwischen Staaten

Brisanterweise haben die Besitzer und Nutzer der fossilen Ressourcenbestände (Öl, Kohle, Gas) bislang faktisch eine Art Eigentumsrecht an der Atmosphäre. Jeder Klimaschutz wird aber dazu führen, dass diese Ressourcen zumindest teilweise in Gemeineigentum überführt werden, was politisch wie ethisch große Herausforderungen darstellt. Der zweite zentrale Problemkomplex der Klimaethik hat u. a. vor diesem Hintergrund die gerechte globale Aufteilung der Klimabelastungen zwischen Staaten zum Thema. Zum einen geht es um die Frage, welcher Staat wie viel zur Emissionsminderung (Vermeidung) im Rahmen eines globalen, gemeinsamen Klimaschutzziels beitragen muss. Zum anderen geht es um die Aufteilung der Kosten regionaler Anpassungsmaßnahmen. Zwar gibt es innerhalb des ethischen Diskurses eine relativ große Übereinstimmung darin, dass die Industrieländer in beiden Fällen den weitaus größeren Lastenanteil zu tragen haben. Jedoch unterscheiden sich die Annahmen darüber, in welchem Umfang genau und aus welchen Gründen dies der Fall sein sollte. Auf politischer Ebene wiederum ist diese Frage äußerst umstritten, da die Lastenaufteilung die einzelnen Staatshaushalte weitaus unmittelbarer betrifft als globale Klimaschutzziele.

Aus der ethischen Diskussion um globale Gerechtigkeit bezüglich der Verteilung aller *Vermeidungslasten* seien beispielhaft vier stilisierte Vorschläge genannt (vgl. ausführlicher Edenhofer/Wallacher et al. 2010, 174–176; Caney 2009a). Sie beziehen sich zwar sehr speziell auf die Zuteilung (»Allokation«) von Emissionsrechten zwischen Staaten im Rahmen eines globalen Emissionshandels, sind aber jeweils Ausdruck verschiedener allgemeinerer Vorstellungen von globaler gerechter Lastenverteilung (Baer/Athanasios 2007).

(1) Die erste, tendenziell libertär geprägte Allokationsregel schlägt vor, Emissionsrechte proportional

zu den aktuellen Emissionsniveaus oder der aktuellen Wirtschaftsleistung der Staaten zu verteilen. Der Schutz von Eigentumsrechten ist dabei ethisch zentral. Eine solche »Besitzstandsgerechtigkeit« ist aber aus der oben erwähnten Gerechtigkeitsicht abzulehnen.

(2) Insbesondere Entwicklungs- und Schwellenländern fordern einen Ausgleich für die vergleichsweise sehr hohen historischen Emissionen der Industrieländer gemäß dem Verursacherprinzip, was in der Klimaethik umfangreich diskutiert wird. Da gegenwärtige Personen in Industrieländern jedoch nicht für Handlungen Verstorbener, denen zudem wohl das notwendige Klimawissen fehlte, direkt verantwortlich gemacht werden können und da zudem intergenerationelle Schädigungszuschreibungen mit grundsätzlichen philosophischen Problemen behaftet sind (vgl. das »Non-Identity-Problem« in Meyer 2008), lässt sich die Einbeziehung historischer Emissionen vor etwa 1990 zumindest in direkt-kausaler Weise nur schwer begründen. Ein indirekter Einbezug historischer Emissionen wird u. a. mittels der Trittbrettfahrer-Argumentation versucht: Sie fordert eine Kompensation für Begünstigungen, welche die Menschen in den Industrieländern aufgrund historischer Emissionen dieser Länder genießen. Diese Forderung ist – neben ethischer Kritik am zugrundeliegenden Prinzip selbst – vom gleichen Problem betroffen wie der direkt-kausale Einbezug historischer Emissionen: Die konkrete Zuschreibung von Verursachern, Profiteuren und Schäden durch diese Handlungen ist äußerst schwierig.

(3) Häufig werden gleiche Pro-Kopf-Rechte gefordert, was für Entwicklungsländer überdies gewisse Zugewinne bedeuten würde. Übliche Annahmen, die hinter diesem Ansatz stehen, sind erstens, dass die Nutzung der Atmosphäre als einer – nun stark begrenzten – Ressource für alle Gesellschaften prinzipiell gleich wichtig ist zur Verwirklichung von individuellen wie kollektiven Lebenschancen, wobei zweitens vorausgesetzt wird, dass man die Verteilung von Emissionsrechten als von sonstigen weltweiten Ungleichheiten isoliertes Gerechtigkeitsproblem behandeln kann.

(4) Verschiedene Ansätze fordern wiederum eine entwicklungsgerechte Verteilung der Emissionsrechte entsprechend der Kapazität, d. h. proportional zum Wohlstand eines Landes. Damit soll die Verteilungsproblematik der Emissionsrechte gerade nicht isoliert betrachtet werden von globalen Problemen, v. a. Weltarmut. Kritik an solchen Ansätzen zielt jedoch darauf ab, dass mit dem einen Instrument des

Emissionshandels u. a. aufgrund vieler Unsicherheiten und der begrenzten Steuerbarkeit kaum andere große Weltprobleme mitgelöst werden können.

Da es sich beim Emissionshandel und der Allokation der Emissionsrechte nur um eines von mehreren Instrumenten handelt, mit Hilfe derer Gerechtigkeit geschaffen werden kann, sollte aus der hier vertretenen Sicht die abschließende ethische Bewertung von Allokationsregeln stets von der umfassenderen politischen Konzeption abhängen (Edenhofer/Wallacher et al. 2010, 175 f.), was wiederum stark nach fairen politischen Verfahren verlangt. Außerdem wird es für die Einhaltung des 2 °C-Ziels wohl nötig sein, gegen Ende dieses Jahrhunderts wieder Treibhausgase aus der Atmosphäre zu entziehen: sogenannte negative Emissionen, z. B. über Biomassenutzung mit CCS (Hulme/Neufeldt et al. 2009, 16 ff.). Ab dann können also keine positiven ›Emissionsrechte‹ mehr verteilt werden, sondern nur noch Reduktionslasten. Dies zeigt, wie stark neue wissenschaftliche Erkenntnisse, politische Entwicklungen und technologischer Fortschritt immer wieder neue ethische Teilfragen und Probleme, z. B. hinsichtlich Risiko- und Unsicherheitsbewertungen, aufwerfen können.

Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach der Aufteilung der Anpassungskosten (und zwar sowohl für jetzige Klimafolgen als auch für solche in fernerer Zukunft), die erst durch die mancherorts inzwischen spürbaren Klimawandelfolgen aufkam. Unter Anpassung sei hier auch der Umgang mit Klimafolgen verstanden, bei dem nicht alle Schäden kompensiert werden können, z. B. die möglichen Fälle des Verlustes der Territorien durch den Meeresspiegelanstieg (›Klimaflüchtlinge‹ als weiteres klimaethisches Thema der nächsten Jahrzehnte). Das ethische Problem der Anpassungskosten stellt sich hier notwendigerweise, da selbst bei ehrgeizigsten Klimaschutzzielen negative Klimafolgen auftreten (werden). Insofern legt ein globales Emissionsreduktionsziel eine Art Arbeitsteilung zwischen Vermeidung und Anpassung fest. Doch wer soll die regionalen Anpassungsmaßnahmen bezahlen? Das Prinzip ›der Verschmutzer zahlt‹ (Verursacherprinzip) funktioniert im Klimakontext kaum, v. a. aufgrund der zeitlich sehr verzögerten Wirkung von Treibhausgasemissionen und aufgrund der vielen Probleme bei der Zuschreibung einzelner Schadensereignisse zum Klimawandel und zu einem konkreten Verursacher. Plausibler erscheint die Forderung, dass diejenigen Staaten für die Anpassungsmaßnahmen zu zahlen haben, die – im Sinne einer solidarischen Hilfspflicht

– die größten Kapazitäten (Wohlstand, Technologie etc.) hierzu aufweisen.

Literatur

- Adger, W. Neil/Paavola, Jouni/Huq, Saleemul/Mace, M.J. (Hg.): *Fairness in Adaption to Climate Change*. Cambridge 2006.
- Baer, Paul/Athanasiou, Tom: *Frameworks & Proposals. A Brief, Adequacy and Equity-Based Evaluation of Some Prominent Climate Policy Frameworks and Proposals*. Berlin 2007.
- Caney, Simon: ›Justice and the Distribution of Greenhouse Gas Emissions‹. In: *Journal of Global Ethics* 5/2 (2009a), 125–146.
- : ›Climate Change and the Future: Discounting for Time, Wealth, and Risk‹. In: *Journal of Social Philosophy* 40/2 (2009b), 163–186.
- Clarke, Leon/Edmonds, Jae/Krey, Volker et al.: ›International Climate Policy Architectures: Overview of the EMF 22 International Scenarios‹. In: *Energy Economics* 31 (2009), 64–81.
- Edenhofer, Ottmar/Wallacher, Johannes/Reeder, Michael/Lotze-Campen, Hermann (Hg.): *Global aber gerecht. Klimawandel bekämpfen, Entwicklung ermöglichen*. München 2010.
- Edenhofer, Ottmar/Knopf, Brigitte/Leimbach, Marian/Bauer, Nico (Hg.): *The Economics of Low Stabilization. The Energy Journal* 31 (2010) (Special Issue 1).
- Gardiner, Stephen M.: ›Ethics and Climate Change‹. In: *Ethics* 114 (2004), 555–600.
- Harris, Paul G.: *World Ethics and Climate Change: From International to Global Justice*. Edinburgh 2009.
- Hulme, Mike/Neufeldt, Henry/Colyer, Helen (Hg.): *Adaptation and Mitigation Strategies: Supporting European Climate Policy. The Final Report from the ADAM Project*. Norwich, UK 2009.
- IPCC: *Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Hg. von S. Solomon/D. Qin et al. Cambridge 2007a.
- IPCC: *Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability, Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Hg. von M.L. Parry/O.F. Canziani et al. Cambridge 2007b.
- IPCC: *Climate Change 2007: Mitigation, Contribution of Working Group III to the Fourth Assessment Report of the IPCC*. Hg. von B. Metz/O.R. Davidson et al. Cambridge 2007c.
- Lenton, Timothy/Held, Hermann/Kriegler, Elmar/Hall, Jim/Lucht, Wolfgang/Rahmstorf, Stefan/Schellnhuber, Hans J.: ›Tipping elements in the Earth's climate system‹. In: *Proceeding of the National Academy of Science of the United States of America (PNAS)* 105/6 (2008), 1786–1793.
- Meyer, Lukas H.: ›Klimawandel und Gerechtigkeit‹. In: Johannes Wallacher/Karoline Scharpenseel (Hg.): *Klimawandel und globale Armut*. Stuttgart 2009, 71–98.
- : ›Intergenerational Justice‹. In: E.N. Zalta (Hg.): *The*

- Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition). In: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-inter-generational/> (17.06.2011).
- Nordhaus, William: The Challenge of Global Warming: Economic Models and Environmental Policy (2007). In: http://nordhaus.econ.yale.edu/dice_mss_072407_all.pdf (17.06.2011).
- Rahmstorf, Stefan/Schellnhuber, Hans J.: Der Klimawandel. Diagnose, Prognose, Therapie. München 2007.
- Richardson, Katherine/Steffen, Will/Schellnhuber, Hans J. et al.: Synthesis Report. Climate Change. Global Risks, Challenges & Decisions. Copenhagen 2009, 10–12 March (2009). In: <http://climatecongress.ku.dk/pdf/synthesisreport/> (17.06.2011).
- Roemer, John E.: The ethics of distribution in a warming planet (2008). In: <http://pantheon.yale.edu/~jer39/Ethics.warmingPlanet%20copy.pdf> (17.06.2011).
- Smith, Joel B./Schneider, Stephen H./Oppenheimer, Michael et al.: »Assessing Dangerous Climate Change Through an Update of the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) »Reasons for Concern««. In: Proceeding of the National Academy of Science of the United States of America (PNAS), Early Edition (2009), 1–5.
- Stern, Nicholas: The Economics of Climate Change. The Stern Review. Cambridge 2007.
- : »The Economics of Climate Change. Richard T. Ely Lecture«. In: American Economic Review Papers & Proceedings 98/2 2008, 1–37.

Ottmar Edenhofer und Martin Kowarsch

8. Nachhaltigkeit

Geschichtliche Entwicklung

Die Nachhalt-Idee findet sich bereits in Carlowitz' *Sylvicultura oeconomica* (1713). Hintergrund war die verbreitete Befürchtung, man werde in Zukunft an Holz »große Noth leiden« (Carlowitz). Der Erhalt der Wälder entspricht für Carlowitz dem biblischen Auftrag des »Bebauens und Bewahrens« und ist eine Verpflichtung gegenüber der Nachwelt. Nachhaltigkeit ist also ursprünglich ein Konzept der Waldbewirtschaftung, bei der die natürliche Produktionskraft der Wälder und die Holzernten so aufeinander abgestimmt werden, dass sich ein auf Dauer optimaler Ertrag ergibt. Die Fixierung der Nachhaltigkeitsidee auf die Holzernte führte allerdings dazu, dass naturnahe Wälder in rationell bewirtschaftete Forste umgewandelt wurden, was Naturschützer bereits im 19. Jahrhundert kritisierten (»Stangenwälder«).

Der Terminus *sustainable development* wurde 1987 von der sog. Brundtland-Kommission neu geprägt (WCED 1987). Im Bericht der WCED findet sich auch die viel zitierte Definition: »Sustainable Development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.« Bei näherer Betrachtung enthält der WCED-Bericht viele Formelkompromisse, die die Konflikte überdecken, die im Spannungsfeld zwischen ökonomischen Entwicklungsmodellen, ökologischen Besorgnissen und sozialetischen Fragen (Armutsbekämpfung, Verteilungsgerechtigkeit, Gleichstellung von Frauen usw.) auftraten. Gerade aufgrund seiner Vieldeutigkeit und Unschärfe setzte sich das Leitbild namens *sustainable development* weltweit rasch durch. Seit dem Rio-Gipfel 1992 fand es Eingang in zahllose Dokumente. Diese Erfolgsgeschichte zog jedoch eine wachsende Inflationierung und Profillosigkeit nach sich. Da niemand sich direkt gegen eine nachhaltige Entwicklung aussprechen kann, versuchen viele Akteure, den Ausdruck in ihrem Sinne strategisch zu besetzen. Die dadurch verursachte Ausweitung des Konzepts führt zu einem Verlust an begrifflicher Bedeutung; denn Begriffe mit großer Extension (Umfang) verlieren notwendig an Intension (Bedeutung). Am Ende dieser Entwicklung stehen nichtssagenden Floskeln wie etwa, Nachhaltigkeit sei ein Prozess, in den man sich einbringen könne. Gegen diese Tendenzen richten sich Versuche, wissenschaftlich belastbare Nachhaltigkeitstheorien zu entwickeln.

Debatten über Nachhaltigkeit finden sowohl im politischen als auch im wissenschaftlichen System statt. Im politischen System hat sich konzeptionell das sog. *Drei-Säulen-Modell* durchgesetzt, wie es von der Enquete-Kommission »Schutz des Menschen und der Umwelt« 1998 entwickelt wurde. Es besagt, dass Nachhaltigkeit eine Integration von ökonomischen, ökologischen und sozialen Belangen erfordert. Dieses Modell lässt der Politik große Flexibilität, unterschiedliche Programme und Strategien mit der vage definierten Idee der Nachhaltigkeit zu verknüpfen und dadurch zu legitimieren. Das Drei-Säulen-Modell postuliert zwar die Gleichrangigkeit der drei Säulen, sagt aber nichts darüber, ob diese Gleichrangigkeit faktisch bereits besteht oder aufgrund bestehender Ungleichgewichte allererst zu erreichen wäre. Die beliebten Visualisierungen der Säulen suggerieren eine bestehende Gleichrangigkeit, die man bezüglich der ökologischen Dimension bezweifeln kann. Als Grundlage einer theoretischen Konzeption von Nachhaltigkeit ist das Drei-Säulen-Modell ungeeignet. Keiner der existierenden theoretischen Entwürfe stützt sich systematisch auf das Drei-Säulen-Modell (Daly 1996; Atkinson et al. 1997; Kopf-müller et al. 2001; Ott/Döring 2008).

In systematischer Perspektive bietet es sich an, den Begriff der Nachhaltigkeit anhand eines Ebenenmodells zu bilden, das (1) die ethischen Prämissen, (2) die konzeptionellen Optionen, (3) Regelwerke und Zielsysteme sowie (4) die zentralen Anwendungsfelder unterscheidet (Ott/Döring 2008).

Ethische Prämissen

Die Herrschaft der Gegenwart über die Zukunft ist durch die Gerichtetheit und Irreversibilität des Zeitverlaufs gegeben. Menschliches Handeln überführt im Verlauf der Zeit Möglichkeiten in zukünftige Wirklichkeit und verändert dadurch die Beschaffenheit der zukünftigen Welt für deren Bewohner zum Guten oder zum Schlechten. Die Zeit verleiht der Gegenwart Macht über die Zukunft und diese Macht impliziert Verantwortung (Jonas 1979). Wir können nicht mehr fortschrittsgläubig davon ausgehen, dass die Transformation von heutigen Möglichkeiten in zukünftige Wirklichkeiten den von diesen Wirklichkeiten betroffenen zukünftigen Generationen zugute kommen wird. Es könnte auch sein, dass wir aufgrund unseres hohen Ressourcenverbrauchs und des Eintrags von Schadstoffen in die natürliche Umwelt schon lange auf Kosten zukünftiger Generationen le-

ben. Insofern ist eine Auffassung hinsichtlich distributiver intergenerationaler Gerechtigkeit (vereinfacht: Zukunftsverantwortung) die ethische Grundlage der Nachhaltigkeitsidee. Versuche, diese Grundlage anzuzweifeln, indem man auf den irritierenden Umstand verweist, dass die Individualität zukünftiger Personen von unseren Handlungen abhängig ist (Parfit 1983), können als gescheitert gelten, da sich unsere Verpflichtungen auf den Personenstatus zukünftiger Menschen und nicht auf ihre kontingente Individualität beziehen (Ott 2004). Der Personenstatus zukünftiger Menschen ist im Unterschied zu deren Individualität soweit bestimmbar, dass sinnvoll über heutige Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Personen gesprochen werden kann (Unnerstall 1999).

Der Zukunftsverantwortung kann entweder ein *absoluter* oder ein *komparativer* Standard zugrunde gelegt werden. Ein absoluter Standard legt fest, worauf alle Personen moralisch unabweisbare Ansprüche haben, während ein komparativer Standard verpflichtet, das durchschnittliche Wohlfahrtsniveau zukünftiger Personen gegenüber einem festzulegenden Vergleichsniveau nicht sinken zu lassen. Der absolute Standard kann durch den Fähigkeitsansatz von Nussbaum und Sen bestimmt werden (Nussbaum 1993), indem die Liste der Fähigkeiten, auf deren Ausübung jeder Mensch ein moralisches Anrecht besitzt, mit Schwellenwerten versehen wird. Ein komparativer Standard beruht auf der Intuition, dass es dann, wenn eine durchschnittliche Wohlfahrt für alle Personen erreicht wurde, die oberhalb des absoluten Standards, d. h. der Schwellenwerte liegt, gegenüber zukünftigen Personen unfair wäre, ohne Not dieses Wohlfahrtsniveau soweit abzusenken, bis nur noch der obligatorische absolute Standard gesichert wäre. Der komparative Standard wirft allerdings mehr ethische Probleme auf als der absolute. So ist ungeklärt, wessen Wohlfahrtsniveau als Vergleichsmaßstab dienen soll. Es kann sich generell nur um einen Maßstab von Lebensqualität handeln, der innerhalb sicherer ökologischer Grenzen erfüllt werden kann, wobei Lebensqualität von materiellem Lebensstandard zu unterscheiden ist. Zulässig ist es, die Erfüllung des komparativen Standards einzuschränken, also bspw. zu fordern, dass die durchschnittliche Lebensqualität aller Bürger eines bestimmten Staates oder aller Einwohner einer bestimmten Region nicht sinken darf. Die Erfüllung eines solcherart eingeschränkten komparativen Standards erlaubt dann natürlich auch für die Zukunft globale Ungleichheiten.

Konzeptionelle Optionen

Konzeptionell ist die Kontroverse zwischen starker und schwacher Nachhaltigkeit sowie zwischen vermittelnden Konzepten von zentraler Bedeutung. Der gemeinsame *Ausgangspunkt* der Kontroverse ist ein komparativer Standard, der häufig als *non declining utility over time* bestimmt wird. Vertreter beider Konzepte erkennen an, dass sich Zukunftsverantwortung auf eine Hinterlassenschaft an Gütern bezieht (sog. *fair bequest package*), die es erlauben dürfte, zukünftige Wohlfahrtsniveaus konstant zu erhalten. Insofern führt die Konzipierung der Nachhaltigkeitsidee in Fragen einer Güterlehre bzw. einer Theorie der Kapitalbestände von Gesellschaften. Eine entscheidende Frage lautet, wie viele und welche Naturgüter diese Hinterlassenschaft enthalten sollte. In der Antwort unterscheiden sich beide Konzepte grundlegend.

Während die Konzeption schwacher Nachhaltigkeit nur fordert, die Kapitalbestände einer Gesellschaft in der Summe konstant zu halten und nahezu unbeschränkte Substitutionsprozesse zwischen Human-, Sach- und Naturkapital erlaubt, fordert die Konzeption starker Nachhaltigkeit, die Naturkapitalien unabhängig davon zu erhalten, wie andere Kapitalbestände sich entwickeln mögen. Das Herzstück der Konzeption starker Nachhaltigkeit ist daher die sog. *Constant Natural Capital Rule* (CNCR), während schwache Nachhaltigkeit das Messmodell der *genuine savings* nutzt (Atkinson et al. 1997), um Aussagen darüber zu treffen, ob Gesellschaften nachhaltig wirtschaften. Das Konzept der schwachen Nachhaltigkeit gründet in der neoklassischen Wachstumstheorie und deren Modellen. Wenn die Substitutionselastizität zwischen unterschiedlichen Kapitalien modelltheoretisch gleich 1 gesetzt wird, können einzelne Kapitalien beliebig klein werden, ohne dass das Nutzenniveau sinkt. Daher ist in dieser Konzeption der kontinuierliche Abbau von Naturkapitalien mit der Idee von Nachhaltigkeit vereinbar. Allerdings wird der Substitutionsoptimismus häufig dahingehend eingeschränkt, dass *kritische* Bestände von Naturkapitalien zu erhalten seien. Diese Konzession führt zum Problem, jeweils die kritischen Grenzen zu bestimmen, die bei der Nutzung der natürlichen Ressourcen nicht unterschritten werden dürfen. Zumeist geschieht dies unter Verweis auf elementare Angewiesenheiten auf natürliche Ressourcen in Verbindung mit Vorsorgegrundsätzen, woraus sich ein »Safe Minimum Standard« ableiten lässt. Durch diese Konzession wird das Kon-

zept schwacher Nachhaltigkeit zu einem vermittelnden Konzept transformiert.

Das *Begründungsziel* starker Nachhaltigkeit ist der Geltungsanspruch, dass das Ensemble der Naturgüter nicht weiter reduziert bzw. geschmälert werden darf. Dies besagt die CNCR, deren Begründung daher für das Gesamtkonzept zentral ist (Ott 2009). Ein erstes Argument bezieht sich auf die *Eigenarten der Naturkapitalien*. Diese Eigenarten betreffen den Status vieler Naturkapitalien als kollektiver Güter, die Multifunktionalität vieler ökologischer Systeme (bspw. Wälder, Moore, Grünland), deren Vernetztheit und die Komplementarität von wichtigen Natur- zu Sachkapitalien (Daly 1996). Ein weiteres Argument zugunsten der CNCR lautet, dass Natur nicht nur Ressourceninputs für die Produktion liefert, sondern vielfältig mit kulturellen Werten verbunden ist. Selbst wenn Naturkapital produktions-technisch substituierbar wäre, bliebe es offen, ob wir mit seiner Reduzierung aufgrund unserer Wertvorstellungen einverstanden wären. Die Kategorie der kulturellen Werte der Natur bedarf allerdings einer umweltethischen Differenzierung (Ott 2010). Zu nennen sind unter dem Oberbegriff des *Naturgenusses* (A. von Humboldt) stichpunktartig

- die Erfahrung des Naturschönen
- leibliches Spüren von Naturkontakten
- Erholung in der Natur
- Vertrautheit mit heimatischen Landschaften
- die biophile Faszination gegenüber lebenden Organismen und Systemen
- Transformation der Werte und Haltungen durch Naturerfahrung
- eine spirituelle Annäherung an ein sakrales Geheimnis der Natur.

Freilich können wir zukünftige Vorlieben, Werte und Überzeugungen gegenwärtig nicht kennen. Wir wissen also nicht, was zukünftigen Personen der Anblick von Blumenwiesen und die Existenz von Schnee Leoparden bedeuten werden. Aus einem *ignoramus* folgt *nicht*, dass zukünftigen Nutzenfunktionen von den unsrigen grundverschieden sein werden und dass zukünftige Personen sich einer denaturierten Welt anpassen und Naturgenuss nicht vermissen werden. Diese Ungewissheiten ernstzunehmen, impliziert unter beiden ethischen Standards die Strategie eines *Optionserhalts*. In der *Risikobewertung* fragen wir, was die jeweils besseren Handlungsoptionen angesichts der Möglichkeit von Irrtümern sind. Ungewissheiten werden als Hypothesen formulieren, die sich in Zukunft als wahr oder falsch herausstellen könnten:

- Die Substitutionselastizität von Naturkapitalien ist hoch/niedrig.
- Zukünftigen Generationen werden die kulturellen Werte der Natur viel/wenig bedeuten.

Die Frage ist, wie »schlimm« es wäre, auf der Basis von Hypothesen gehandelt zu haben, die sich als falsch herausstellen könnten. Das Ausmaß der möglichen zukünftigen Übel ist hier entscheidend. Wenn die Substitutionselastizität gering wäre und Naturerfahrungen zukünftigen Personen großen Nutzen gestiftet hätten, dann hätte man durch die Umsetzung schwacher Nachhaltigkeit den komparativen und vielleicht sogar den absoluten Standard massiv verletzt. Wie viel uns die Erhaltung der Naturkapitalien kostet, hängt zudem davon ab, wie stark uns selbst dies zugute kommt. Bei hoher heutiger Bedeutung von Naturgenuss wäre es in jedem Falle richtig, die CNCR anzunehmen.

Argumente gegen die Konzeption starker Nachhaltigkeit beziehen sich (1) auf das Problem fossiler Rohstoffe, (2) auf die vermeintliche Statik des Naturbildes, (3) auf die Umsetzungskosten und (4) auf den Einwand, »starke« Nachhaltigkeit würde in Konfliktsfällen lieber Natur schützen anstatt Armut zu bekämpfen. Was (1) anbetrifft, so können die Bestände von Rohstoffen und fossilen Energieträgern durch Nutzung letztlich nur aufgebraucht werden. Hier sprechen der langfristige Wert dieser Ressourcen und die begrenzten Assimilationskapazitäten natürlicher Senken dafür, diese Bestände nur sehr sparsam zu nutzen und sie sukzessive durch erneuerbare Ressourcen zu substituieren. Dies aber erfordert neben der Entwicklung erneuerbarer Energiequellen die Bestände und die lebendigen Fonds der Natur in guten Zuständen zu erhalten. Was (2) anbetrifft, so gilt es, die ökonomische Begrifflichkeit mit den Einsichten der Ökologie zu vermitteln. Hierzu ist die Vorstellung eines homogenen Bestands von Naturkapital durch die eines vernetzten Ensembles heterogener Bestände und lebendiger Fonds zu ersetzen (zur Theorie der Fonds vgl. Faber/Manstetten 1998). Der hierbei investierte Naturbegriff bezieht sich nicht nur auf unberührte Natur (»Wildnis«), sondern erstreckt sich auf Bestände des kultivierten Naturkapitals (Wälder, Grünland, Weinberge usw.). Die Befolgung der CNCR soll den Naturhaushalt insgesamt (re)naturieren und ihn widerstandsfähig gegen diverse Störungen machen (sog. ökologische Resilienz, vgl. Brand 2009). Was (3) anbetrifft, so treten bei einer Einschätzung der Opportunitätskosten weder Unzumutbarkeiten noch herbe Verzichtszumutun-

gen auf. Die volkswirtschaftlichen Kosten dürften gering sein. Zu beachten ist allerdings, dass die Opportunitätskosten der Umsetzung des Regelwerkes und der Zielsysteme nicht allein den Gruppen der Landnutzer aufgebürdet werden dürfen. Hier bietet sich ein zweistufiges Modell aus Standards guter fachlicher Praxis und einer Honorierung ökologischer Leistungen an. Was (4) anbetrifft, so steht keineswegs fest, welche Konzeption unter der Maßgabe besser abschneidet, absolute und extreme Armut zu verringern. Während schwache Nachhaltigkeit hierbei auf Wirtschaftswachstum, Generierung von Geldeinkommen und Freihandel setzt, favorisiert starke Nachhaltigkeit eine komplexe Strategie, die genossenschaftliches lokales Wirtschaften und andere Landbauweisen umfasst und Umverteilungen nicht ausschließt.

Regelwerke und Zielsysteme

Es gibt also gute Gründe, die für die Akzeptabilität der CNCR sprechen. Diese Grundregel kann zu einem Regelwerk aus *Managementregeln* ausgearbeitet werden. Diese besagen, dass (1) der Verbrauch nicht-erneuerbarer Ressourcen einhergehen soll mit einer Investition in erneuerbare Substitute, dass (2) sich erneuernde Ressourcen (»lebendige Fonds«) nur in dem Maße genutzt werden dürfen, in dem sie sich regenerieren und (3) dass die Assimilationskapazitäten ökologischer Senken (Böden, Gewässer, Atmosphäre) nicht überstrapaziert werden dürfen. Hinzu kommt eine *Investitionsregel*, die für Länder gilt, in denen in der Vergangenheit viele Naturkapitalien verbraucht und zerstört worden sind. Die Investitionsregel ist somit eine Regel der Korrektur vergangener Fehler und ist als Verbesserungs- und Gestaltungsauftrag zu verstehen. Nachhaltigkeitspolitik sollte daher als eine Investitionspolitik in Naturkapital erkennbar sein. Mit der Renaturierungsökologie existiert eine Fachdisziplin, die zur konkreten Umsetzung der Investitionsregel beitragen kann (Zerbe/Wiegleb 2009).

Dieses Regelwerk bedarf der Überführung in Zielsysteme. Der Sachverständigenrat für Umweltfragen (SRU) hat in seinen Gutachten zwischen 2002 und 2008 das Konzept starker Nachhaltigkeit für unterschiedliche Bereiche (Klimawandel, Naturschutz, Böden, Meere, Verkehr, Landwirtschaft, Biomasseanbau) konkretisiert und mit Zielen unterlegt (www.umweltrat.de). Regelbefolgung und Zielerreichung sind innerhalb der Gesamtkonzeption starker Nach-

haltigkeit so zu vermitteln, dass die Verwirklichung anspruchsvoller Umweltqualitätsziele als ein Grund für die Behauptung herangezogen werden kann, dass die Nachhaltigkeitsregeln befolgt worden seien.

Unter diesen Voraussetzungen kann nunmehr das Drei-Säulen-Modell in die Gesamtkonzeption eingebettet werden: Die ökologische Säule ist durch das Regelwerk hinlänglich bestimmt. Die Ökonomie starker Nachhaltigkeit steht unter der Leitlinie, den Ressourceneinsatz und den Ausstoß an Schadstoffen, darunter natürlich auch Treibhausgasemissionen, deutlich zu reduzieren. Ein besonderes Augenmerk ist in Zukunft der Ökonomie der Landnutzungssysteme zu widmen. Das (weite) Feld des Sozialen umfasst u. a. antikonsumistische Lebensstile und entsprechende Anerkennungsverhältnisse.

Fazit

Insgesamt hat sich das theoretische Verständnis dafür, was der Begriff der Nachhaltigkeit bedeuten könnte, in den vergangenen 20 Jahren deutlich verbessert. Auch mit Blick auf die zukünftige politische Umsetzung von Nachhaltigkeitskonzepten besteht zumindest für die wohlhabenden Länder kein Grund zum Pessimismus. Im Rahmen nationaler Nachhaltigkeitsstrategien lassen sich Ziele formulieren, die den Regeln theoretisch anspruchsvoller Konzepte entsprechen können. Die deutsche Nachhaltigkeitsstrategie wurde ab dem Jahre 2000 institutionell verankert und kontinuierlich weiterentwickelt. Sie umfasst mittlerweile eine Biodiversitätsstrategie. Wir leben, so gesehen, zwar noch nicht in einer nachhaltigen Gesellschaft, aber in einer Gesellschaft, die erste Schritte auf dem Weg einer nachhaltigen Entwicklung unternimmt. Angesichts der Geschwindigkeit des globalen Naturverbrauchs und des Klimawandels müssen diese Schritte allerdings deutlich länger werden.

Literatur

- Atkinson, Giles et al. (Hg.): *Measuring Sustainable Development*. Cheltenham 1997.
- Brand, Fridolin: *Critical Natural Capital Revisited: Ecological Resilience and Sustainable Development*. In: *Ecological Economics* 68 (2009), 605–612.
- Coenen, Reinhard/Grunwald, Armin (Hg.): *Nachhaltigkeitsprobleme in Deutschland*. Berlin 2003.
- Daly, Herman E.: *Beyond Growth*. Boston 1996.
- Enquete-Kommission ›Schutz des Menschen und der Umwelt‹: *Konzept Nachhaltigkeit*. Bonn 1998.
- Faber, Malte/Manstetten, Reiner: ›Produktion, Konsum und Dienste in der Natur – Eine Theorie der Fonds‹. In: Ludwig Pohlmann (Hg.): *Selbstorganisation, Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften*, Bd. 9. Berlin 1998, 209–236.
- Heal, Geoffrey: *Valuing the Future – Economic Theory and Sustainability*. New York 1993.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1979.
- Kopfmüller, Jürgen et al.: *Nachhaltige Entwicklung integrative betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*. Berlin 2001.
- Neumayer, Eric: *Weak versus Strong Sustainability*. Cheltenham 1999.
- Nussbaum, Martha: ›Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit‹. In: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1993, 323–361.
- Ott, Konrad: ›Essential Components of Future Ethics‹. In: Ralf Döring/Michael Rühs (Hg.): *Ökonomische Rationalität und praktische Vernunft. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Hampicke*. Würzburg 2004, 83–108.
- : ›Zur Begründung der Konzeption starker Nachhaltigkeit‹. In: Hans-Joachim Koch/Christian Hey (Hg.): *Zwischen Wissenschaft und Politik*. Berlin 2009, 63–87.
- : *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg 2010.
- /Döring, R.: *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. Marburg 2008.
- Parfit, Derek: ›Energy Policy and the Further Future: the Identity Problem‹. In: Douglas Maclean/Peter G. Brown (Hg.): *Energy and the Future*. Totowa 1983, 166–179.
- Unnerstall, Herwig: *Rechte zukünftiger Generationen*. Würzburg 1999.
- World Commission on Environment and Development: *Our Common Future*. Oxford 1987.
- Zerbe, Stefan/Wiegleb, Gerhard: *Renaturierung von Ökosystemen in Mitteleuropa*. Heidelberg 2009.

Konrad Ott

X. Anhang

1. Auswahlbibliographie

Die Themen der Angewandten Ethik erstrecken sich über einen so weiten Bereich, dass es für die meisten Anliegen sinnvoll ist, sich auf die jeweilige Spezialliteratur zu konzentrieren. Diese findet sich in den Literaturangaben zu den einzelnen Beiträgen des Handbuchs. Die folgende Bibliographie bietet ergänzend dazu eine Auswahl von Büchern ganz allgemein zur Angewandten Ethik sowie zu zentralen Fragestellungen und großen Teilbereichen.

Handbücher und Nachschlagewerke

- Aßländer, Michael S. (Hg.): Handbuch Wirtschaftsethik. Stuttgart/Weimar 2011.
- Callicott, J. Baird/Frodeman, Robert (Hg.): Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy. Farmington Hills 2008.
- Chadwick, Ruth/Callahan, Dan/Singer, Peter (Hg.): Encyclopedia of Applied Ethics. London 1997.
- Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.): Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar 2011.
- Frey, Raymond G./Wellman, Christopher (Hg.): A Companion to Applied Ethics. Oxford/Boston 2004.
- Gosepath, Stefan/Hinsch, Winfried/Rössler, Beate (Hg.): Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Berlin/New York 2008.
- Grupe, Ommo/Mieth, Dietmar (Hg.): Lexikon der Ethik im Sport. Schorndorf 2001.
- Illes, Judy/Sahakian, Barbara (Hg.): Oxford Handbook of Neuroethics. Oxford 2011.
- Korff, Wilhelm (Hg.): Lexikon der Bioethik. Gütersloh 2000.
- LaFollette, Hugh (Hg.): The Oxford Handbook of Practical Ethics. Oxford/New York 2003.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart 2005.
- Reich, Warren Thomas (Hg.): Encyclopedia of Bioethics. New York 1995.
- Schicha, Christian/Brosda, Carsten (Hg.): Handbuch Medizinethik. Wiesbaden 2010.
- Singer, Peter (Hg.): Applied Ethics. New York 1986.
- Singer, Peter A./Viens Adrian M. (Hg.): The Cambridge Textbook of Bioethics. Cambridge u. a. 2008.
- Steinbock, Bonnie (Hg.): The Oxford Handbook of Bioethics. Oxford/New York 2007.
- Wittwer, Héctor/Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas (Hg.): Sterben und Tod. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar 2010.

Einführungen

- Ach, Johann S./Bayertz, Kurt/Siep, Ludwig (Hg.): Grundkurs Ethik Bd. 2. Paderborn 2011.
- Brenner, Andreas: Umweltethik. Fribourg 2008.
- Crane, Andrew/Matten, Dirk: Business Ethics. Oxford u. a. 2010.
- Döring, Ole: Chinas Bioethik verstehen. Hamburg 2004.
- Düwell, Marcus: Bioethik: Methoden, Theorien und Bereiche. Stuttgart/Weimar 2008.
- Fenner, Dagmar: Einführung in die Angewandte Ethik. Tübingen 2010.
- Fischer, Johannes: Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung. Stuttgart 1998.
- Fuchs, Michael et al.: Forschungsethik. Eine Einführung. Stuttgart/Weimar 2010.
- Homann, Karl/Lütge, Christoph: Einführung in die Wirtschaftsethik. Münster 2004.
- Irrgang, Bernhard: Einführung in die Bioethik. München 2005.
- Knoepffler Nikolaus: Angewandte Ethik: Ein systematischer Leitfaden. Köln 2009.
- Levy, Neil: Neuroethics: Challenges for the 21st Century. Cambridge 2007.
- Ott, Konrad: Umweltethik zur Einführung. Hamburg 2010.
- Pieper, Annemarie/Thurnherr, Urs (Hg.): Angewandte Ethik: Eine Einführung. München 1998.
- Schöne-Seifert, Bettina: Grundlagen der Medizinethik. Stuttgart 2007.
- Schramme, Thomas: Bioethik. Frankfurt a. M. 2002.
- Schweidler, Walter: Der gute Staat: Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart. Stuttgart 2004.
- Vieth, Andreas: Einführung in die Angewandte Ethik. Darmstadt 2006.
- Wiesemann, Claudia/Biller-Andorno, Nikola: Medizinethik. Stuttgart 2005.
- Wuketits, Franz M.: Bioethik: Eine kritische Einführung. München 2006.

Sammelbände

- Ach Johann S./Gaidt, Andreas (Hg.): Herausforderung der Bioethik. Stuttgart 1993.
- Ach, Johann S./Runtenberg, Christa (Hg.): Bioethik: Disziplin und Diskurs: zur Selbstaufklärung angewandter Ethik. Frankfurt a. M. u. a. 2002.
- Armstrong, Susan J./Botzler, Richard G. (Hg.): The Animal Ethics Reader. London 2008.
- Arnschwald, Ulrich/Kertscher, Jens (Hg.): Herausforderungen der Angewandten Ethik. Paderborn 2002.
- Beauchamp, Tom L./Bowie, Norman E. (Hg.): Ethical Theory and Business. Upper Saddle River, N.J. 2003.

- Bennet, Maxwell/Dennett, Daniel/Hacker, Peter/Searle, John: Neurowissenschaft und Philosophie: Gehirn, Geist und Sprache. Berlin 2010.
- Berendes, Jochen (Hg.): Autonomie durch Verantwortung. Impulse für die Ethik in den Wissenschaften. Paderborn 2007.
- Biller-Andorno, Nikola/Schaber, Peter/Schulz-Baldes, Anette (Hg.): Gibt es eine universale Bioethik? Paderborn 2008.
- Birnbacher, Dieter (Hg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart 2001.
- Boxill, Jan (Hg.): Sports Ethics. An Anthology. Malden, Mass. 2003.
- Cohen, Andrew I. (Hg.): Contemporary Debates in Applied Ethics. Malden, Mass. 2005.
- Düwell, Marcus/Steigleder, Klaus (Hg.): Bioethik. Eine Einführung. Frankfurt a. M. 2003.
- Eckenwiler, Lisa A./Cohn, Felicia G. (Hg.): The Ethics of Bioethics: Examining the Moral Landscape. Baltimore, Md. 2007.
- Fischer, Michael/Strasser, Michaela (Hg.): Rechtsethik. Frankfurt a. M. 2007.
- Green Ronald M. (Hg.): Global Bioethics: Issues of Conscience for the Twenty-first Century. Oxford u. a. 2008.
- Hausmanning, Thomas/Capurro, Rafael (Hg.): Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik. München 2002.
- Have, Henk ten/Gordijn, Bert (Hg.): Bioethics in a European Perspective. Dordrecht 2001.
- Hubig, Christoph/Reidel, Johannes (Hg.): Ethische Ingenieurverantwortung. Handlungsspielräume und Perspektiven der Kodifizierung. Berlin 2003.
- Karmasin, Matthias (Hg.): Medien und Ethik. Stuttgart 2002.
- Keller David R. (Hg.): Environmental Ethics: The Big Questions. Malden, Mass. 2010.
- Kettner, Matthias (Hg.): Angewandte Ethik als Politikum. Frankfurt a. M. 2000.
- King, Elaine/Levin, Gail (Hg.): Ethics and the Visual Arts. New York 2006.
- Krebs, Angelika (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt a. M. 1997.
- Kuhse, Helga/Singer, Peter (Hg.): Bioethics: An Anthology. Malden, Mass. u. a. 2004.
- LaFollette, Hugh (Hg.): Ethics in Practice. Malden, Mass. 2002.
- Lenk, Hans/Maring, Matthias (Hg.): Technikethik und Wirtschaftsethik. Opladen 1998.
- Maring, Matthias (Hg.): Verantwortung in Technik und Ökonomie. Karlsruhe 2009.
- Ott, Konrad/Skorupinski, Barbara (Hg.): Technikfolgenabschätzung und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung in Theorie und Praxis. Zürich 2000.
- Pojman, Paul/Pojman, Louis (Hg.): Environmental Ethics: Readings in Theory and Application. Boston, Mass. 2010.
- Primoratz, Igor (Hg.): Politics and Morality. New York 2007.
- Regan, Tom/Singer, Peter (Hg.): Animal Rights and Human Obligations. Englewood Cliffs 1976.
- Rosner, Fred/Bleich, J. David/Brayer, Menachem M. (Hg.): Jewish Bioethics. Jerusalem 2000.
- Schleim, Stephan/Spranger, Tade M./Walter, Henrik (Hg.): Von der Neuroethik zum Neurorecht? Göttingen 2009.
- Schöne-Seifert, Bettina et al. (Hg.): Neuro-Enhancement: Ethik vor neuen Herausforderungen. Paderborn 2009.
- Schulz, Stefan/Steigleder, Klaus/Fangerau, Heiner/Paul, Norbert (Hg.): Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin: Eine Einführung. Frankfurt a. M. 2006.
- Wiesing, Urban/Ach, Johann S. (Hg.): Ethik in der Medizin: Ein Studienbuch. Stuttgart 2004.
- Wolf, Ursula (Hg.): Texte zur Tierethik. Stuttgart 2008.

Monographien

- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: Principles of Biomedical Ethics [1979]. New York/Oxford 2009.
- Bergdolt, Klaus: Das Gewissen der Medizin: Ärztliche Moral von der Antike bis heute. München 2004.
- Birnbacher, Dieter: Bioethik zwischen Natur und Interesse. Frankfurt a. M. 2006.
- Bowie, Norman E.: Business Ethics. A Kantian Perspective. Malden, Mass. 1999.
- Casebeer, William D.: Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition. Cambridge, Mass. 2003.
- Donaldson, Thomas: The Ethics of International Business. New York/Oxford 1989.
- Engelhardt, Hugo Tristram: The Foundations of Bioethics. New York u. a. 1996.
- Gaut, Berys: Art, Emotion and Ethics. Oxford/New York 2009.
- Gert, Bernard/Culver, Charles M./Clouser, K. Danner: Bioethics: A Systematic Approach. Oxford u. a. 2006.
- Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M. 2005.
- Hösl, Vittorio: Moral und Politik. München 1997.
- Hubig, Christoph: Technik- und Wissenschaftsethik. Berlin u. a. 1995.
- : Die Kunst des Möglichen. Bd. 1: Technikphilosophie als Reflexion der Medialität. Bielefeld 2006.
- : Die Kunst des Möglichen. Bd. 2: Ethik der Technik als provisorische Moral. Bielefeld 2007.
- Jonsen, Albert R.: The Birth of Bioethics. New York/Oxford 1998.
- /Toulmin, Stephen Edelston: The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning. Berkeley u. a. 1989.
- Keown, Damien: Buddhism & Bioethics. Houndmills u. a. 2001.
- Kramer, Matthew: Where Law and Morality Meet. Oxford 2004.
- Kuhlen, Rainer: Informationsethik. Umgang mit Wissen und Informationen in elektronischen Räumen. Konstanz 2004.
- Ratanakul, Pinit: Bioethics and Buddhism. Bangkok 2004.
- Rippe, Klaus Peter: Ethik im außerhumanen Bereich. Paderborn 2008.
- Rollin, Bernhard E.: Science and Ethics. Cambridge 2006.
- Sachedina, Abdulaziz: Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application. New York 2009.

- Siep, Ludwig: Konkrete Ethik: Grundlagen der Natur- und Kulturethik. Frankfurt a. M. 2004.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart ¹1994 (engl. 1979, ²1993, ³2011).
- Spaemann, Robert: Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart ²2002.
- Stevens, M.L. Tina: Bioethics in America: Origins and Cultural Politics. Baltimore, Md./London 2000.
- Veatch, Robert M.: Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility. New Haven, Conn. u. a. 1989.

2. Die Autorinnen und Autoren

- Johann S. Ach, PD Dr., Geschäftsführer des Centrums für Bioethik und wiss. Koordinator der Kolleg-Forschungsgruppe »Theoretische Grundfragen der Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (IV.9 Tierethik; IX.3 Tierversuche und Xenotransplantation).
- Norbert Anwander, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie/Ethik der Humboldt-Universität zu Berlin (III.6 Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit; VII.3 Meinungs-, Gedanken- und Redefreiheit).
- Valentin Beck, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für internationale Politische Theorie und Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main (VI.8 Interkulturelles Zusammenleben).
- Nikola Biller-Andorno, Professorin für Biomedizinische Ethik, Leiterin des Ethik-Zentrums der Universität Zürich (VIII.13 Ethik der Intensivmedizin).
- Dieter Birnbacher, Professor für Praktische Philosophie der Heinrich Heine-Universität Düsseldorf (III.1 Personalität; III.7 Moralische Empfindungen und Intuitionen; III.13 Natürlich/künstlich).
- Barbara Bleisch, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ethik-Zentrum der Universität Zürich und Moderatorin der »Sternstunde Philosophie« im Schweizer Fernsehen (VI.11 Armut und Hunger).
- Monika Bobbert, apl. Prof., Akademische Oberrätin am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (VIII.4 Ethik der Pflege).
- Robin Celikates, Dr., Associate Professor of Political and Social Philosophy an der Universität von Amsterdam (IV.1 Politische Ethik; VI.4 Gesinnungsethik, Verantwortungsethik und das Problem der schmutzigen Hände; VII.6 Loyalität und ziviler Ungehorsam).
- Ezio Di Nucci, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Duisburg/Essen (III.4 Praktische Rationalität).
- Ole Döring, Dr., Director, Sino-German Network for Public Health and Bioethics (SIGENET Health), Horst-Görtz-Institute, Charité Medical University, Berlin (II.16 Chinesische Ethik).
- Marcus Düwell, Professor für philosophische Ethik an der Universität Utrecht, Direktor der Niederländischen Forschungsschule für Praktische Philosophie (II.3 Prinzipienethik; IX.5 Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch).
- Ottmar Edenhofer, Professor für die Ökonomie des Klimawandels der Technischen Universität Berlin, Ko-Vorsitzender der Arbeitsgruppe III des Weltklimarates IPCC, stellvertretender Direktor und Chefökonom am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (IX.7 Klimaschutz und Klimawandel).
- Thomas Eich, Professor für Islamwissenschaft am Asien Afrika Institut der Universität Hamburg (II.14 Islamische Ethik).
- Julia Engels, M.A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie/LER der Universität Potsdam (VIII.3 Grundbedingungen der therapeutischen Beziehungen).
- Stefan Gosepath, Professor für internationale Politische Theorie und Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main (V.10 Lebensqualität).
- Sigrid Graumann, Professorin für Ethik im Fachbereich Heilpädagogik und Pflege an der Evangelischen Hochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Bochum (VIII.7 Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung; VIII.9 Genforschung, genetische Diagnostik und Eugenik; VIII.10 Gentherapie).
- Dominik Groß, Professor für Geschichte, Theorie und Ethik der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen (VIII.6 Forschung am Menschen).
- Robert Heeger, Professor em. für Ethik an der Universität Utrecht (IX.4 Tiere als Lebensgefährten und Unterhaltungsobjekte).
- Martina Herrmann, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie und Politikwissenschaft der Technischen Universität Dortmund (VI.6 Diskriminierung; VI.7 Rassismus und Sexismus).
- Bettina Hollstein, Dr., Wissenschaftliche Kollegreferentin am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt (VI.2 Gemeinn und Engagement).
- Christoph Horn, Professor für Praktische Philosophie und Philosophie der Antike an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (III.11 Eigentum und Verteilungsgerechtigkeit).
- Detlef Horster, Professor em. für Sozialphilosophie an der Leibniz Universität Hannover (IV.2 Rechtsethik).
- Christoph Hübenthal, Dr., Assistant Professor of theological Ethics, senior researcher am Centre for Ethics an der Radboud-Universität Nijmegen (IV.10 Sportethik).
- Christoph Hubig, Professor für Philosophie der wissenschaftlich-technischen Kultur an der Technischen Universität Darmstadt (IV.5 Technikethik).
- Marco Iorio, Prof. Dr., Gastprofessor am College der Leuphana Universität Lüneburg und Lehrbeauftragter der Universität Luzern (II.11 Sozialistische Ethik).
- Rahel Jaeggi, Professorin für Praktische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin (V.10 Lebensqualität).
- Jan C. Joerden, Professor für Strafrecht, insbesondere Internationales Strafrecht und Strafrechtsvergleichung, Rechtsphilosophie, Leiter des Interdisziplinären Zentrums für Ethik an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder) (VI.5 Strafe; VII.11 Folter).
- Eva-Maria Kenngott, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für LER der Universität Potsdam (IV.14 Ethik im Unterricht).
- Hartmut Kliemt, Professor für Philosophie und Ökonomie, Leiter Legal Studies and Ethics Department an der Frankfurt School of Finance & Management (III.5 Praktisch-ethische Entscheidungen unter Unsicherheit und Ungewissheit; VIII.15 Transplantationsmedizin).
- Martin Kowarsch, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie München (IX.7 Klimaschutz und Klimawandel).
- Angelika Krebs, Professorin für Praktische Philosophie der Universität Basel (IV.8 Natur- und Umweltethik; V.4 Sexualität und Geschlechtlichkeit; V.5 Liebe und Freundschaft; VI.10 Arbeit und Beruf).

- Tanja Krones, PD Dr., leitende Ärztin Klinische Ethik am Universitätsspital Zürich/Institut für Biomedizinische Ethik der Universität Zürich (VIII.13 Ethik der Intensivmedizin).
- Bernd Ladwig, Professor für Politische Theorie an der Freien Universität Berlin (VII.8 Tötungsverbot).
- Bernd Lahno, Professor für Philosophie und Quantitative Methoden an der Frankfurt School of Finance & Management (III.5 Praktisch-ethische Entscheidungen unter Unsicherheit und Ungewissheit).
- Petra Lenz, Dipl., M.A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut LER der Universität Potsdam (VIII.1 Gesundheit und Krankheit).
- Manuela Lenzen, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (IV.13 Informationsethik).
- Georg Lohmann, Professor für Philosophie an der Universität Magdeburg (VII.9 Terrorismus und seine Bekämpfung).
- Christof Mandry, Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität Erfurt (V.7 Bildung und Erziehung).
- Georg Marckmann, Dr. med., Professor für Ethik, Geschichte und Theorie an der Medizin der Ludwig-Maximilians-Universität München (VIII.5 Gesundheit und Gerechtigkeit).
- Matthias Maring, apl. Prof., Akademischer Mitarbeiter am Institut für Philosophie des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT) (IV.4 Forschungs- und Wissenschaftsethik).
- Arnd T. May, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin der Universität Halle-Wittenberg, Universitätsklinikum Halle (Saale) (VIII.12 Sterbehilfe und Tötung auf Verlangen).
- Kirsten Meyer, Professorin für Praktische Philosophie und Didaktik der Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin (IX.1 Der moralische Status von Tieren, Lebewesen und der Natur).
- Julia Müller, M.A., Promotionsstudentin an der Universität Potsdam (VI.9 Ungleichheit und Ungerechtigkeit).
- Christian Neuhäuser, Dr., Akademischer Rat am Lehrstuhl für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie der Ruhr-Universität Bochum (III.8 Verantwortung; IV.1 Politische Ethik; IV.3 Wirtschaftsethik; VI.3 Nationalismus, Patriotismus und Staatsbürgerschaft; VI.9 Ungleichheit und Ungerechtigkeit).
- Konrad Ott, Professor für Umweltethik der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald (IX.6 Ernährung und Landwirtschaft; IX.8 Nachhaltigkeit).
- Elif Özmen, PD Dr., Akademische Oberrätin am Philosophischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München (V.9 Glück, Pech und Schicksal; VII.5 Pornographie und Gewaltverherrlichung).
- Michael Pauen, Professor für Philosophie des Geistes an der Humboldt-Universität zu Berlin und Sprecher der Berlin School of Mind and Brain (IV.7 Neuroethik).
- Herlinde Pauer-Studer, Dr., Associate Professor für Praktische Philosophie an der Universität Wien (II.5 Vertragstheoretische Ethik).
- Michael Quante, Professor für Ethik und Praktische Philosophie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (VIII.17 Enhancement und kosmetische Chirurgie; VIII.18 Roboter, Cyborgs und die Aussicht auf eine posthumane Zukunft).
- Marie-Luise Raters, PD Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Angewandte Ethik der Universität Potsdam (II.9 Gefühls- und Mitleidsethik; II.10 Feministische Ethik; III.3 Moralische Dilemmata; IV.11 Ethik der Kunst).
- Beate Rössler, Professorin für Theorie und Geschichte der Ethik an der Universität van Amsterdam und Programmdirektorin des »Research Program Philosophy and Public Affairs« der Amsterdam School of Cultural Analysis (III.2 Autonomie).
- Markus Rothhaar, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Lehrstuhls für Philosophie II der Fernuniversität Hagen (VIII.8 Reproduktive Medizin, verbrauchende Stammzellforschung und der Status des Embryo).
- Peter Schaber, Professor für Angewandte Ethik der Universität Zürich (VII.2 Menschenwürde und das Instrumentalisierungsverbot).
- Rupert M. Scheule, Professor für Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Fulda (II.12 Christliche Ethik).
- Jens Schlieter, Außerordentlicher Professor für systematische Religionswissenschaft am Center for Global Studies der Universität Bern (II.15 Buddhistische Ethik).
- Matthias Schloßberger, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Philosophie/Philosophische Anthropologie der Universität Potsdam (VI.1 Stolz, Scham, Ehre).
- Kirsten Schmidt, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Angewandte Ethik an der Ruhr-Universität Bochum (IX.2 Tiere als Nahrungsmittel und Konsumgut).
- Thomas Schmidt, Professor für Praktische Philosophie/Ethik an der Humboldt-Universität zu Berlin (II.7 Deontologische Ethik).
- Reinold Schmücker, Professor für Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (II.1 Grundkategorien moralischer Bewertung; III.10 Schuld und Verdienst).
- Thomas Schramme, Professor für Praktische Philosophie an der Universität Hamburg (II.8 Tugendethik; V.3 Behinderung).
- Jörg Schroth, PD Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Georg-August-Universität Göttingen (II.6 Konsequentialistische Ethik).
- David P. Schweikard, Dr., Akademischer Rat am Philosophischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (III.12 Toleranz und Solidarität).
- Harald Seubert, Professor für Kulturphilosophie und Ideengeschichte des deutschen Sprachraums an der Adam Mickiewicz-Universität Poznan, sowie außerplanmäßiger Professor für Philosophie an der Universität Bamberg, Professor an der Hochschule für Politik, München (V.1 Die Privatsphäre).
- Alfred Simon, PD Dr., Geschäftsführer der Akademie für Ethik in der Medizin (VIII.2 Klinische Ethik).
- Markus Stepanians, PD Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Vertretung der Professur für Praktische Philosophie

- an der Universität Aachen (VII.1 Menschenrechte und Grundrechte).
- Ralf Stoecker, Professor für Angewandte Ethik an der Universität Potsdam (III.9 Tun, Unterlassen und das Prinzip der Doppelwirkung; V.2 Sterben und Tod; IV.6 Medizinische Ethik; VIII.14 Die Hirntoddebatte; VIII.16 Psychiatrische Ethik).
- Katja Stoppenbrink, M.A., LL.M., Maître en Droit, Assistentin am Department of Philosophy der Universität Luxemburg (VIII.17 Enhancement und kosmetische Chirurgie; VIII.18 Roboter, Cyborgs und die Aussicht auf eine posthumane Zukunft).
- Susanne Talabardon, Professorin der Judaistik an der Universität Bamberg, Vorsitzende der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. (II.13 Jüdische Ethik).
- Holm Tetens, Professor für theoretische Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Wissenschaftstheorie an der Freien Universität Berlin (II.2 Argumentationsstrukturen in der Angewandten Ethik).
- Christian Thies, Professor für Philosophie an der Universität Passau (IV.12 Medienethik).
- Achim Vesper, Dr., Akademischer Rat am Lehrstuhl für Philosophie mit dem Schwerpunkt theoretische Philosophie an der Goethe Universität Frankfurt am Main (V.10 Lebensqualität).
- Lieske Voget-Kleschin, Dipl. Laök., wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Umweltethik an der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald (IX.6 Ernährung und Landwirtschaft).
- Micha H. Werner, Dr., Research Lecturer für Praktische Philosophie an der Universität Utrecht (II.4 Verfahrensethik).
- Ulla Wessels, Professorin für Praktische Philosophie an der Saarland Universität Saarbrücken (V.8 Der Sinn des Lebens).
- Claudia Wiesemann, Prof., Direktorin des Instituts für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Göttingen und Präsidentin der Akademie für Ethik in der Medizin (V.6 Eltern und Kinder).
- Urban Wiesing, Prof., Direktor des Instituts für Ethik und Geschichte der Medizin der Eberhard Karls Universität Tübingen und Vorsitzender der Zentralen Ethikkommission der Bundesärztekammer (VIII.3 Grundbedingungen der therapeutischen Beziehungen).
- Jean-Pierre Wils, Professor für soziale, politische und Kulturphilosophie an der Radboud Universität Nijmegen (VII.4 Religionsfreiheit, Religionskritik und Blasphemie).
- Héctor Wittwer, PD Dr., Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft und Privatdozent für Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin (VIII.11 Selbsttötung).
- Véronique Zanetti, Professorin für Philosophie an der Universität Bielefeld (VII.7 Gewalt und Zwang; VII.10 Krieg, humanitäre Intervention und Pazifismus).

3. Sachregister

- Abtreibung s. Schwangerschaftsabbruch
 Affekte (s. a. Gefühle) 54, 105 ff., 195, 203 f., 265
 Akzeptanz 30 f., 144 f., 174
 Alter 79, 445
 Anarchie 136 f., 272, 351 f., 357 f., 374
 Anerkennung
 – diskurstheoretische 173
 – moralische 291, 296, 331–337, 349
 – ökonomische 58, 133, 310–316
 – politische 32, 299, 331–337
 – soziale 133, 142, 248 f., 265–268, 308, 310–316, 403
 – und Toleranz 145 f.
 – von Besitz 138
 Anthropologie 61, 65–66, 83, 259, 268, 390, 481
 Anthropozentrik 65, 188 f., 503
 Arbeit 310–316
 – Arbeiterbewegung 60 f.
 – Arbeiterklasse 62, 273
 – Arbeitsbefähigung 250
 – Arbeitskraft 60 f.
 – Arbeitslosigkeit 213, 290, 305, 307, 319, 327, 410
 – Arbeitsmarkt 60, 162, 213, 294, 306
 – Arbeitsunfähigkeit 390 f.
 – Arbeitswerttheorien 137
 – Beruf 310–316, 401 ff.
 – Freiwilligenarbeit s. Ehrenamt
 – Kinderarbeit s. Kinder
 – und Frauen 58, 237, 245 f., 304–309
 – und Lohn 147, 308
 – und Wissenschaft 167
 Argumentation 18–22, 31, 217 f.
 Armut 35, 127, 159, 274 f., 294 ff., 304, 317–321, 410, 512, 514, 516, 520
 – absolute 274, 305, 309, 317–321
 – relative 274, 304–309, 319
 Arterhalt 193, 486, 499–501, 502–507, 512
 Arzt 103, 106, 124, 127, 176–181, 332 f., 390–393, 476
 – Arzt-Patientenbeziehung 18 f., 177 f., 268, 390, 392, 397–402, 410 f., 412, 464
 – ärztliche Tugenden 52
 – und Forschung 182, 414 f., 417, 431
 – und Pflegepersonal 403, 405
 – und Sterbehilfe s. Sterben
 Ästhetik 190 f., 202–205, 505
 Atomenergie 174, 353, 502, 505, 507
 – Atombombe 101, 174, 376, 384
 Aufrichtigkeit (s. a. Ehrlichkeit) 49, 80, 113–115
 Ausbeutung
 – Ausbeutung des Menschen 62 f., 142, 241, 296, 318, 320 f.
 – Ausbeutung der Natur 65, 502–507
 Ausnahmezustand 369
 Authentizität 94 f., 476
 Autonomie (s. a. Willensfreiheit) 93–98
 – als normatives Prinzip 29 f., 45, 48, 470 ff.
 – in politischen Strukturen 272–276, 300 f., 354
 – Lügen als Autonomieverletzung 114 f.
 – Patientenautonomie 177 f., 180, 392, 397–402, 416, 435, 449, 446 f., 451 f., 455, 465 f., 471–474
 – und Erziehung 248–50
 – und Liebe 239–241
 – und Meinungsfreiheit 340
 – und Personalität 89 ff.
 – und Privatsphäre 219
 – und Selbsttötung 444–447
 – und Tiere 487, 490, 495
 – und Verantwortung 122 ff.,
 – und Würde 268, 334 f., 362 f.
 – und Zwang 357–59
 – von Kindern 242–247
 Autorität
 – normative 34, 335
 – staatliche 32, 154, 323, 351 f., 358–361, 374
 Babys s. Neugeborene
 Befruchtung, künstliche (s. a. Künstlichkeit) 66–67, 81, 176, 180, 331, 424–432, 434
 Behinderung 200, 230–234, 416, 468 f.
 – moralischer Status von behinderten Menschen 87, 91, 188, 233, 364
 – und Forschung 180, 416, 430, 434 f.
 – und Gerechtigkeit 35, 302, 407–413
 – und Krankheit 391 f.
 – und Schwangerschaftsabbruch 420–422
 – und Tiere 497
 Bildung 58, 184, 207, 214, 243, 248–251, 262
 – Moralerziehung und Ethik-Unterricht (s. a. Erziehung) 52, 164, 215–218
 – Pflegeausbildung 405 f.
 – und Gerechtigkeit 73, 142, 213 f., 291, 294, 306 ff.
 – und Kultur 299 f.
 Bioethik
 – im Buddhismus 81
 – im Christentum 66
 – im Islam 77 f.
 – im Judentum 72 f.
 – Prinzipien der Bioethik 23 f., 455
 – und Behinderung 230 ff.
 – und Enhancement 475–477
 – und Forschung 415 ff.
 – und Hirntod 460–462
 – und Natürlichkeit 150 f.
 – und Personalität 87 f.
 – und Status des Embryo 425 f.
 Biozentrismus 187 ff., 483 ff.
 Blasphemie 341, 345–348
 Böse 15 f., 70 f., 202 f.
 Brain Reading 182 f.
 Buddhistische Ethik 78–82, 84 f.
 Bürgerrechte
 – als Bürgerrecht 249 ff.
 – Bürger- und Menschenrechte 323–330
 – Bürgergesellschaft s. Gesellschaft
 – für Kinder 242 ff.
 – und kulturelle Rechte 299 f.
 – und Meinungsfreiheit 338–344
 – und Religionsfreiheit 345 f.
 – und Sicherheit 369 ff., 377 ff.
 – und Unternehmen 164
 – und Staatsbürgerschaft 273 ff.
 – und Strafe 283 ff.

- und Verteilungsgerechtigkeit 139 f.
- und ziviler Ungehorsam 352 ff.

Care s. Fürsorge

Chancengleichheit s. Gleichheit

- im Sport 199 f.
- und Gesundheit 407 ff.
- und Verteilungsgerechtigkeit 139–142

Chinesische Ethik 82–86

Christliche Ethik 64–69

- Heiligkeit des Lebens 361 f., 440
- und Krieg 374 f.
- und Liebe 239
- und Sexualität 234 f.
- und Sozialismus 62

Common Sense 269 f.

Computer 210, 478 ff.

– Computerspiele 202 f., 206 f., 209, 212, 350

Cyborg s. Roboter

Daoismus 82–85

Deep Ecology 188 f., 503

Deklaration von Helsinki 176, 179, 415, 438, 473

Deliberation 34

Demenz 93, 416 f., 485

Demokratie

- als Lebensform 249
- Demokratiedefizite 154 f.
- Demokratischer Liberalismus (s. a. Liberalismus) 97 f., 220 f., 266, 298 f.
- in China 84 f.
- Sozialdemokratie 61 f.
- und Gemeinwohl 269 ff.
- und Gerechtigkeit 308, 412
- und Meinungsfreiheit 339 f.
- und ziviler Ungehorsam 353 ff.

Demütigung 35, 265–268, 287, 295 f.

– und Würde 335 f., 470, 473

Deontologische Ethik (s. a. Pflichtenethik) 37, 41 f., 43–48, 50, 101 f., 134

Deskriptive Ethik 3, 165

Dichter Begriff 87

Differenzprinzip 140, 319 f., 354

Diskriminierung 250 f., 290–292, 305 ff.

- Diversity Management 291 f.
- genetische 433, 435 f.
- Mainstreaming 291 f.
- positive 291 f.
- und Krieg 376 f.
- und Solidarität 146 f.
- von behinderten Menschen 233, 420
- von Frauen (s. a. Sexismus) 58, 293–297, 301 f., 306 f.
- von kulturellen Minderheiten 98, 298–303

Diskursethik 27–31, 48, 117, 161, 172 ff., 195, 212

Diversität 230, 298–303

– Biodiversität 502–507

Doping 184, 197–201, 475, 477, 478

– und Enhancement 184, 475

Egalitarismus 139–142, 258 f., 298 ff.

- egalitäre Berücksichtigung von Tieren 193 ff., 490, 495
- Egalitarismus und Menschenrechte 323 ff.

– und Sozialismus 60–63

Ehe 73 f., 234–237

Ehre 265–269, 347

Ehrenamt 270 f., 311 ff.

Ehrlichkeit 113–115, 206, 399, 401

Eigentum 60 f., 135–142, 243, 509 f., 515

– Erbschaft 136 f.

– geistiges 213, 417

– Self-ownership 27, 137

Einwanderung 275, 300, 302

Eltern

– Eltern-Kind-Beziehung 180, 238 f., 242–248, 359, 422 f., 439

– Eltern und Gene 429 f., 434, 438 f.

Emanzipation der Frau (s. a. Feministische Ethik) 57, 241 f.

Embryo (s. a. Schwangerschaftsabbruch) 424–431

– Rechte für Embryonen 328 f.

– und Forschung 72 f., 166, 180 f., 433 ff., 437 f.

– und Personalität 87–92, 188, 363 f.

Empfängnisverhütung 66 f., 235, 419–423

Engagement 80, 269–271

Enhancement 184, 259, 392, 437 ff., 475–477

Entscheidungsfähigkeit 185, 399

Erbgut s. Gen

Erkenntnis, moralische 3, 51, 76, 119

Erlaubnis 18 f., 144 f.

Ernährung 152, 192, 244, 252, 312, 317, 468, 489–493, 500, 508–511

– künstliche 224, 389, 448, 454

– Mangel- und Unterernährung (s. a. Hunger) 56

Erziehung 69, 73, 244 ff., 248–251

– Moralerziehung (s. a. Ethik-Unterricht) 52, 164, 202 f., 215–218

– und Strafe 283, 288 f.

Ethikberatung, klinische 393–395, 402

Ethikkomitee/Ethikkommission 167, 181, 393–395, 402, 417 f.

Ethikrat, deutscher 167, 177, 428, 447 f.

Ethik-Unterricht 102, 215–218

Eugenik (s. a. Enhancement) 432–436

Exklusion 200, 233 f.

Fähigkeitenansatz 518

Fairness

– Gerechtigkeit als 33 f., 44, 119, 138–142, 211

– im Sport 199

– prozedurale 27 f.

Familie 242–247

– Familienarbeit 58, 307, 312 f.

– Familienplanung 73 f., 419 ff., 433 ff.

– in China 83

Feministische Ethik 57–59

– Feminismus und Multikulturalismus 301 f.

– Feminismus und Prostitution/Pornographie 236 f., 349 f.

– Feminismus und Schwangerschaftsabbruch 422 f.

– feministische Wissenschaftskritik 168

– Stellung der Frau 73

– und Autonomie 96

Folter 381–386

– Rettungsfolter/Ticking Bomb 154, 158, 281 f., 369 ff.

– und Demütigung 268

– und Konsequentialismus 42, 45 f.

Forschung

- an Embryonen s. Embryo
- am Menschen 179 ff., 182 f., 397 f., 414–418, 473 f.
- Forschungsethik 165–169

Fortpflanzung 72 ff., 234 f., 244, 424 f., 429 ff.

Fötus s. Embryo

Freiheit

- Gesetz der 157
- Gedankenfreiheit 338–343, 345 f.
- Handlungsfreiheit 39, 122 f., 258, 286 f., 289, 338 f., 356, 476
- individuelle 93, 97, 219 f., 343, 356 ff.
- Meinungsfreiheit 207, 338–344, 345, 350
- Religionsfreiheit s. Religion
- und Bürgerrechte 272 ff.
- und Determinismus 185 f.
- und Gefangenschaft (von Tieren) 499 f.
- und Gerechtigkeit 353 f.
- und Sicherheit 369–371
- und Sozialismus 61 ff.
- und Zwang 441 f.
- Willensfreiheit 122

Freiheitskampf 368

Freizügigkeit 140, 274 f.

Freundschaft 283–241

- Freundschaft zu Tieren 497 f.

Frieden 68, 327, 375, 378 ff.

- öffentlicher 347

Fürsorge 245 f.

- ärztliche Fürsorgepflicht 397, 400 f., 448 f.

- Care-Ethik 25 f., 52, 116, 239–241, 245 f.

Gattungszugehörigkeit 89 f., 188, 295 f.

Gedankenfreiheit s. Freiheit

Gefühle (s. a. Affekte) 265–268

- Gefühlsethik 51, 53–56
- Mitgefühl 79 f., 195, 240, 486
- moralische Gefühle 116–119
- Schuldgefühle s. Reue

Gemeinschaft

- europäische 369 f.
- Gemeinschaftsorientierung (commonalism) 166
- internationale Gemeinschaft 376 ff.
- Kulturgemeinschaft 65, 275 f., 298–303, 320
- moralische Gemeinschaft 193 ff., 496
- pluralistische Gemeinschaft 143 ff., 298–303
- politische Gemeinschaft 275 ff.
- Solidargemeinschaft 145 ff., 275, 277, 304
- und Liebe 240 f.
- Wirtschaftsgemeinschaft 62, 136

Gemeinsinn 269–271

Gen

- Gen-Diagnostik 432–436, 491
- Gentechnik 150 ff., 509
- Gentherapie 437–439

Generationen, zukünftige 123, 172 f., 502–507, 513 ff., 518 ff.

Gerechtigkeit

- für Tiere 195
- genetische 438 f.
- gerechter Krieg s. Krieg
- Gerechtigkeitsethik 118 f., 244 f.

- Gerechtigkeitstheorie 32–35, 44, 154 f., 314, 324
- globale 302 f., 319 ff., 415 f.

– Maximin-Kriterium 110, 139

– Minimax-Kriterium 33, 110

– soziale 61 f., 83, 249 f., 319

– und Gesundheit 406–413, 455 f.

– und Recht 157–160, 286

– Ungerechtigkeit 291 f., 295 f., 299, 304–309, 353 f.

– Verteilungsgerechtigkeit 39, 41, 133 f., 135–142, 162, 290 f., 318 f.

Gesellschaft 58, 65 f., 72 f., 118, 134, 137–141, 155, 159, 172 f., 179, 197, 203 f., 231 f., 255, 266 f., 285 f., 312–316, 343, 389, 397, 407, 419 f., 435, 439, 450, 519 ff.

– bürgerliche 57,

– gesellschaftlicher Status 80, 110

– Gesellschaftskritik 169, 311, 353 ff.

– Gesellschaftsordnung 60 f., 80, 84, 135, 190, 272, 356 f.

– Gesellschaftsvertrag 32 f., 467

– globale 208, 211

– liberale (s. a. Liberalismus) 66, 97, 338, 365

– marktwirtschaftliche 60, 62, 310

– Mediengesellschaft (s. a. Medien) 209, 220

– multikulturelle (s. a. interkulturelles Zusammenleben) 93, 97 f., 298–303, 492

– pluralistische 118, 143 f., 147, 215, 249–251, 291 ff., 347

– und Bildung s. Bildung

– und Familie s. Familie

– utilitaristische (s. a. Utilitarismus) 118,

– sozialistische (s. a. Sozialistische Ethik) 60–63

– Wohlstandsgesellschaft 208, 316

– Wissens- und Informationsgesellschaft (s. a. Information) 210–214

– Zivilgesellschaft 208, 270 f., 308, 371

Gesinnungsethik 278–282

Gesundheit 389–392, 406–413

– als Gut 142, 262 f., 421 ff., 465 f.

– Gesundheitsorientierung 149 ff., 179 ff.

– Gesundheitssystem 146, 406, 408–413

– und Gerechtigkeit 406–413, 455 f.

Gewalt (s. a. Folter, Krieg, Vergewaltigung) 356–60

– Darstellung von 202, 207 f., 350

– Gewaltverherrlichung 348–351

– Strafgewalt 324, 359

Glaube (s. a. Religion) 62, 64 f., 75, 109 f., 151, 227, 374 f., 440

Gleichheit

– als Wert 61 ff., 244, 299, 339 f.

– Chancengleichheit 213, 291 f., 304–309

– der Geschlechter s. Feministische Ethik

– Gleichheitsprinzip/Gleichheitsrechte 139 f., 194, 288,

294, 317, 324, 326 f., 465 f.

– globale Ungleichheit 35, 244, 273, 302, 318 f., 408, 515, 518

– und Gerechtigkeit 139–142

– Ungleichheit 304–309, 407 f.

Globalisierung 62, 80, 206, 272, 354

Glück

– glückliches Leben (s. a. Lebensqualität) 79, 98, 140, 190 f., 197, 200, 227 f., 239, 260–263, 405, 499

– Glückseligkeit 51, 209, 323, 328

– Glück, Pech und Schicksal 256–259

– minimales 391

- und Utilitarismus 25, 194, 364, 483
- Goldene Regel 67, 83
- Gott 64–68, 69–74, 75–78
 - Existenz Gottes 81, 109 f., 253, 323
 - Geschöpf Gottes 137, 361
 - Gottes Wille 151, 235, 323 f., 504
 - Gottesbild 151
 - Gotteslästerung s. Blasphemie
 - Gottesliebe 53
 - Gottesstandpunkt 101
 - und der Sinn des Lebens 253
- Great Ape Project 91
- Grundbedürfnisse 138, 189 f., 266, 318 f., 329, 502, 514
- Grundrechte (s. a. Rechte) 25, 27, 139 f., 299, 304, 323–329, 335 ff., 345, 353 f., 369 f., 377 f., 426
- Gruppenrechte (s. a. Rechte) 301
- Güterabwägung 81 f., 172, 194 f., 421, 490, 494 f.

- Hacker 210
- Handlungsfreiheit s. Freiheit
- Handlungstheorie 93, 107, 126–130
 - Handlungsfolgen (s. a. Konsequentialismus) 23, 44, 45, 108 ff., 128 ff., 217 f., 362, 399, 505
- Hass 54, 79 ff.
- Haustiere s. Tiere
- Hedonismus 37, 41, 236, 260 f.
- Heiligkeit des Lebens 361, 440
- Heimat 191
- Herztod 222 f., 458 f.
- Hippokratische Eid 176, 397
- Hirndoping 182–185, 338, 427, 439, 469 f., 475 f., 479
- Hirntod 78, 81, 184, 454, 456, 458–463
- Holismus 66, 89–92, 483, 508
- homo oeconomicus 160 f., 168
- Humanismus 65, 176
- humanitäre Intervention 373–380
- Hunger 62, 127, 317–322, 489

- Identität
 - kulturelle s. praktische Identität
 - personale 80, 87, 173, 338, 426 f., 461
 - politische 79, 276
 - praktische 96, 147, 246, 290, 297, 298–302, 340, 478, 504
 - soziale s. praktische Identität
- Individualität 191, 219, 240, 496, 518
- Industrialisierung 84, 490, 502, 512
- Information 112, 113 ff., 210–215
 - genetische 435
 - Informationsethik 206 f., 210–215, 338 f.
 - und Medizin 394, 397–399, 471, 473
 - und Privatheit 219–221
 - und Wohlergehen 141
- Instrumentalisierung 331–337, 349, 363, 416, 431
 - politische 154
 - von Tieren 195 f., 489–492
- Intensivmedizin s. Medizin
- Interesse/n 37, 139, 159, 188, 194, 311, 325, 364 ff., 431, 466
 - am eigenen Leben 20, 37, 363–366
 - Eigeninteresse 32–33, 83, 137, 161, 216, 239, 332 f., 408, 444, 505 ff.
 - fremde 137, 239, 417, 272 f.
 - Interessenkonflikte 30, 339, 342, 368, 374, 384, 411–412, 416, 455, 513
 - Interessentheorie des Rechts 325, 329, 363
 - unparteiische Berücksichtigung von 25, 292, 308
 - von Kindern 243, 246
 - von Tieren 193–195, 483 f., 487, 491, 493–495, 499, 504
- Interkulturelles Zusammenleben 59, 276 f., 298–303
- Internet 206–209, 210–215, 219 f., 343
- Intuition, moralische 21, 24, 42, 47, 116–119, 479, 486
 - Gerechtigkeitsintuitionen 118, 141, 194
 - Intuitionismus 25, 28
- In-vitro-Fertilisation s. künstliche Befruchtung
- Islam 73, 75–78, 283, 296, 341, 368, 371

- Judentum 69–75, 228, 276
- Jugendliche 57, 212, 246, 248–251, 289, 306

- Kantianismus 25, 43, 61 f., 188
- Kasuistik 19, 21, 25, 51, 118, 178
- Katholik, katholisch 62, 64–69, 91, 129, 151, 224, 234 f.
- Kinder
 - Eltern-Kind-Beziehung 180, 238 f., 242–248, 359, 423, 439
 - Forschung an Kindern 415 ff.
 - Kinderarbeit 124, 315
 - Kinderarmut 305 f.
 - Kindererziehung 57, 73, 142, 248–251, 313 f.
 - Kinderpornographie 209, 212, 349 f.
 - Kinderrechte 242, 246, 301
 - Kinderwunsch 180
 - moralische Status von Kindern 93, 188, 295, 328 f., 421 ff., 448
- Klimaschutz 123, 511–517
- Klimawandel 123, 167, 502, 511–517, 520 f.
- Klinische Ethik 393–396, 398, 402, 457, 468 ff., 472 f.
- Kognitivismus 119, 132
- Kommerz und Kommerzialisierung 168, 200, 211–214, 425, 430 f., 433
- Kommunitarismus 276
- Konsequentialismus 37–43, 45–48, 49 f., 109, 126, 137, 279 f., 317 f., 365 f., 376, 379
 - Handlungskonsequentialismus 37–42
 - Regelkonsequentialismus 40 ff.
- Konsum 80, 207–209, 210, 311, 321, 349–350, 408, 510, 521
 - von Tieren 489–493, 510
- Kontraktualismus 34 f., 195, 504
- Kopftuchverbot 98, 299 f.
- Kosmopolitismus 273, 277, 301
- Krankheit 79, 123, 177, 389–393, 397, 406 ff., 429, 432–435, 437, 449 f., 493 f.
 - Erbkrankheiten 433, 437
 - Kranke s. Patienten
 - Krankenhaus 177, 181, 393 f., 402, 403, 446, 454 ff., 468 ff.
 - Krankenschwester 106, 403
 - psychische Krankheit 389, 441, 450, 468–471
- Krieg 268, 275, 369, 373 f.
 - gerechter 74, 129, 366, 374–377, 380
 - Vietnamkrieg 352, 358
 - Zweiter Weltkrieg 176, 224, 286, 326, 376, 380, 468
- Kunst 151, 190 f., 202–205, 235 f., 252, 505

- Ethik der Kunst 190 f., 202–205
- Künstlichkeit 148–152, 323
- künstliche Beatmung 176, 179, 393, 458 f.
- künstliche Befruchtung 66 f., 81, 176, 180, 331, 424–432, 434
- künstliche Ernährung 224, 389
- künstliche Intelligenz 227, 479 f.
- Leben
 - gelingendes Leben s. Glück
 - Lebensanfang 79, 81, 179
 - Lebensbedingungen 51, 187, 408, 499, 503, 509, 514
 - Lebensbereiche 96, 219, 221, 260 f., 327, 406, 408, 471
 - Lebenschancen 139, 141 f., 407, 515
 - Lebensende 79, 81, 179 f., 225 f., 447 f., 451 f.
 - Lebensformen 143–146, 249, 262, 314 f., 478 f.
 - Lebensführung 151, 174, 227, 249, 300 f., 366, 389, 434, 489
 - Lebensgefahr 179, 383, 446
 - Lebensplan 44, 57, 92, 140 f., 258
 - Lebensqualität 141, 232 f., 260–264, 364, 404, 453 f., 518
 - Lebensschutz 26, 420 f., 426, 428, 438, 448 ff.
 - Lebenssinn s. Sinn des Lebens
 - Lebensverkürzung 78, 224, 447, 454
 - Lebensverlängerung 389, 447, 454
 - Lebensweise 14, 144, 230, 273, 491, 509 f.
 - Lebenswelt 212, 249, 300, 427, 479 f., 505
 - Recht auf Leben s. Rechte
 - Überleben 20, 189, 319, 366, 391, 453, 464, 466, 486
 - Zusammenleben 73, 125, 240, 265, 298–302
- Legitimität (von Herrschaft) 79–80, 85, 153, 282, 320, 323, 380, 412
- Legitimation durch Verfahren 29, 172
- von Eigentum 136 f., 391
- von Erziehung 248 f.
- von Zwang 356 f., 374
- Leid s. Schmerz
- Lernen 184 f., 204, 294, 300
- moralisches 12, 216–217
- Liberalismus 29 f., 93, 97 f., 134, 144, 161 f., 173, 220 f., 266, 274, 298–302, 338–343, 353 f., 421 f., 426 ff.
- Liebe 64–68, 234 ff., 238–242, 245
 - Feindesliebe 67 f., 374
 - Nächstenliebe 67, 403
 - und Sexualität 66, 234 ff.
 - Vaterlandsliebe 246 f.
- Loyalität 83, 341, 349, 351–355, 403, 405
- Lügendetektoren 115, 182 f.
- Lügenverbot 25, 43, 114 f., 118, 171, 331 f.
- Management 162 ff., 174, 520
- Marktwirtschaft 60 ff., 84, 124, 161 f., 305
- Maximin-Kriterium s. Gerechtigkeit
- Medien 206–209, 213 f., 219
 - Massenmedien 197, 204, 206 f., 210, 348
 - Medienethik 206–209, 210
- Medizin
 - Biomedizin 150 f., 415, 417, 433, 462, 493 f.
 - Intensivmedizin 223, 441, 447, 453–458, 460
 - Medizinethik 45, 51 f., 123, 176–181, 393, 398
 - medizinische Behandlung 178, 223 f., 448, 453 ff., 457 f., 469, 471 f.
 - medizinische Forschung 414 f., 473, 494
 - medizinische Schädigung 231 ff.
 - medizinische Versorgung 124, 406 f., 410, 412, 414, 470
 - Palliativmedizin 78, 177, 224, 447, 451
- Meinungsfreiheit s. Freiheit
- Menschenrechte 44, 164, 250, 302, 323–330, 365 f., 426 ff., 506
 - im Buddhismus 80
 - im Islam 341
 - in China 85
 - und Religionsfreiheit 345 f.
 - und Terrorismus 368–371
- Menschenwürde 65, 80, 115, 180 f., 287, 294, 314, 331–337
 - und Folter 382 ff.
 - und Psychiatrie 470
 - und Tötungsverbot 362 f.
 - und ungeborenes Leben 426–430
- Metaethik 3, 19–22
- Migration 275, 302, 512
 - Migrationshintergrund 251, 291, 294, 306
- Minderheiten 98, 142, 144, 172, 291, 298–303, 342, 377, 433
 - religiöse 59, 70, 77
- Mitleid 53–56, 79 f., 117, 195, 202 f., 240, 259, 486, 495
 - Barmherzigkeit 53, 390, 403
 - Mitleidstötung 55, 224 f., 450
- moralische Bewertung 13, 15, 17, 126 ff.
- moralisches Dilemma 21, 29, 34, 46, 99–103, 207, 217, 224, 279, 379, 422 f., 434, 451, 454, 494 f.
 - Gefangenendilemma 32, 100
- Moralisches Sollen 14, 257
- moralischer Status 193, 225 f., 242, 335, 461, 483, 485 ff.
- Mord 70, 74, 101, 176, 203, 224, 288, 296, 447, 466, 468
 - Ehrenmord 268
 - Selbstmord s. Selbsttötung
 - Tyrannenmord 79, 366
 - Völkermord 342
- Multikulturalismus s. Interkulturelles Zusammenleben
- Mündigkeit 223, 237, 249, 288 f., 340, 349 f., 364, 399
- Nachhaltigkeit 210, 502, 506 f., 510, 513, 517–521
- Nahrung s. Ernährung
- Nationalismus 272–278, 296
- Natur 65, 88, 92, 148–152, 170 f., 174, 188–192, 235, 480, 484, 486, 503 ff., 509, 519 f.
 - des Menschen 80, 161, 259, 268, 323 f., 334, 346, 389, 477, 480
 - menschliche s. Natur des Menschen
 - Naturerfahrung 504, 519 f.
 - Naturethik 117, 150, 187–191
 - Naturkapital s. Naturressourcen
 - Natürlichkeit 80, 148–152, 443, 477, 480
 - Naturrecht 285, 324 f., 357
 - Naturressourcen 170 ff., 189, 502–508, 510, 512, 515, 519 f.
 - Naturschutz 150, 187, 189, 505
 - Naturverbrauch s. Naturressourcen
 - Naturzustand 137 f., 356, 373, 375
- Neugeborene 89 f., 364 f., 421, 423, 427, 433
- Neuroenhancement 182, 184, 476
- Neuroethik 182–185
- Neuroimplantate 183 f.

- Nichtschädigung 45, 47, 320, 444
 normative Ethik 3, 5, 14, 27, 121, 128
 Normen 19–22, 23, 25, 76, 106 f., 121, 133 f., 153 f., 184, 194 f., 217 f., 267, 302, 391 f.
 – moralische 32, 44, 111, 118, 121, 133 f., 153 f., 374
 – normative Ethik 14, 16, 25, 27, 43, 48, 128, 254
 – Strafrechtsnorm s. Recht
 Not 9, 56, 127, 133, 227, 316 ff., 397
 – Nothilfe 115, 318, 377, 466
 – Notstand 132, 157 f., 369, 383 ff.
 – Notwehr 114, 357, 366, 379 f., 383 ff., 445
 Nötigung 352 ff., 356, 358, 382
 Nürnberger Kodex 176, 179, 414 f., 473
 Nutzenmaximierung 23, 32 f., 161
- Öffentlichkeit 30, 57, 207, 219 ff., 340 f., 370
 – demokratische 280, 354
 – Weltöffentlichkeit 208, 326
 Ökonomie 161 f., 314, 373, 509, 513, 521
- Ordnung
 – politische 80, 85, 90, 138 f., 272 ff., 276, 324, 356 ff., 377
 – soziale 135, 347, 350
 – wirtschaftliche 62 f., 124, 161
 – gerechte 83, 320 f., 324
- Organismus 390 ff., 417, 437 ff., 460, 480
 Organtransplantation 78, 81, 124, 137, 179, 226, 458 ff., 462, 463–467, 493 f.
 – Organspende s. Organtransplantation
 – Organhandel 78, 331, 421, 465 f.
- Palliativmedizin s. Medizin
 Partikularismus 26, 45, 50, 266, 275, 299 f.
 Partizipation 155, 206, 292, 294, 302, 354, 412, 507
 Paternalismus 93, 97 f., 249, 262, 281
 – im Arzt-Patienten-Verhältnis 177 f., 397, 399 f., 446, 449 f., 472
 – und Selbsttötung 441, 443 f.
 Pathozentrismus 187–188, 483 ff., 491 f., 509
- Patient
 – Patientenverfügung 180, 401, 448–451, 456, 473
 – Patientenwille s. Patientenverfügung
 – Patientenautonomie 177 f., 180, 397 f., 400 f., 447, 471 ff.
 – Arzt-Patienten-Beziehung s. Arzt
 – Patientenversorgung 403 f., 406, 414, 456
 – Patientenwohl 399 f., 405, 455
 – Patientenrechte 124, 415, 446 f.
- Patriotismus 272–278, 370
 Pazifismus 361, 373–381
 – und Feindesliebe 67 f., 374
- Pech 256–259
 Perfektionierung des Menschen 71, 475 f., 478, 480
- Person
 – Interpersonalität 58, 83, 136, 140 f., 235 f.
 – Personalität 80, 87–92, 421 f., 428, 480
 – Personenbegriff 87 f., 90 ff., 233, 363, 364, 461
 – Personenkonzeption s. Personenbegriff
 – Personenstatus 88–91, 233, 421, 518
 – Persönlichkeit 87, 90, 124, 173, 182, 184, 248, 339 f., 397, 447, 476
 – Persönlichkeitsstörung 185, 230
 – Versuchsperson 182 f., 185, 415, 417, 473
- Pflanzen 101, 253, 483–486, 502 ff., 509, 512
- Pflege 268, 393–396, 402, 447, 453
 – als Beruf 313 f.
 – Pflegeethik 52, 177, 403–406
 – Pflegeheim 315, 394, 468, 497
- Pflicht 14, 25, 39, 43–48, 101, 120 f., 133 f., 172, 209, 233, 266, 287, 323–329, 383
 – Aufklärungspflicht, 175, 400
 – Bürgerpflichten 154 ff., 273 f., 276, 351 ff.
 – Fürsorgepflicht 58, 172, 400 f., 422 f.
 – gegenüber der Natur 187, 483, 486, 503, 505 ff.
 – gegenüber Tieren 483, 490, 495, 498
 – Hilfespflicht 47, 56, 121, 159, 317 f., 320, 377, 516
 – negative Pflicht 120 f., 206, 321, 429, 498
 – Pflichtenethik 35, 57 f., 172
 – positive Pflicht 159, 120 f., 206, 319, 498
 – prima facie-Pflichten 25, 45, 101, 118, 134, 151, 154, 243, 352 f.
 – Rechtspflicht 133, 154, 274, 383
 – Schweigepflicht 397, 400, 402, 473
 – zum Rechtsgehorsam 154, 159 f., 351 f.
- Physiozentrismus 150, 187, 191, 508
 Pluralismus 29, 45 f., 85, 173, 251
- Politische Ethik 153–156, 266, 278–282, 339
- Pornographie 58 f., 209, 212, 343, 348–351
- Posthumanismus 227, 476, 478–481
- Präferenz 33, 35, 39, 41, 102, 152, 172, 243–244, 261 ff., 363 ff., 408 f., 503 f.
 – Präferenzenerfüllung 32 f., 41, 172, 261
 – Präferenzordnung 33, 141, 173
- Präimplantationsdiagnostik 73, 180 f., 430, 434 f., 438
- Prävention
 – medizinische Prävention 150, 392, 410, 434
 – gegen Straftaten 283 ff., 289
 – gegen Terrorismus 369–373
 – gegen Suizid 444, 468, 470
- Prinzip
 – Autonomieprinzip, Prinzip der Autonomie 7, 24, 29 f., 45, 242 f., 249, 393, 397, 400 466, 472
 – der Leidensminderung 196, 317
 – der Menschenwürde 287, 382, 430
 – des Lebensschutzes/Heiligkeit des Lebens 26, 448 ff.
 – Doppelwirkungsprinzip 47, 126–130, 224, 447
 – Eigentumsprinzip 135, 137 ff., 243 f.
 – Fürsorgeprinzip 397, 448
 – Gerechtigkeitsprinzipien 6, 33, 45, 110, 118 f., 139 ff., 154, 158 f., 242, 244 f., 282–289, 291, 307 f., 314, 319 f., 324, 353 f., 408, 513
 – Gleichheitsprinzip 194, 326
 – logische Prinzipien, Schlussprinzipien 18–22, 102, 323
 – medizinethische Prinzipien 179, 184, 393, 401, 410, 417 ff., 444, 447, 455
 – Nutzenprinzip, utilitaristisches Prinzip 6, 23, 118, 172
 – Prinzipien mittlerer Reichweite 6–8, 23 f., 45, 119 125 178, 400, 455, 508
 – Prinzipienethik 23–26, 50, 80, 399 f.
 – prima facie-Prinzipien 9, 25, 45, 118
 – universalisierbare/allgemeine/erste/fundamentale Prinzipien/Grundprinzipien 5–9, 19–23, 25 f., 35, 79 f., 82, 145 f., 161, 186, 193, 195, 206 f., 243, 317, 326, 331 ff.
 – Vorsichtsprinzip 3
 – wissenschaftsethische Prinzipien 166, 182, 184, 414

Privat

- Privateigentum 60 ff., 139 f.
- Privatheit 219–222, 244
- Privatisierung 168 f., 378, 428 315
- Privatperson, private Akteure 343, 354, 381 f., 385
- Privatsphäre 115, 183, 213 f., 219–222, 338, 340 f., 371, 397, 457, 510
- Privatversicherung 409, 433 ff.

Promiskuität 66

Prostitution 234–238, 312

Protest 154, 244, 326, 340, 352 ff.

Protestant, protestantisch 62–68, 85

rational

- irrational 42, 279, 332, 443, 479
- rationale Akteure/Person/Selbst/Wesen 20, 25, 44, 96, 257, 324, 339, 480, 504 f.
- rationale Entscheidungstheorie 33, 64
- rationale Gründe/Rechtfertigungen/Argumentationen/Begründungen/Urteile 20 f., 32, 108, 257 f., 324, 340
- rationale Notwendigkeit, Zwang 25, 324
- rationale Praxis 109 f.
- rationale Verhaltenssteuerung, Lebensplanung 88 f., 258
- rationale Wahl, Entscheidung 408, 441
- rationale Wünsche 261, 263

Rationalität

- als Eigenschaft von Personen 194, 295, 304, 421, 440, 487
- Begriffe, Typen von 32–35, 216
- des Suizids 441 ff.
- Gebote der 42, 442 f.
- im Gegensatz zur Irrationalität 71
- ökonomische 35, 160 f., 410
- praktische 103–108
- Rationalismus, rationalistisch 71, 75 ff., 96, 323 f.

Rache 67, 116, 133, 202, 284

Rassismus 6, 276, 293–297, 302

Recht

- Definition des Rechts, Begriff des Rechts 136, 157, 195
- Eigentumsrecht 135–138, 243, 247, 343, 509 f., 515
- Medizinrecht, Patientenrecht 30, 231, 415, 446 f.
- Naturrecht 27, 44, 157 f., 323 ff., 351 f., 357
- Rechtsansprüche 88, 139, 328, 343
- Rechtsethik 3, 156–159
- Rechtsnormen, Rechtsgebote, Rechtsprinzipien 132 f., 156, 158, 285
- Rechtsphilosophie 157–160
- Rechtspositivismus 157 f., 164
- Rechtsprechung, Rechtspraxis, rechtliche Entscheidung, rechtliches Urteil 70, 80, 157 f., 246, 283, 390
- Rechtsstaat 13, 145, 154, 221, 285, 287 f., 298–300, 302, 352, 369 f., 428
- Rechtssystem, Rechtsordnung 90, 158 f., 200, 224, 286, 323 f., 351, 353, 356 f., 466
- Rechtstheorie, Rechtsdogmatik, Rechtswissenschaft 136, 157, 181, 323, 327 f.
- Strafrecht 131 f., 157, 283–289, 343, 347, 422
- Unrecht 67 f., 76, 115, 132 f., 155, 284, 286 f., 290 f., 293 f., 296 f., 320 f., 342, 356, 368, 374 f., 420, 443, 447

Rechte (s. a. Menschenrechte, Grundrechte)

- Bürgerrechte 163, 273–277, 299, 323 f.
- das Rechte, das richtige Handeln 42, 76

- Freiheitsrechte 90, 139 f., 144, 193, 196, 244, 273 ff., 318 f., 327, 338, 349, 507
- moralische Rechte 33, 91, 134, 164, 193, 195, 323, 326, 486, 499
- positive Rechte, negative Rechte 128, 319, 327
- Recht auf Leben, Lebensrecht 20, 82, 88, 196, 223, 318, 328, 345, 361, 363–367, 377, 421 f.
- und Pflichten 39, 274, 328, 486
- Redefreiheit 211, 338–343

Religion

- als Quelle von Moral/Ethik/Werten/Kultur 62, 66, 156, 178, 235, 347
- Definition von Religion 345 f.
- Religionsfreiheit 90, 251, 327, 338, 345–348
- Religionskritik 345–348
- und Diskriminierung 250, 290, 297, 329
- Reproduktionsmedizin 67, 180, 246, 424 ff., 429 ff.
- Ressourcenknappheit 502
- Reue 53, 102 f., 116, 132, 279
- Reziprozität 83, 241, 467

Risiko

- Abwägung, Abschätzung, Analyse von Risiken 149, 371, 415 ff., 506, 514 ff.
- Definitionen von Risiko 108, 416
- Roboter 478–481

Samariter 64

Scham 53 ff., 132, 235, 265–269, 404

Schicksal 255–259

Schmerz

- Gleichsetzung von Schmerz/Leid mit Krankheit oder Behinderung 233, 390 f.
- Lust auf Schmerz/Leid 39
- Schmerzfähigkeit/Leidensfähigkeit 37, 194 f., 238, 483, 496
- Vermeidung von Schmerz bzw. Leiden 41, 79 ff., 132, 142, 193, 225, 362, 483 f., 487–490
- Schmutzige Hände 101, 154, 278–282

Schuld

- Schuld und Verdienst 14, 131–135, 289
- Schuldgefühle s. Reue
- Schuldfähigkeit und Strafe (s. a. Strafe) 287 f., 387
- Schule s. Ethik-Unterricht
- Schwangerschaft
- Schwangerschaftsabbruch, Abtreibung 52, 59, 73 f., 78, 81, 89, 177, 181, 233, 366, 419–423, 430–434
- Verhütung von Schwangerschaft 66, 177
- Selbstbewusstsein 88 f., 365, 421, 426, 461, 480, 484
- Selbsttötung

- Selbsttötung, Suizid als moralisches Problem 5, 74, 79, 440–451

- Beihilfe zur Selbsttötung/zum Suizid s. Sterben

Selbstverteidigung 74, 129, 375, 380

Selbstzweckformel 331

Sexismus 293–297

Sexualität 76, 72 f., 219, 234–237, 240 f., 349 f.

Sinn des Lebens 191, 227 ff., 252–256, 443

SKIP-Argumente 180, 426 f.

Sklaverei, Sklave 137, 294, 304, 333

Solidarität 61–66, 143–147, 270–277, 323, 467

Sorge 61–66, 143–147, 270–277, 324, 467

Sozialistische Ethik 60–63

- Sozialdemokratie 61 f.
 Sozialkapital 271
 Spezies 170, 180, 194, 364, 427 f., 485, 493
 Speziesismus 194, 233, 485 ff., 495
 Spiel 202 ff.
 Sportethik 197–201
 Staat
 – Rechtsstaat s. Recht
 – Staatenlosigkeit 274 f.
 – Staatsbürgerschaft 272–277, 300
 – Staatsräson 83
 – Weltbürger, Weltbürgertum, Weltbürgerrecht 273
 Stammzellen 72 f., 90, 180 ff., 424–432
 Standesethik 176, 445
 Sterben
 – Sterbebegleitung 224, 446–452
 – Sterbehilfe, Tötung auf Verlangen, Beihilfe zum Suizid
 18–21, 40, 54, 66, 74, 78 f., 97, 100 ff., 127 f., 130, 180,
 196, 224 f., 361, 441, 444 f., 446–452, 454, 471 ff.
 – Sterben und Tod 177, 222–230, 480, 492
 – Sterbende 222 f., 310
 – Sterbenlassen versus Töten 47, 55, 180, 446 f.
 Standesethik 176, 445
 Stolz 53, 265–269
 Strafe
 – Rechtfertigung, Funktion, Wirksamkeit von Strafe 185,
 208, 283–290, 304, 342, 353
 – Strafe/Bestrafung als Abgeltung von Schuld 75, 83,
 131 f., 227, 378, 390
 – Strafrecht s. Recht
 – Todesstrafe 283, 287, 347, 369
 Suizid s. Selbsttötung
 Supererogatorisch 15, 289
 Systemtheorie 159

 Terrorismus 370–372
 Theodizee 70
 Therapeutische Beziehung 179, 397, 471
 Tiefe Hirnstimulation 183 f.
 Tier
 – Haustiere 293, 487 f., 497 f.
 – Nutztiere 489, 492, 498
 – Tierethik 101, 192–196, 483–488, 492, 495, 498 f., 509
 – Tierversuche 101, 188, 192, 439, 487, 493–496
 – Tierzucht 494 ff.
 – Tötung von Tieren s. Tötung
 – Wildtiere 499 ff.
 – Zirkustiere, Zootiere 192, 489, 498 ff.
 Tod
 – Sterben und Tod s. Sterben
 – Todesstrafe s. Strafe
 – Tod und Unsterblichkeit 226
 – Totenwürde s. Würde
 Tötung (s. a. Mord)
 – gerechtfertigtes oder unvermeidbares Töten 134 f., 236,
 366, 379 f., 423
 – Tötung auf Verlangen s. Sterben
 – Tötung aus Mitleid s. Mitleidstötung
 – Tötungsverbot 6, 39, 42 f., 79, 180, 188, 196, 225 f.,
 361–367, 421 f., 429, 445, 450, 461
 – Tötung von Tieren 37, 196, 489–496, 508
 Trolley-Beispiel 128, 336

 Tugend, Tugendethik 49–53
 Tun, Unterlassen, Zulassen 39, 47, 110, 126–130, 172, 224,
 287, 365, 447–452
 Tyrannei 141, 280

 Überlegungsgleichgewicht 8 f., 21, 25, 465
 Umwelt
 – Umweltethik 30, 120, 123, 187–192, 483–486, 502, 508
 – Umweltschutz 315, 505
 – Umweltverschmutzung 502
 Universalismus 37, 166, 302 f., 378
 Unrecht s. Recht
 Unsicherheit, Ungewissheit 4 f., 108–113, 172 f., 429, 438,
 454, 502, 506–514
 Unternehmensethik 162–165
 Unterlassen s. Tun, Unterlassen, Zulassen
 Utilitarismus
 – Grenzen des und Alternativen zum Utilitarismus 34 f.,
 44, 99, 139, 362
 – Klassischer Utilitarismus 25, 41 ff., 118, 128, 362
 – Präferenzutilitarismus 33, 172, 194, 364 f., 483
 – utilitaristisches Prinzip s. Prinzip

 Verantwortung
 – des Arztes 400 f., 403, 405, 411
 – Freiheit als Bedingung für Verantwortung 93, 258, 287
 – externe versus interne Verantwortung 166 f.
 – für die Zukunft 189
 – für sich selbst 241
 – kollektive/korporative versus individuelle Verantwor-
 tung 3, 120–125, 163 f., 168
 – moralische Verantwortung 95 f., 120–125, 163, 404
 – Probleme und Bedingungen der Zuschreibung von
 Verantwortung 14, 56, 120–125, 129, 155, 163 f., 185,
 243–247, 319 f., 342, 395, 408, 453, 489, 494, 518
 – rechtliche Verantwortung 120–125, 163
 – soziale Verantwortung 120–125, 163, 258
 – Verantwortungsethik 172
 – Verantwortungssubjekte 172, 207 f.
 Verbrechen 130, 176, 185, 109, 284, 256, 373, 379 f.
 Verdienst s. Schuld und Verdienst
 Verfahrensethik 27–31, 117
 Vergebung 132 f.
 Vernunft
 – als Quelle von Moral 132, 223, 257, 334, 357
 – Definitionen, Begriffe von ›Vernunft‹ 32, 105 ff.
 – göttliche Vernunft, Vernunft Gottes 64
 – praktische Vernunft 8 f., 53 f., 64, 93, 101, 105 f., 324,
 442 f.
 – Vernünftigkeit als Eigenschaft von Personen
 s. Rationalität
 – Vernünftigkeit des Suizids s. Rationalität
 Verbot
 – konkrete Verbote des Suizids, der Tötung, des Dopings
 oder der Burka etc. 98, 128 f., 199 f., 235, 294, 301, 349 f.,
 384 ff., 424 f., 429, 440, 444
 – Problem der Rechtfertigung von Verboten 186, 450, 496
 – Stellenwert von Verboten in moralischen oder
 rechtlichen Systemen 17, 100, 328, 331, 378, 384 f.
 Verdienst (s. a. Schuld und Verdienst)
 – Verdienst als Verteilungskriterium 134, 256, 291, 294,
 314

- Vereinte Nationen, UN 90, 200, 250, 275, 294, 302, 326 ff., 368, 375, 378, 382 f., 502
- Vergeltung s. Rache
- Vergewaltigung 5, 39, 203, 236, 268, 381, 422
- Vertrag
- Vertrag als Übereinkunft 32, 76, 138, 236 f., 444, 490
 - Vertragstheoretische Ethik 32–36
- Vertrauen
- in therapeutischen Beziehungen 18, 166, 179, 399–402, 474
 - Vertrauenswürdigkeit als Tugend 114 f., 161
- Vorsichtsprinzip s. Prinzip
- Wachkoma 263, 453, 462
- Wahrhaftigkeit s. Aufrichtigkeit
- Wahrheit
- die Wahrheit sagen s. Ehrlichkeit
 - historische Wahrheit im Sinne des Faktischen 342, 385
 - moralische bzw. normative Wahrheit 31, 118,
 - religiöse bzw. metaphysische Wahrheit 5, 76, 374
- Weisheit 49 f., 71, 78
- Werbung 207, 213, 220
- Werte
- Abwägen und Gewichten von Werten, Begründungen von Werteverstößen 41, 97, 173, 279, 338–341, 505
 - Akzeptanz, Begründung von Werten 106, 154, 174, 253
 - asiatische Werte 85
 - basale Werte 173
 - der Wissenschaft 168
 - des Sports 199
 - intrinsische Werte 151, 476
 - kulturelle Werte, Kulturrelativität von Werten 302 f., 326 ff.
 - moralische Werte 60, 119, 349, 354
 - religiöse Werte, universale Werte, objektive Werte 70, 252 f., 271
 - sozialistische Werte, liberale Werte, demokratische Werte, Werte der Französischen Revolution 61 ff., 97 f., 146, 299, 354
 - Werte und Präferenzen, Vorlieben, Interessen 33, 244, 262, 505, 519
 - Wertepluralismus 215, 280
 - Werteunterricht s. Ethik im Unterricht
- Willensfreiheit s. Freiheit
- Wirtschaftsethik 85, 124 f., 135, 160–165
- Wissenschaftsethik 85, 165–170
- Wohlbefinden, Wohlergehen 232 f., 260, 263, 363, 494, 497–500, 508
- Wohlstand 66, 71, 139, 173, 262 f., 274, 407, 515 f.
- Wünsche
- Fähigkeit zur Ausbildung von Wünschen bzw. Interessen 484, 490
 - Rationalität/Irrationalität von Wünschen 94–97, 171, 261, 263, 334, 442, 487
 - von Patienten 21, 158, 391 f., 400, 444, 448–451, 471, 473
 - Wünsche erster und zweiter Ordnung 94 f.
 - Wunscherfüllung und Zufriedenheit 261 ff.
- Würde
- Menschenwürde, Würde des Menschen 44, 65, 80 f., 115, 180 f., 202, 294, 314, 331–337, 348–351, 362 f., 369 ff., 383 ff., 414 f., 419–423, 426–431, 447, 457, 470, 474, 504
 - Patientenwürde 79, 470, 473 f.
 - Totenwürde 203, 228
 - Würde als moralisch relevante Eigenschaft 334–337
 - Würde von Tieren 495
- Xenotransplantation 463 f., 493–496
- Zehn Gebote 70, 118
- Zensur 166, 202 f., 211, 213, 340, 343
- Zeugung 66, 72, 152, 421, 426, 430
- Zirkus, Zirkustiere s. Tiere
- Ziviler Ungehorsam 154 f., 354
- Zivilgesellschaft s. Gesellschaft
- Zulassen s. Tun, Unterlassen, Zulassen
- Zwang 132, 144, 156, 208, 324, 332, 345, 356–360, 399, 422 f.