

Aufklärung und Kritik

**Zeitschrift für freies Denken
und humanistische Philosophie**

*Herausgegeben von der
Gesellschaft für kritische Philosophie,
Nürnberg*

**Schwerpunkt:
„Peter Singer“**

Mitherausgeber:

Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg)
Prof. Dr. Ludwig Elm (Jena)
Prof. Dr. Dietrich Grille (Erlangen)
Prof. Dr. Norbert Hoerster (Mainz)
Prof. Dr. Bernd Schmidt (Passau)
Prof. Dr. Peter Singer (Melbourne)
Prof. Dr. Gerhard Streminger (Graz)
Prof. Dr. Ernst Topitsch (Graz)
Prof. Dr. Gerhard Vollmer (Braunschweig)
Dr. Franz M. Wuketits (Wien)

Sonderheft 1

1995

Aufklärung und Kritik

Sonderheft Nr. 1 / 1995

Schwerpunkt „Peter Singer“

Inhaltsverzeichnis:

Georg Batz:

Einleitung - Warum eine Sondernummer für Peter Singer? 2

Dieter Birnbacher:

Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde 4

Michael Hauskeller:

„I prefer not to - Tötungsverbot und Personbegriff in der Ethik Peter Singers 14

Norbert Hoerster:

Ethische Überlegungen zur Sterbehilfe 21

Helmut F. Kaplan:

Müssen Behinderte vor Tierrechtlern Angst haben? 30

Helmut F. Kaplan:

Euthanasie und Emotion. Warum Peter Singers Thesen die Gemüter erhitzen 33

Helmut F. Kaplan:

Menschenrechte für Affen?

Eine „Deklaration über die Großen Menschenaffen“ sorgt für Aufregung 37

Helga Kuhse:

Kirche und Abtreibung. Eine Unterhaltung mit Gott 40

Reinhard Merkel:

Ärztliche Entscheidungen über Leben und Tod in der Perinatalmedizin.

Ethische und rechtliche Probleme 49

Klaus Peter Rippe:

Weder Fisch noch Fleisch? Ethik, Massentierhaltung und das Verzehren von Fleisch .. 61

Klaus Peter Rippe:

Nicht das Buch ist der Skandal 73

Justine Schuchardt:

Erst, wenn der Konflikt anerkannt wird, kann eine bewußte Entscheidung erfolgen.

Rezension von „Muß dieses Kind am Leben bleiben?“ (Peter Singer/Helga Kuhse)

und „Die Heiligkeit des Lebens in der Medizin“ (Helga Kuhse) 75

Peter Singer:

Je mehr wir für andere leben, desto zufriedener leben wir 80

Peter Singer:

Die Ethik der Embryonenforschung 83

Gerhard Stremlinger:

Christlicher Glaube und Kritische Vernunft 88

Jean-Claude Wolf:

Todesstrafe und Religion 101

Warum eine Sondernummer für Peter Singer?

von Georg Batz (Nürnberg)

Diese 1. Sondernummer der Zeitschrift „Aufklärung und Kritik“ verdankt ihre Entstehung und weitestgehende Ausgestaltung Edgar Dahl, einem großen Talent der deutschsprachigen Philosophenszene der Gegenwart, die nicht gerade reich an Denkern der kritischen Vernunft, der Aufklärung und des säkularen Humanismus ist. In seinem im Carlsen-Verlag erschienenen Sammelband „Die Lehre des Unheils - Fundamentalkritik am Christentum“ ist es ihm gelungen, einen großen Teil der zeitgenössischen Aufklärer zueinanderzubringen. Die Beiträge dieser Sondernummer von „Aufklärung und Kritik“ ergänzen Edgar Dahls Sammelband und schreiben ihn fort. Es sind Aufsätze, die hauptsächlich Problemen der medizinischen Ethik gewidmet sind, oder die sich mit dem australisch-humanistischen Philosophen Peter Singer auseinandersetzen. Prof. Peter Singer wurde von gewissen fundamentalistischen Kreisen in den deutschsprachigen Ländern als eine Art Personifikation des Bösen schlechthin aufgebaut. Gegen ihn ist eine Verleumdungskampagne angelaufen, die der Hetz- und Mordkampagne gegen Salman Rusdie, Taslima Nasrin und anderen fortschrittlichen Autoren in islamischen Ländern in nichts nachsteht, wo sie von menschenverachtenden Fanatikern mit dem Tode bedroht werden. Der Fall „Peter Singer“ hat gezeigt, daß der christliche und linksalternative Fanatismus und Faschismus um nichts weniger gefährlich ist als sein islamisches Pendant. Auch sie arbeiten mit Drohungen, mit tätlichen Attacken gegen Leben und Gesundheit von Menschen, versuchen zu erpressen, einzuschüchtern und, wenn dies nicht gelingt, ihre Opfer auf andere Art und Weise aus dem Wege zu räumen. Sie lügen und beschimpfen mit den unflätigsten Begriffen und haben eine Inflationierung des Faschismusbegriffs in Gang gebracht, wo selbst eigenverantwortliche Entscheidung über Leben und Tod angesichts eines

qualvollen Endes, der humanste Einsatz für Selbstbestimmung und menschenwürdiges Sterben, als „faschistisch“ diffamiert werden kann. Welch eine Verharmlosung der wirklichen Vorgänge unter dem Nationalsozialismus damit betrieben wird, machen sie sich dabei offenbar nicht klar.

Das schlimmste aber ist, daß diese linken Demagogen zusammen mit konservativen (sprich illiberalen) Lebensschützern und klerikalen Fanatikern und Reaktionären gemeinsame Sache machen, daß sie das Klima der Diskussion vergiften, Hysterie und Haß gesät und eine Lynchstimmung zur festen Institution gemacht haben, wie man sie in einem scheinbar so freien Land nicht mehr für möglich gehalten hätte. Die Methoden der SA und SS, der Streicher und Goebbels, haben unter der Maske eines verlogenen Pseudo-Antifaschismus längst wieder Auferstehung gehalten. Ein Amoklauf von „Political Correctness“ hat die ganze öffentliche Meinung der Bundesrepublik erfaßt, wie sie in angelsächsischen Ländern undenkbar wäre. Nicht nur Peter Singer selbst und befreundete Kollegen wie Helga Kuhse werden in der allgemeinen Schlamm-schlacht der Anti-Singer-Hysteriker und Fanatiker mit den übelsten Methoden verleumdet, sondern selbst alle diejenigen, die seine Thesen nur diskutieren wollen, selbst wenn sie sie aus vorgetragenen Gründen ablehnen. Die Singer-Gegner bestimmen inzwischen in allen öffentlichen Medien, Verlagen, der Presse usw., was diskutiert werden darf und was nicht, wer Rederecht bekommt und wer nicht. Daß sich auch so progressive Linke und Alternative mit reaktionären Spießern und mittelalterlichen Moralaposteln wie dem Fuldaer Erzbischof Dyba oder dem niederösterreichischen Bischof Krenn, ja sogar mit Jörg Heider im gleichen Boot befinden, scheint sie offensichtlich überhaupt nicht zu stören: „Tut nichts, der Jude wird verbrannt“ heißt

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

es schon in Lessings „Nathan, dem Weisen“, wobei man es hier ja sogar mit einem „jüdischen Faschisten“ zu tun zu haben vermeint, der alle arisch-christlichen Behinderten sozusagen der Endlösung zuführen will. Nicht vor den schäbigsten Argumenten schrecken die Singer-Gegner zurück. Doch nicht minder schlimm wie die aktiven Singer-Gegner mit ihren demagogischen Lügen sind all die Mitläufer und Gleichgültigen, die Feiglinge, die es eigentlich besser wissen, aber nicht den Mumm und die Zivilcourage aufbringen, gegen die Wahnvorstellungen ihrer politischen Glaubensgenossen vorzugehen, weil sie dann befürchten müßten, vielleicht selbst an ihrem „progressiven“ Image zu verlieren oder sich gar selbst als „Faschist“ ausgesetzt zu sehen. Wer ein Unrecht nicht verhindert, wird genauso schuldig. Wer zu einer Lüge wissentlich schweigt, aus politischer Rücksichtnahme oder schlichtem Opportunismus, ist moralisch nicht besser als die, die aktiv sich an der Hetz-Kampagne beteiligen. Sie treten die Geistesfreiheit genauso mit Füßen, sie stehen Schmiere für einen Terror gegen Andersdenkende, wie ihn dieses Land seit Goebbels und Streicher tatsächlich nicht mehr erlebt hat. Die Inquisition und das Mittelalter sind längst zurückgekehrt, insofern kann man wahrscheinlich zu Recht davon sprechen, daß die Aufklärung nach über 200 Jahren in Deutschland gescheitert ist. Die Freiheit des Geistes zu verteidigen, kann dabei nicht nur für die Gleichgesinnten gelten. Daß man deren geistige Freiheit verteidigt, scheint wohl selbstverständlich zu sein. Moralisch relevant wird dieses Prinzip erst so richtig, wenn es um die Freiheit der Andersdenkenden geht (von Voltaire bis Rosa Luxemburg war dies ein Grundsatz, den kein Aufklärer anzweifelte). Daß auch der derjenige seine Meinung äußern darf, dessen Einstellung man nicht teilt, daß man sie achtet, wenn es sich um eine ehrliche Überzeugung handelt und daß man immer bedenken sollte, daß der andere recht haben kann und sich bestimmt etwas dabei gedacht hat, wie er Zweifel abwog und seinen Standpunkt schließlich einnahm. Seit Popper tot ist, haben selbst manche seiner Anhänger diese

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

grundlegenden kritisch-rationalen Grundsätze veraten und stimmen in den allgemeinen Chor der Verbots- und Gesinnungs-Justiz ein, die man mit dem Ende des Feudalzeitalters für immer überwunden glaubte. Ziel des Sonderheftes soll es also sein, daß Peter Singer und alle anderen weltweit von deutschen Fanatikern diffamierten Humanisten und Aufklärer sehen, daß es in den deutschsprachigen Ländern auch noch andere Stimmen gibt, daß nicht alle dem Wahn der Gegenaufklärung verfallen sind und ihren Glauben an den Menschen und an die Freiheit des Geistes bewahrt haben. Und daß es in Deutschland Leute gibt, die sich schämen, daß das öffentliche Klima in ihrem Land moralisch schon wieder so verkommen ist, daß Engagement für die Freiheit des Geistes als Ketzerei gilt.

Impressum:

Herausgeber und Verlag:

Gesellschaft für Kritische Philosophie
(GKP) Nürnberg.

Erster Vorsitzender:

Georg Batz, M.A., Endterstraße 9, 90459
Nürnberg

Erscheinungsweise:

»Aufklärung und Kritik« erscheint zweimal
jährlich, jeweils im März und September.
Sonderheft ca. einmal jährlich zusätzlich.

Redaktion:

Georg Batz, M.A., Endterstraße 9, 90459
Nürnberg

Satz und Layout:

Kurt Wörl, Lindenstraße 4, 90537 Feucht

Druck:

Gruner Druck G.m.b.H., Sonnenstraße 23b,
91058 Erlangen

Copyright:

Soweit nicht anders vermerkt bei den
Autoren

Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde

von Dieter Birnbacher (Dortmund)

1. Die Inflationierung des Begriffs „Menschenwürde“ in der deutschen Bioethik

Die Berufung auf die „Menschenwürde“ gibt in der jüngsten deutschen ethischen und rechtlichen Debatte über Themen der Bioethik wie Keimbahntherapie, Leihmutterschaft oder Embryonenforschung immer wieder Anlaß zu Irritationen. Grund dafür ist sowohl der *inflationäre* und *beliebige* Gebrauch, mit dem die „Menschenwürde“ als oberster Leitbegriff unserer Verfassung angerufen wird, als auch die diesem Begriff eigentümlichen *Unklarheiten* und *Mehrdeutigkeiten*. Beide Umstände nähren den - bereits von Schopenhauer geäußerten - Verdacht, es handle sich bei diesem Begriff letztlich um eine weitgehend inhaltslose, aber sich zu rhetorischen und opportunistischen Zwecken förmlich anbietende Leerformel.

Die häufige Berufung auf die Menschenwürde als normatives Prinzip ist ein Unterscheidungsmerkmal speziell der deutschen bioethischen Diskussion. Eine Hauptrolle spielt der Begriff bei der moralischen und rechtlichen Ablehnung der Genmanipulation und der Anwendung einiger der neueren reproduktionsmedizinischen Techniken. Kennzeichnend für diese Rolle ist, daß er in beiden Zusammenhängen eher als eine Art Glaubensartikel beschworen wird denn als diskussionsoffenes Prinzip. Typischerweise funktioniert er als „conversation stopper“, der eine Frage ein für allemal entscheidet und keine weitere Diskussion duldet. Je pluralistischer die Werte einer Gesellschaft und je relativistischer ihre Art und Weise, über diese Werte zu denken, desto dringender scheint das Bedürfnis nach Tabus zu werden, die ihr einen wie immer schmalen Rest an Identität sichern. In Deutschland übernimmt der Begriff der Menschenwürde einen Teil dieser Tabuierungsg-

funktion. Vielleicht ist das einer der Gründe für seine Absolutheit und die Intensität der mit ihm verknüpften Emotionen.

Zugleich ist der Begriff Menschenwürde in seiner Anwendung auf bioethische Fragen einem Prozeß der Inflationierung ausgesetzt, der diese Funktion zwangsläufig untergräbt. Ich zitiere das Beispiel des Versuchs Ernst Bendas, damals Präsident des Bundesverfassungsgerichts, ein mögliches Klonieren von Menschen (der Herstellung genetisch identischer Kopien) als mit der Menschenwürde unvereinbar nachzuweisen: Ein Klonieren von Menschen sei dem „Wesen“ des Menschen zuwider. Es sei ein elementares Recht jedes Menschen, nicht die genetisch identische Kopie eines seiner Elternteile zu sein (Benda, 1985, 224). Warum das so sei, wird dabei nicht weiter erklärt. Vor allem bedenkt Benda nicht, daß die faktische Existenz genetisch identischer Zwillinge es durchaus zweifelhaft erscheinen läßt, ob genetische Einmaligkeit dem „Wesen“ des Menschen zugerechnet werden kann - es sei denn, dieses „Wesen“ sei von vornherein rein normativ definiert. Ein exemplarisches Beispiel ist auch das Urteil des Bundesverwaltungsgericht von 1982 gegen die Zulassung von „peep shows“ mit der Begründung, daß diese die Menschenwürde der beteiligten Frauen verletze, indem sie diesen eine „entwürdigende objekthafte Rolle“ zumuten (vgl. Hoerster, 1985, 95 f.). Auch diese Argumentation ist nicht leicht nachvollziehbar. Wenn die Verletzung der Menschenwürde tatsächlich darin liegt, daß diese Frauen kommerziell zum Gegenstand männlicher sexueller Interessen gemacht werden, dann müßten, so sollte man meinen, alle Arten bezahlter sexueller Dienstleistungen, einschließlich der Prostitution, als menschenwürdig verboten werden, gleichgültig ob sie von Frauen oder Männern erbracht werden (woran niemand denkt). Von einer Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Verletzung der Menschenwürde könnte man plausiblerweise nur dann sprechen, wenn die betreffenden Frauen zu ihrer Tätigkeit gezwungen oder eine Notlage ausgenutzt worden wäre. In diesem Fall wäre jedoch die Tatsache, daß es sich um sexuelle Dienstleistungen handelte, belanglos, was es für die höchstrichterliche Rechtsprechung aber gerade nicht war.

Es gibt mehrere Gründe, mit dem Begriff der Menschenwürde in der Bioethik sparsam umzugehen. *Ein* Grund ist der Verdacht, daß die Emphase und das Pathos dieses Begriffs vielfach dazu gehalten, die Blöße mangelnder Argumente gegen eine ungeliebte Praxis zu bedecken. In der Tat sind die Schwierigkeiten, rationale Gründe etwa gegen die Leihmutterchaft oder die Embryonenforschung geltend zu machen, nicht zu unterschätzen. Die Tatsache, daß diese Praktiken von einer großen Mehrheit der Bevölkerung - und wahrscheinlich auch der Intellektuellen - spontan abgelehnt werden, ist ja für sich genommen kein hinreichender Grund, sie für moralisch unzulässig zu halten, geschweige denn - wie im Embryonenschutzgesetz von 1990 geschehen - sie strafrechtlich zu verbieten. In einer solchen Situation des Argumentationsnotstands muß das Menschenwürde-Argument als „knock-down“-Argument besonders willkommen sein.

Ein zweiter Grund, vor der inflationären Berufung auf die Menschenwürde zu warnen, ist die mit diesem Begriff verbundene Tendenz zur Verwischung wichtiger begrifflicher Unterschiede. Viele Autoren verwenden den Begriff Menschenwürde inzwischen so, daß er mit dem Prinzip der „Heiligkeit des Lebens“ in nahezu allen Hinsichten zusammenfällt, so als hätte der Schutz der Menschenwürde den Schutz des Lebens zum alleinigen oder zentralen Inhalt (so z. B. bei Poliwoda 1992). Statt sich die Mühe zu machen, sich auf die komplexen Beziehungen zwischen Menschenwürde und Lebensschutz einzulassen, wird vorschnell angenommen, daß die beiden Prinzipien letztlich zusammenfallen

- unter Ausblendung wichtiger Konfliktfälle wie Suizid und Sterbehilfe auf Verlangen, in denen die beiden Begriffe geradezu gegensätzliche Implikationen haben. Suizid und Sterbehilfe auf Verlangen (zumindest in ihrer aktiven Form) sind unvereinbar mit einem Prinzip der Heiligkeit des Lebens, aber durchaus vereinbar mit dem Prinzip der Menschenwürde. Das Recht, den Zeitpunkt des eigenen Todes frei zu wählen, wird sogar in einigen der rechtlichen Explikationen ausdrücklich unter den Begriff der Menschenwürde subsumiert (vgl. Kommentar, 1984, 291). Andererseits wird der extrakorporalen Befruchtung des öfteren nachgesagt, wider die Menschenwürde zu sein, während es zweifelhaft scheint, daß sie - da es sich ja immerhin um eine eine Technik zur Erzeugung von Leben handelt - dem Prinzip der Heiligkeit des Lebens widersprechen kann.

Der dritte und wichtigste Grund gegen die Inflationierung des Begriffs ist, daß sie über kurz oder lang die Autorität und moralische Emphase des Begriffs zunichte machen muß. Dies wäre bedauerlich, denn der Begriff hat - entgegen allen Leerformel-Diagnosen - eine wichtige Rolle zu spielen. Die gegenwärtig zu beobachtende Tendenz, ausgeprägt subjektive und zeitgebundene Inhalte in den altehrwürdigen Begriff hineinzudeuten, birgt das Risiko, daß der Begriff seine normative Kraft verliert und zur bloßen rhetorischen Geste wird - voller Konnotation, aber ohne Denotation. Um dieser Tendenz zu begegnen, wäre es wünschenswert, den deskriptiven Inhalt dieses - seinem Inhalt und seiner Funktion nach normativen - Begriffs auf eine zentrale und allseits anerkannte Kernbedeutung „gesundschrumpfen“ zu lassen, die subjektiven und zeitgeistspezifischen Interpretationen weniger Raum läßt. Wenn Herbert Spiegelbergs Diktum seine Wahrheit behalten soll, daß „menschliche Würde in unserer Welt des philosophischen Pluralismus einer der wenigen Werte zu sein scheint, die allen gemeinsam sind“ (Spiegelberg 1986, 198), sollte seine Bedeutung möglichst stabil sein und jenseits aller Kontroversen stehen.

2. Was bedeutet Menschenwürde?

Das setzt freilich voraus, daß der Begriff in der Tat so etwas wie einen Bedeutungskern hat und nicht, wie Schopenhauer gegen Kants zweite („Menschenwürde“-) Formel des Kategorischen Imperativs eingewendet hat, ein „bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz“ ist, der aber ohne weitere Konkretisierungen „ungenügend, wenig sagend und dazu noch problematisch“ ist (Schopenhauer 1988, 412). - Hat „Menschenwürde“ einen eigenen Gehalt, und wenn ja, wie läßt er sich charakterisieren?

Man kommt m. E. nicht umhin, dem Begriff „Menschenwürde“ in der Tat einen eigenen Gehalt zuzuschreiben, und zwar einen, der mit einem Ensemble bestimmter grundlegender *Rechte* gleichgesetzt werden kann. Die Menschenwürde eines Menschen zu respektieren bedeutet, ein bestimmtes Minimum von Rechten zu respektieren, die ihm unabhängig von allen Leistungen, Verdiensten und Qualitäten zukommen und die selbst denen gewährt werden müssen, die diese Rechte bei anderen mißachten. Welche Rechte sind das? Vier Elemente scheinen unabdingbar: 1. Versorgung mit den biologisch notwendigen Existenzmitteln, 2. Freiheit von starkem und fortdauerndem Schmerz, 3. Minimale Freiheit, 4. Minimale Selbstachtung. Diese vier Komponenten können als eine Art Minimalbestand an „Grundgütern“ aufgefaßt werden, deren nach dem Prinzip der Achtung der Menschenwürde (im folgenden auch „Menschenwürdeprinzip“ genannt) niemand beraubt werden sollte.

In diesem Sinne verstanden, fungiert das Menschenwürdeprinzip sowohl als Abwehr- als auch als Anspruchsrecht. Es postuliert einen Minimalstandard der Zumutbarkeit sowohl für das, was einem Menschen angetan, als auch für das, was bei einem Menschen zugelassen wird. Es setzt eine Grenze nicht nur für inhumanes Handeln (Folter, Verskla-

zung, Todesstrafe), sondern auch für inhumanes Unterlassen (Verhungernlassen, Zulassen, daß andere als Mitglieder rassischer, ethnischer oder religiöser Minderheiten verfolgt werden). Das heißt u. a.: Auch wenn die vom Menschenwürdeprinzip postulierten Rechte *minimale* Rechte sind, kann der zu ihrem effektiven Schutz erforderliche Aufwand beträchtlich sein.

Das gilt insbesondere für die erste Komponente, die Versorgung mit dem Lebensnötigsten. Diese Komponente wird in vielen Explikationen des Begriffs Menschenwürde vernachlässigt, ist aber - als notwendige Bedingung der anderen - bei Licht besehen die grundlegendste. Die Herkunft des Begriffs aus der liberalen Tradition Lockes und Kants mit ihrer Betonung der Abwehrrechte hat dazu beigetragen, daß Freiheit von vielen als die schlechthin zentrale Komponente der Menschenwürde gesehen worden ist und die realen Voraussetzungen ausgeblendet worden sind, an die eine effektive Wahrnehmung von Freiheit gebunden ist. Aber selbst der „idealistische“ Schiller war materialistisch genug, in seinem Distichon „Würde des Menschen“ (1796) festzuhalten, daß Freiheit, Freiheit von Leiden und Selbstachtung ohne physische Existenzmittel wenig wert sind: „Nichts mehr davon, ich bitt' euch! Zu essen gebt ihm, zu wohnen;/Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst.“ Die Menschenwürde wird nicht erst durch eklatante Menschenrechtsverletzungen wie Folter, Kriegsgreuel und die Unterdrückung von Minderheiten kompromittiert, sondern bereits durch die gewohnheitsmäßige und unauffällige Praxis der Gleichgültigkeit, etwa gegenüber dem Hunger in der Dritten Welt.

Versorgung mit dem Lebensnötigsten ist die eine Minimalvoraussetzung der Wahrnehmung von Freiheit, eine andere ist Freiheit von Schmerz, zumindest von schweren und fordauerndem Schmerz. Diese Komponente ist von besonderer Relevanz für das deutsche Gesundheitswesen, denn im Bereich der Schmerztherapie ist die Bilanz - im internationalen

Vergleich - skandalös. Obwohl sich die Lage in den letzten Jahren verbessert hat, werden in Deutschland immer noch sehr viel weniger Schmerzmittel verabreicht als in den meisten anderen europäischen Ländern. Es zuzulassen, daß ein Patient schwere Schmerzen erleiden muß, während die Mittel zu ihrer Linderung im Prinzip bereitstehen, muß jedoch eindeutig als Verletzung der Menschenwürde gelten.

Die beiden anderen Komponenten, minimale Freiheit und minimale Selbstachtung, sind vielleicht zu weithin anerkannt, um eines ausführlichen Kommentars zu bedürfen. Sie sind Standardelemente in der rechtlichen Auslegung des Artikels 1 des deutschen Grundgesetzes. Wenn es zu einem Dissens kommt, dann darüber, wo die Grenze zwischen dem Minimum liegt und dem, was darüber hinausgeht. Es herrscht Einigkeit darüber, daß das Recht auf Privatsphäre zu den zentralen Elementen der Menschenwürde gehört, ebenso wie das Verbot der Versklavung, der Folter und der Verfolgung, aber selbstverständlich kommt es immer wieder zu Auseinandersetzungen darüber, wie diese Forderungen im Einzelfall zu interpretieren sind. Kants zweite Formel des Kategorischen Imperativs, nach dem niemand „bloß als Mittel gebraucht“ werden sollte, bietet dafür nur wenig Hilfestellung - nicht nur, weil diese Formel ihre konkreten Anwendungen weitgehend unbestimmt läßt, sondern weil sie viel zu eng ist: Wenn die Mitglieder einer verhaßten Minderheit von der Mehrheit gelyncht werden, werden sie in der Regel keineswegs „bloß als Mittel“, sondern um ihrer selbst willen grausam behandelt. Wenn Kriegsgefangene mißhandelt oder ausgehungert werden, dann nicht notwendig in der Verfolgung von Zwecken wie Erlangung von Informationen, Einschüchterung oder Abschreckung, sondern auch aus nicht-rationalen Interessen wie Vergeltung, Rache und Lust an Grausamkeit. Es wäre abwegig, das Prinzip der Menschenwürde so einzuschränken, daß es Menschen vor inhumaner Behandlung nur dann schützt, wenn die Peiniger diese als zweckrationale „Maßnahme“ verstehen. Zwar mag es historisch

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

zutreffen, daß der Begriff der Menschenwürde in das Grundgesetz u. a. auch im Gegenzug gegen die für den Nationalsozialismus charakteristische Schizophrenie eingeführt wurde, die irrational-archaische Zwecke mit rational-technologischen Mitteln verband. Aber es wäre unsinnig, den durch das Menschenwürdeprinzip verbürgten Schutz davon abhängig zu machen, welche Zwecke der Schädiger mit seinem Verhalten verfolgt. Käme es auf die Zwecke an, würde das Prinzip paradoxerweise Schutz nur gegen die technische Rationalität, aber nicht gegen die Willkür und Boshaftigkeit von Tyrannen gewähren.

Soviel zu dem Einwand, der Begriff der Menschenwürde sei *ohne Inhalt*.

Ein anderer Einwand lautet, er sei *redundant*, indem er sich darin erschöpfe, bestimmte unabhängig anerkannte Moral- und Rechtsprinzipien mit zusätzlicher Emphase zu versehen. Auch wenn diesem Einwand zufolge dem Menschenwürdeprinzip ein bestimmter Inhalt und eine bestimmte Plausibilität nicht abgesprochen werden kann, so seien diese ihm dennoch nicht spezifisch, sondern anderweitigen Prinzipien - wie denen der Nichtschädigung und der Achtung des Selbstbestimmungsrechts - entlehnt.

Die Antwort auf diesen Einwand hängt davon ab, wie „andere Prinzipien“ genauer zu verstehen ist. In der Tat werden alle vom Menschenwürde-Prinzip geschützten Güter und Rechte - zumindest wenn man es als *ethisches* Prinzip versteht - *auch* durch andere moralische Prinzipien geschützt. In „materieller“ Hinsicht hat das Prinzip keinen spezifischen Inhalt. Was seine Spezifität ausmacht, ist die Priorität, die es bestimmten individuellen Rechten und Ansprüchen gegenüber den Rechten und Ansprüchen anderer, insbesondere des Staates, zuspricht. Das Menschenwürdeprinzip ist weniger ein Prinzip, das ein eigenständiges Gut oder einen eigenständigen Wert postuliert, als ein Prinzip, das unabhängig postulierte Güter in eine bestimmte Rangordnung bringt. Seine Pointe besteht darin, dem Individuum ein Mi-

nimum an bestimmten „Grundgütern“ zu sichern, indem es sie einem politischen Nutzen-Kosten-Kalkül systematisch entzieht und eine Abwägung von Gütern und Rechten *innerhalb* der von ihm geschützten Sphäre gegen Güter und Rechte *außerhalb* seiner Sphäre verbietet. Was es allerdings nicht ausschließen kann, ist die Abwägung zwischen Gütern und Rechten innerhalb seiner Sphäre unter Katastrophenbedingungen. Falls die Minimalanprüche des Menschenwürdeprinzips nicht zugleich erfüllt werden können, sind Trade-offs innerhalb der Sphäre der „Grundgüter“ unabdingbar - wobei zu beachten ist, daß zu den Forderungen des Menschenwürdeprinzips auch die gehört, das Eintreten von Situationen, die eine solche Abwägung notwendig machen, nach Kräften zu verhindern.

Was die juristische Interpretation des Menschenwürdeprinzips im Kontext des deutschen Grundgesetzes betrifft, so muß die Antwort auf den Redundanzeinwand anders lauten. Der Sinn der juristischen Norm der Wahrung der Menschenwürde scheint sich keineswegs in dem Katalog der auf den Artikel 1 folgenden Menschen- und Bürgerrechte zu erschöpfen, obwohl man vielleicht argumentieren könnte, daß die dort fehlenden Inhalte an anderer Stelle im Grundgesetz nachgeliefert werden, z. B. im Sozialstaatsprinzip des Artikel 20. Die Garantie der Menschenwürde in Artikel 1 ist mehr als die Summe der Artikel 1 bis 19. Dies geht schon aus Artikel 18 hervor, der vorsieht, daß bestimmte dieser Rechte unter bestimmten Bedingungen verwirkt werden können, während es zum Wesen der Menschenwürde gehört, daß sie unter keinen Umständen verwirkt werden kann. Vor allem aber gehen die Inhalte der Menschenwürde über die in den übrigen Artikeln aufgeführten Inhalte hinaus. So gehört zur Menschenwürde etwa auch das Verbot erniedrigender Behandlung und Verfolgung. Auf der anderen Seite unterscheidet sie sich inhaltlich von den übrigen Artikel bereits dadurch, daß sie lediglich ein *Minimum* der dort genannten Rechte fordert. Würde sie mehr fordern, wäre nicht zu verhindern, daß der Begriff der

Menschenwürde seine Sonderstellung einbüßt und bei nahezu jedem Konflikt zwischen konkurrierenden Normen angerufen werden müßte. Wäre *jede* Verletzung des Rechts auf freie Selbstentfaltung oder körperliche Unversehrtheit eo ipso eine Verletzung der Menschenwürde, wäre das Prinzip der Menschenwürde nicht mehr imstande, seine besondere Rolle als moralisches und juridisches Absolutum, als letzte Grenze der Zumutbarkeit zu spielen.

Ein weiterer Einwand gegen den Begriff der Menschenwürde sollte erwähnt werden, der Einwand, dieser Begriff sei *speziesistisch* - „speziesistisch“ in dem von Ryder eingeführten und von Peter Singer übernommenen polemischen Sinn verstanden, d. h. als Kritik an der Privilegierung menschlicher Interessen gegenüber den Interessen nicht-menschlicher Lebewesen. Hinsichtlich der bisher explizierten Inhalte des Menschenwürdeprinzips ist diese Kritik unbegründet. (Sie trägt jedoch etwas aus im Zusammenhang des „erweiterten Sinns“ der Menschenwürde, von dem weiter unten die Rede sein wird.) Menschenwürde ist ein inklusiver und kein exklusiver Begriff. Ihn zu akzeptieren bedeutet nicht, die menschliche Gattung gegenüber anderen Gattungen zu privilegieren. Im Gegenteil, soweit seine Inhalte auf andere biologische Gattungen anwendbar sind, legt er es nahe, anderen Wesen einen ähnlichen minimalen Schutz zu gewähren. Ein moralischer Standpunkt, nach dem Menschen bloß deshalb, weil sie Menschen sind, d. h. in Absehung von allen Verdiensten und Qualitäten, ein gewisses Minimum an Schutz zu gewähren ist, ist nicht unvereinbar mit dem moralischen Standpunkt, daß auch bewußtseinsfähigen Tieren bloß deshalb, weil sie bewußtseinsfähig sind, d. h. in Absehung von allem etwaigen Wert und Unwert für den Menschen, ein analoger Schutz zu gewähren ist.

3. Erweiterte Begriffe von Menschenwürde

Ich habe anfangs dafür plädiert, den Begriff Menschenwürde in einem eingeschränkten und deflationären Sinn zu verstehen und ihn auf diese Weise als

moralisches Absolutum (oder Quasi-Absolutum) aus dem moralischen und politischen Tagesschäft herauszuhalten. Wir werden nun sehen, daß dies leichter zu fordern als zu verwirklichen ist und daß die Hindernisse im Begriff der Menschenwürde selbst liegen.

Der inflationäre Gebrauch des Begriffs in der jüngsten bioethischen Debatte geht nur zum Teil darauf zurück, daß bestimmte Philosophen und Juristen diesen Begriff willkürlich ausgeweitet haben. Zum Teil geht er darauf zurück, daß dieser Begriff von sich aus mehrdeutig ist (vgl. Birnbacher 1987). Bereits in seiner allgemeinen bildungssprachlichen Verwendung bezeichnet dieser Begriff nicht nur eine begrenzte Sphäre unverwirkbarter und unabhängig von Verdienst- und Leistungskriterien zuerkannter minimaler individueller Rechte, sondern hat darüber hinaus noch zwei weitere Bedeutungen: eine, in der er u. a. auf die *frühen* und die *residualen* Stadien menschlicher Existenz angewendet wird (z. B. auf menschliche Embryonen, Föten und Leichen), und eine andere, in der er statt auf Individuen auf die *Gattung als ganze* angewendet wird. In Deutschland wurde die Anwendung des Begriffs auf menschliche Embryonen insbesondere durch das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung gegen das liberale Abtreibungsgesetz von 1975 legitimiert, in der es feststellte: „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu“ (Bundesverfassungsgericht 1975, 41), wobei „menschliches Leben“ in diesem Zusammenhang das Leben des menschlichen Embryos von der befruchteten Eizelle an einschließt. Dieser Sprachgebrauch ist seitdem auch von vielen Rechtswissenschaftlern übernommen worden (vgl. z. B. Vitzthum 1985, 252). Die zweite Bedeutungserweiterung - die Anwendung auf die Gattung Mensch - findet sich in den meisten Argumentationen gegen eine Hervorbringung von Mensch-Tier-Hybriden. Diese Argumente berufen sich gewöhnlich nicht auf die folgenorientierte Erwägung, daß die potentiellen Aussichten des auf diese Weise hervorgebrachten Wesens zu ungewiß sind, **Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995**

um das Experiment vertretbar erscheinen zu lassen, sondern geben eher dem Gefühl Ausdruck, daß solche Experimente die Identität der menschlichen Gattung gefährden und die in der Naturordnung vorgezeichneten Grenzen auf eine frevelhafte Weise überschreiten würden.

Beide erweiterten Verwendungen des Begriffs der Menschenwürde lassen sich nicht ohne weiteres unter seine erste und zentrale Bedeutung - die Sicherung bestimmter minimaler individueller Rechte - subsumieren. Wo immer der Begriff gebraucht wird, um die Herstellung biologischer Hybridwesen zu verwerfen, geht es nicht um die prospektiven Rechte der auf diese Weise hergestellten Individuen (geschweige denn um die Rechte des Experimentators), sondern ein unabhängiges Prinzip der Reinerhaltung der Gattung. Wo immer der Begriff gebraucht wird, um die Abtreibung zu verwerfen, geht es nicht um die prospektiven Rechte möglicher Individuen, die diese haben würden, *falls* sie getragen würden (eine von vornherein absurde Vorstellung), sondern um ein unabhängiges Prinzip, das *menschliches Leben* - und nicht nur *lebende Menschen* - mit Menschenwürde ausgestattet sieht.

Bereits in seiner alltäglichen Verwendung und erst recht in seiner juristischen Verwendung - stellt sich der Begriff also als alles andere als einheitlich und homogen dar. Er weist vielmehr eine regelrechte Familie von Bedeutungen auf, deren Mitglieder sich nicht nur semantisch, sondern auch syntaktisch unterschiedlich verhalten. Während Menschenwürde in ihrer Kernbedeutung eines individuellen Subjekts als Träger bedarf, bedarf es für die erweiterten Bedeutungen eines solchen Trägers nicht: Dem grammatischen Subjekt braucht kein reales Subjekt zu entsprechen. Dies ist offensichtlich für den Fall, daß der Begriff auf die Gattung als solche angewendet wird, aber es gilt auch für seine Anwendungen auf die menschliche Zygote und den frühen menschlichen Embryo, Wesen, die man nur mit Mühe als „reale Subjekte“ auffassen kann.

Während Menschenwürde in seiner Kernbedeutung minimale individuelle *Rechte* postuliert, postuliert Menschenwürde in seinen erweiterten Bedeutungen - da es an einem Träger möglicher Rechte fehlt - lediglich *Pflichten* (vgl. auch Warnock 1990, 222). Bei der Kernbedeutung besteht der Gegenstand von Achtung und Schutz in konkreten menschlichen Individuen, bei den erweiterten Bedeutungen in etwas Abstrakterem und schwerer Faßbarem: der Menschheit, dem menschlichen Leben, der Identität der menschlichen Gattung oder ihrer Potentialität als Gattung. Dieser *abstrakte* Bezug findet sich bezeichnenderweise bereits bei Kant, der in einer Variante der sogenannten zweiten Formel des kategorischen Imperativs davon spricht, daß es nicht der Mensch, sondern „die Menschheit“ ist, die niemals bloß als Mittel gebraucht werden sollte (Kant 1903, 429).

Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Kernbegriff und erweiterten Begriffen liegt für die Ethik wie für das Recht darin, daß diesen Bedeutungen ein sehr unterschiedliches normatives Gewicht zukommt. Sie zu konfundieren heißt entweder, den Schutz der individuellen und konkreten Menschenwürde ungebührlich zu schwächen, oder die generische und abstrakte Menschenwürde ungebührlich aufzuwerten.

Das „konkrete“ Menschenwürdeprinzip fungiert als ein moralisches Quasi-Absolutum. Es zugunsten anderer Prinzipien oder Werte zu verletzen, gilt - abgesehen von ausgesprochenen Ausnahmefällen - allgemein als unzulässig. Dagegen wird dem „abstrakten“ Menschenwürdeprinzip ein sehr viel schwächerer Status zugeschrieben, der Abwägungen gegen andere Werte (wie individuelle Selbstbestimmung und Forschungsfreiheit) nicht von vornherein ausschließt. Die Achtung, die etwa dem menschlichen Embryo zukommt, ist eine *schwache* Form von Achtung (Lamb, 1987, 113), jedenfalls eine sehr viel schwächere Form als die Achtung, die einer bewußtseins- und selbstbewußtseinfähigen

menschlichen Person zukommt. Dem Verbot, mit Kindern oder Frauen Handel zu treiben, wird gemeinhin ein höherer Stellenwert zugeschrieben als dem Verbot, mit lebenden menschlichen Embryonen oder menschlichen Organen Handel zu treiben. Während dem Menschenwürdeprinzip in seiner „konkreten“ Kernbedeutung Höchststrangigkeit zuerkannt wird - ein höherer Rang als selbst dem Prinzip, Leben zu schützen -, ist der normative Rang der erweiterten Prinzipien erheblich schwächer.

Dem Unterschied im *normativen* Status entspricht ein analoger Unterschied im *epistemischen* Status. Während für das „konkrete“ Menschenwürdeprinzip eine *starke* Begründung im Sinne einer Berufung auf die Interessen und Bedürfnisse des jeweils betroffenen Individuums gegeben werden kann, stehen zur Begründung des abstrakten Prinzips nur *schwache* Begründungsmittel zur Verfügung, etwa der Hinweis auf die Empfindungen und Einstellungen Außenstehender. Zur Begründung der minimalen Rechte des „konkreten“ Menschenwürdeprinzips sind keine weitergehenden Beweismittel erfordert als diejenigen, die Theorien der Minimalmoral wie Bernard Gerts Theorie der moralischen Regeln (Gert 1983) bereitstellen. Es genügt, sich auf Trivialitäten zu berufen wie die, daß Menschen in der Tat ein starkes Interesse an Lebenserhaltung, körperlicher Integrität, Freiheit und Selbstachtung haben sowie ein starkes Interesse daran, in einer Gesellschaft zu leben, die zumindest ein Minimum dieser Güter garantiert. Eine Begründung der Inhalte der erweiterten Begriffe fällt sehr viel schwerer. Während sich das „konkrete“ Menschenwürdeprinzip mit dem Hinweis auf einen relativ konstanten Bestand menschlicher Grundbedürfnisse rechtfertigen läßt, verweisen die „abstrakten“ Prinzipien auf weniger universale und stärker kulturspezifische Vorstellungen von Wert, Würde und vorgegebener Ordnung.

Dies zeigt sich u. a. darin, daß sich in nahezu allen Verfassungen der Welt derselbe Katalog von Grundrechten findet, daß aber etwa über den mora-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

lischen Status des menschlichen Embryos sehr viel weniger Einhelligkeit besteht. Hier gehen die Meinungen vielmehr intra- und international weit auseinander. Während das deutsche Embryonenschutzgesetz Embryonenexperimente in jeder Form verbietet, sind solche Experimente in Großbritannien legal unter der Voraussetzung, daß sie klinisch relevant sind, daß der Spender einwilligt und daß die Zygote lediglich bis zum Entwicklungsstadium von 14 Tagen *in vitro* kultiviert wird. Das entsprechende Gesetz passierte beide Häuser des Parlaments mit klaren Mehrheiten. In Deutschland bestehen „Konservative“ im allgemeinen auf einem starken Prinzip „abstrakter“ Menschenwürde, während „Linke“ - und sogar einer der Grundgesetzkommentare (siehe Kommentar 1984, 329) - dazu neigen, die Anwendung des Prinzips auf menschliche Individuen von der Geburt an zu beschränken und etwa die Verpflichtung zum achtungsvollen Umgang mit der menschlichen Leiche statt auf ein „abstraktes“ Prinzip der Menschenwürde auf eine Pflicht zur Wahrung der Pietät und des Willens des Verstorbenen zu gründen. Neuerdings kommt noch eine ausgeprägt „grüne“ Position dazu, die sich inhaltlich der konservativen annähert bzw. diese sogar noch radikalisiert. Insgesamt herrscht in diesem Bereich eine beträchtliche ethische Unsicherheit. Persönlich sympathisiere ich mit Lambs Vorschlag (Lamb 1988, 113), daß lebende menschliche Embryonen in keinem geringeren, aber auch in keinem höherem Maße zu achten sind als menschliche Leichen, mit der Konsequenz, daß falls man überhaupt bereit ist, auf sie das Prinzip der Menschenwürde anzuwenden, diesem kein höheres Gewicht zukommt als Prinzipien der Pietät.

Aber auch wer in diesem Punkt anders urteilt, wird sicher nicht so weit gehen wollen, dem „abstrakten“ Prinzip der Menschenwürde dasselbe Gewicht wie dem „konkreten“ beizumessen. Bereits das Ausmaß und die Intensität der Meinungsverschiedenheiten in diesem Punkt sollten Anlaß sein, mit der strafrechtlichen Durchsetzung eines „abstrak-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

ten“ Prinzip der Menschenwürde zurückhaltend zu verfahren.

4. Wem kommt welche Menschenwürde zu?

Mit der begrifflichen und normativen Unterscheidung zwischen Kern- und erweiterten Bedeutungen ist das Problem, wem Menschenwürde im „konkreten“, wem Menschenwürde im „abstrakten“ Sinne zuzuschreiben ist, erst aufgeworfen und nicht gelöst. In der Tat scheint die Attraktivität eines einheitlichen und homogenen Begriffs der Menschenwürde u. a. auch darin zu liegen, daß es eines besonderen Kriteriums dafür, *wer* als Subjekt von Menschenwürde in Frage kommt, scheinbar nicht bedarf. Da ein einheitlicher Begriff mit einem rein biologischen Kriterium auszukommen scheint, scheint die Peinlichkeit zu entfallen, den verschiedenen Formen menschlichen Lebens unterschiedliche Grade der Schutzwürdigkeit beizulegen. In Wirklichkeit besteht diese Attraktivität freilich nur scheinbar. Selbst wer einen einheitlichen Begriff von Menschenwürde vertritt, kann auf wertmäßige Differenzierungen nicht verzichten. Kaum jemand würde sagen wollen, daß etwa einer menschlichen Leiche *dasselbe* Maß an Achtung gebührt wie einem lebendem Menschen. Selbst noch der fanatischste Lebensschützer wird kaum sagen wollen, daß der frühe menschliche Embryo Träger von Menschenwürde in *demselben* Sinn und in *demselben* Ausmaß ist wie eine erwachsener Mensch. Auch das Bundesverfassungsgericht, das in seinen Urteilen von 1975 und 1993 das Abtreibungsverbot u. a. mit der Menschenwürde des Embryos begründet, nahm keinen Anstoß an dem § 219d StGB, der den frühen menschlichen Embryo (bis zu 14 Tagen) ausdrücklich von dem durch den § 218 gewährten rechtlichen Schutz ausnimmt. Diese Differenzierung kann nicht durch ein Potentialitätsprinzip erklärt werden, da der frühe und der späte Embryo exakt dasselbe Potential haben. Noch kann es mit einem Prinzip der Menschenwürde in Einklang gebracht werden, das für alles im biologischen Sinn spezifisch Menschliche gleichermaßen gilt.

Es liegt in der Konsequenz der Unterscheidung zwischen „konkretem“ und „abstraktem“ Sinn des Menschenwürdeprinzips, daß die Antwort auf die Frage nach dem Träger von Menschenwürde nur gespalten ausfallen kann: Menschenwürde im erweiterten und moralisch schwachen Sinn ist eine normative Eigenschaft von allem *spezifisch Menschlichen*, nicht nur menschlichem Leben. Ein gewisses Maß an Achtung ist auch bei menschlichen Leichen, toten menschlichen Föten und menschlichen Organen angebracht. In seinem schwachen und abstrakten Sinn ist das Prinzip der Menschenwürde ein wichtiger - wenn auch nicht notwendig durchschlagender - Grund etwa gegen einen Handel mit menschlichen Embryonen (vgl. Stutz, 1988) oder mit menschlichen Organen zu Transplantationszwecken.

Dagegen ist Menschenwürde im „konkreten“ und starken Sinn eine normative Eigenschaft, die allein menschlichen Individuen mit *Bewußtseinsfähigkeit* zukommt. Dem frühen menschlichen Embryo kann sie nicht zugeschrieben werden, und es ist zweifelhaft, ob sie dem anenzephalen Neugeborenen zugeschrieben werden kann, das ohne jene Teils des Gehirns geboren wird, von dem (soweit wir wissen) Bewußtsein abhängt. Diese Formen des Menschlichen sind Träger von Menschenwürde lediglich im abstrakten und schwachen Sinn. Der wesentliche Grund dafür liegt darin, daß Menschenwürde in ihrer Kernbedeutung ein Ensemble subjektiver Rechte ist. Die Beilegung von subjektiven Rechten verliert jedoch ihren Sinn, wo zwar die Qualität des Menschlichen ist, aber keine Subjektivität. Ein Wesen, das im biologischen Sinn menschlich ist, aber dauerhaft ohne Bewußtsein ist, kann durch das, was ihm von außen geschieht, in keiner Weise betroffen sein. Es ist sinnlos, es vor der Gefahr des Todes, des Leidens und des Verlusts von Freiheit oder Selbstachtung schützen zu wollen, wenn diese Gefahren subjektiv gar nicht repräsentiert werden. Ohne Subjektivität entfallen die schlechthin essentiellen Anwendungsbedingungen für das starke Prinzip der Menschenwürde.

Dagegen wird vielfach - insbesondere von katholischen Autoren - argumentiert, daß selbst Erwachsene zeitweilig ohne Bewußtsein sind und die umrissene Position implizieren würde, daß selbst Schlafende als Subjekte von Menschenwürde im „konkreten“ Sinn nicht in Frage kämen. Wenn aber andererseits Schlafende Menschenwürde im starken Sinn besitzen, warum nicht auch menschliche Embryonen, von denen wir annehmen, daß sie im normalen Verlauf ihrer Entwicklung irgendwann „erwachen“ und ein vollständiges Bewußtsein und Selbstbewußtsein ausbilden werden?

Dieses Argument unterscheidet nicht hinreichend zwischen *Dispositionen* und *Potentialitäten*. Bewußtseinsfähigkeit ist eine Disposition, d. h. eine Eigenschaft, die man haben kann, ohne sie aktuell zu realisieren, und sie kommt dem Schlafenden in derselben Weise zu wie dem Wachenden. Daß nur der Wachende diese Disposition manifestiert, zeigt nicht, daß sie nicht auch dem Schlafenden zukommt. Im Gegensatz dazu besitzt der menschliche Embryo die Fähigkeit zu Bewußtsein nur im Sinn einer Potentialität, d. h. er wird die Disposition in einem späteren Stadium seiner Entwicklung erwerben. Begründet ist diese Unterscheidung wesentlich darin, daß Dispositionen aus bestimmten anderen nicht-dispositionalen Eigenschaften folgen und daß der Besitz dieser letzteren Eigenschaften (wie der, über ein funktionierendes zentrales Nervensystem zu verfügen) eine notwendige Bedingung für den Besitz der Disposition ist. Obwohl es ein Übergangsfeld zwischen Disposition und Potentialität gibt, in dem es nicht leicht ist, eine klare Grenze zu ziehen, ist dennoch offenkundig, daß für die menschliche Zygote im ersten Drittel der Schwangerschaft mangels geeigneter nicht-dispositionaler „Basis-Eigenschaften“ die Fähigkeit zum Bewußtsein lediglich eine Potentialität sein kann. Ein Wesen mit der Potentialität, eine bestimmte Disposition zu entwickeln, hat jedoch nicht eo ipso denselben moralischen Status wie ein Wesen mit der voll entwickelten Disposition.

Dieses Resultat könnte verheerender erscheinen, als es in Wirklichkeit ist. Es besagt für sich genommen nichts darüber, wie weit die Differenzierung zwischen dem Schutz gehen sollte, der Trägern der „konkreten“ und Trägern der „abstrakten“ Menschenwürde gewährt wird. Darüber hinaus ist zu beachten, daß ein relativ intensiver Schutz der Träger „abstrakter“ Menschenwürde auch aus anderen Gründen erfordert sein könnte (vgl. Birnbacher, 1990, 152 ff). Der Menschenwürdebegriff ist jedenfalls überfordert, wenn er die Begründungslast für die Schutzwürdigkeit in diesen Fällen allein tragen soll.

Verweise

Benda, Ernst: Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik. In: Rainer Flöhl (Hrsg.): Genforschung - Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen. München 1985, 205-231.

Birnbacher, Dieter: Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde? In: Volkmar Braun/Dietmar Mieth/Klaus Steigleder (Hrsg.): Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin. München 1987, 77-88. Wiederabgedruckt in: Anton Leist (Hrsg.): Um Leben und Tod. Frankfurt/M. 1990, 266-281.

Birnbacher, Dieter: Embryonenforschung: Ethische Kriterien der Entscheidungsfindung. In: Christoph Fuchs (Hrsg.): Möglichkeiten und Grenzen der Forschung an Embryonen. Stuttgart 1990, 127-138.

Bundesverfassungsgericht: Entscheidungen Band 39. Karlsruhe 1975.

Gert, Bernard: Die moralischen Regeln. Frankfurt/M. 1983.

Hoerster, Norbert: Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde. Juristische Schulung 82.2 (1983), 93-96.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Werke, Akademie-Ausgabe, Band 4, Berlin 1903, 385-464.

Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (Reihe Alternativkommentare). Neuwied 1984.

Lamb, David: Down the slippery slope. Arguing in applied ethics. London 1988.

Poliwoda, Sebastian: Keimbahntherapie und Ethik. Ethik in der Medizin 4 (1992), 16-26.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung I. Sämtliche Werke, hrsg. Hübscher, Band 2. Mannheim 4/1988.

Spiegelberg, Herbert: Steppingstones toward an ethics for fellow existers. Essays 1944-1983. Dordrecht 1986.

Stutz, Samuel: Embryohandel. Bern 1988.

Vitzthum, Wolfgang Graf: Gentechnologie und Menschenwürde. Medizinrecht 6 (1985), 249-257.

Warnock, Mary: Haben menschliche Zellen Rechte? In: Anton Leist (Hrsg.): Um Leben und Tod. Frankfurt/M. 1990, 215-234.

„I prefer not to“: Tötungsverbot und Personbegriff in der Ethik Peter Singers

von Michael Hauskeller (Darmstadt)

„Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag“, so lautet der oberste Grundsatz von Mr. Singers Ethik.¹ Er besagt, daß ein fremdes Interesse ebenso viel Berücksichtigung verdiene wie das eigene. Voraussetzung allen Interesses, so Mr. Singer, sei die Fähigkeit, Leid (und Freude) zu empfinden, und nur ein Wesen, das diese Fähigkeit besitze, könne deshalb als Gegenstand moralischer Rücksichtnahme in Betracht genommen werden. Aus dem Prinzip der gleichen Interessenerwägung folge, daß, wo immer Leiden möglich sei, dieses Leidenkönnen nicht außer acht gelassen werden dürfe, da die Vermeidung von Schmerz und Leid als Interesse eines jeden fühlenden, das heißt eben leidensfähigen, Lebewesens anzunehmen sei. Darum sei es im allgemeinen, wenn nämlich keine gewichtigeren Interessen dafür sprächen, falsch, einem empfindenden Wesen Schmerz zuzufügen. Wie nun aber, wenn wir es töteten, ohne daß es dabei leiden müßte? Wäre das tatsächliche Leiden eines Wesens die *einzig* Grenze unseres Handelns, die wir zu achten hätten, gäbe es, vorausgesetzt, kein dritter würde darunter leiden, nichts, das uns verbieten würde, dieses Wesen schmerzlos zu töten. Wenn man diese Konsequenz aber für nicht akzeptabel hält und ein moralisches Gebot, nicht zu töten, aufrechterhalten will, bedarf es einer vom Leidensvermeidungsprinzip unabhängigen Rechtfertigung. Eine solche läßt sich Mr. Singer zufolge durchaus aus dem Interesse-Prinzip ableiten, und zwar dann, wenn man unter Interesse dasjenige verstehe, was ein Wesen, „nach Abwägung aller relevanten Fakten, vorzieht.“² In diesem Fall müsse nämlich dann, aber auch nur dann, wenn ein Lebewesen es *vorziehe*, auch schmerzlos nicht getötet zu werden, diese Präferenz in das dem moralischen Handeln zugrundezulegende Interessenkalkül miteinbezogen werden. Die alles entscheidende Frage ist nun, welche Bedingungen ein Lebewesen erfüllen muß, so

daß sinnvoll von ihm gesagt werden kann, es *ziehe vor*, nicht getötet zu werden. Mr. Singers Antwort hierauf ist, daß ein Wesen im Lockeschen Sinne eine *Person* sein, d.h. „sich seiner selbst als einer distinkten Entität (...), mit einer Vergangenheit und Zukunft“³ bewußt sein müsse, denn, so lautet sein Argument (oder besser: dieser Teil des Arguments), „ein Wesen, das sich nicht selbst als eine Entität mit einer Zukunft sehen kann, (kann) keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz haben“⁴. Obwohl hieran für sich genommen nichts auszusetzen ist, bestreite ich, und darum geht es mir in diesem Aufsatz, daß Mr. Singer damit bewiesen hätte, was er bewiesen zu haben glaubt, nämlich daß ein solches nicht-personales Wesen im oben angeführten Sinne *es nicht vorziehen könne, nicht getötet zu werden*. Betrachten wir das vollständige Argument im einzelnen, so zeigt sich, daß es in zwei Schritten vorgeht, von denen nur der erste explizit ausgeführt wird, während der entscheidende zweite Schritt stillschweigend als evident vorausgesetzt wird:

Erster Schritt:

A1) Ein Wesen, das sich nicht selbst als eine Wesenheit mit einer Zukunft sehen kann, kann keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz haben.

A2) X ist ein Wesen, das sich nicht selbst als eine Wesenheit mit einer Zukunft sehen kann.

A3) Also hat X keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz.

Der Obersatz ist unanfechtbar, weil analytisch wahr, so daß für die Fälle, in denen der Untersatz ebenfalls wahr wäre - und ich nehme mit Singer an, daß es solche Fälle gibt -, der Schluß in A3 nach gültiger Ableitung folgen würde. Nun ist damit aber noch
Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

nicht gezeigt, was gezeigt werden sollte. Dazu nämlich bedürfte es einer Weiterführung des Arguments in einem zweiten Schritt.

Zweiter Schritt:

A4) Was immer keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz hat, kann es nicht vorziehen, nicht getötet zu werden.

A5) X hat keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz.

A6) Also zieht X es nicht vor, nicht getötet zu werden.

Wieder ist die Ableitung gültig, und somit der Schluß wahr, wenn die Prämissen wahr wären. Der neue Untersatz A5 ist die schon akzeptierte Conclusio des ersten Schrittes, so daß, wenn der neue Obersatz A4 annehmbar wäre, auch der Schluß angenommen werden müßte. *Daß* er aber annehmbar ist, ist keineswegs selbstverständlich. Evident ist weder, daß „keine Präferenz hinsichtlich der eigenen zukünftigen Existenz zu haben“ das gleiche bedeutet wie „es nicht vorzuziehen, nicht getötet zu werden“, noch, daß dieses aus jenem folgt. Nun ist es in der Tat aufgrund der Kontinuität personaler Existenz (an sich selbst eine kontingente Tatsache) ausgeschlossen, daß ein Lebewesen eine Präferenz hinsichtlich der eigenen zukünftigen Existenz hat, aber es dennoch nicht vorzieht, nicht getötet zu werden. *Nicht* ausgeschlossen ist aber, daß ein Lebewesen *keine* Präferenz hinsichtlich der eigenen zukünftigen Existenz hat und es gleichwohl vorzieht, *nicht* getötet zu werden. Wenn dies stimmte, käme der Unterscheidung von Personen und Nicht-Personen bezüglich des Tötungsverbotes, wenigstens aus präferenz-utilitaristischer Sicht, keine entscheidende Bedeutung mehr zu.

Wie sieht nun im einzelnen Mr. Singers Begründung eines (relativen) Tötungsverbotes für Personen aus? Die Ausgangsüberlegung scheint denkbar einfach: Personen haben Wünsche hinsichtlich ihrer Zukunft, **Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995**

Nichtpersonen hingegen nicht. Zum Beispiel, schreibt Mr. Singer, mag sich ein Philosophieprofessor vornehmen und wünschen, demnächst ein bestimmtes Buch zu verfassen, eine Studentin, ihr Examen zu machen, ein Kind, in einem Flugzeug zu fliegen.⁵ Diese Personen zu töten, hieße, sie daran zu hindern, ihre Wünsche in die Tat umzusetzen. Deshalb sei es aus präferenz-utilitaristischer Sicht falsch oder, vorsichtiger formuliert (da es gegenläufige Präferenzen geben könnte), moralisch bedenklich, sie zu töten. Nun gibt es mindestens zwei Möglichkeiten, dieses Argument zu verstehen. Die erste, naheliegendere und einfachere Variante sieht so aus:

B1) Wenn A es heute vorzieht, morgen x zu tun, ist es für B moralisch bedenklich, so zu handeln, daß A morgen nicht x tun kann.⁶

B2) A kann morgen nicht x tun, wenn A morgen nicht existiert.

B3) Also ist es, wenn A es heute vorzieht, morgen x zu tun, für B moralisch bedenklich, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert.

Der Obersatz wird nicht ausdrücklich genannt, ist aber vorauszusetzen, wenn das Argument gültig sein soll. Der Untersatz ist analytisch wahr, so daß, wenn der Obersatz ebenfalls wahr wäre, auch der Schluß für wahr gelten müßte. Nehmen wir, um dies zu prüfen, Mr. Singers Beispiel der Studentin, die wünscht, demnächst ihr Examen zu machen. A sei die Studentin, B ein sie prüfender Professor. Nun angenommen, B gäbe A eine Note, mit der sie durchfallen müßte. Dann würde B so handeln, daß A nicht wie gewünscht ihr Examen machen kann und würde somit diesen Wunsch durchkreuzen. Hätte nun der Obersatz des oben angeführten Arguments allgemeine Gültigkeit, wäre es moralisch bedenklich für B, so zu handeln. Dies mag auch tatsächlich so sein. Wenn aber die Tatsache, daß ich den Wunsch einer Person hinsichtlich ihrer Zukunft durchkreuze, der *entscheidende* Grund für die moralische Bedenklichkeit des Tötens einer Person wäre, dann

wäre es moralisch irrelevant, auf welche Weise ich die Erfüllung dieses Wunsches verhinderte, und das Töten der Studentin wäre von *gleicher* moralischer Bedenklichkeit wie die schlechte Benotung, die ihr das Examen unmöglich machte. Diese Konsequenz scheint aber kaum annehmbar. Hinzu kommt, daß ein solcher Wunsch in der Regel ein bedingter Wunsch ist, der voraussetzt, daß die Situation sich nicht wesentlich ändert. *Wenn* sich die Situation ändert, kann auch der Wunsch fortfallen, ohne daß dies moralisch bedenklich wäre. So könnte die Studentin etwa überraschend in den Genuß einer reichen Erbschaft kommen und so keinen Wert mehr auf ihr Examen legen. Die Erbschaft würde ihren Wunsch dann auf ähnliche Weise wie der Tod durchkreuzen, indem sie nämlich den Fortfall des Wunsches selbst zur Folge hätte. Wenn man daraus nicht die seltsame Konsequenz ziehen will, daß es dann eben auch (und zwar im gleichen Maße) moralisch bedenklich sei, ihr die Erbschaft zukommen zu lassen, müßte man zugestehen, daß es offenbar nicht immer moralisch bedenklich ist, den Wunsch einer Person hinsichtlich ihrer Zukunft zu durchkreuzen. Wenn dies aber nicht immer moralisch bedenklich ist, warum ist es dann moralisch bedenklich, sie (schmerzlos) zu töten?

Nun ist es möglich, daß Mr. Singer eigentlich ein anderes Argument im Sinn hatte. Seine Darstellung ließe auch eine Interpretation zu, derzufolge das Töten einer Person nicht deswegen für moralisch bedenklich gelten soll, weil dadurch irgendein Wunsch hinsichtlich ihrer Zukunft durchkreuzt würde, sondern deswegen, weil das Vorhandensein eines Wunsches hinsichtlich ihrer Zukunft den Wunsch *nach Existenz* in dieser Zukunft *impliziert*, und moralisch bedenklich wäre eben, daß *dieser* Wunsch durch die Tötung durchkreuzt würde. In diesem Fall müßte man das Argument folgendermaßen reformulieren:

C1) Wenn A morgen nicht x tun kann, ohne morgen zu existieren, und A es heute vorzieht, morgen x zu tun, dann zieht A es heute vor, morgen zu existieren.

C2) Wenn A es heute vorzieht, morgen zu existieren, ist es für B moralisch bedenklich, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert.

C3) Nun kann A morgen nicht x tun, wenn A morgen nicht existiert.

C4) A zieht es aber heute vor, morgen x zu tun.

C5) Also zieht A (nach Prämisse 1) es heute vor, morgen zu existieren.

C6) Also ist es (nach Prämisse 2) moralisch bedenklich, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert.

Die zweite Prämisse (C2) ist die in ihrem Anspruch eingeschränkte Fassung der eben kritisierten und in ihrer Allgemeinheit abgelehnten ersten Prämisse der vorigen Argumentsversion (B1). Begründen ließe sie sich durch die Überlegung, daß die Präferenz für die eigene zukünftige Existenz von *grundlegendem* Interesse sein müsse als alle anderen Präferenzen desselben Individuums, da dessen Existenz die notwendige Voraussetzung aller seiner Präferenzen ist. Sie läge gleichsam auf höherer Ebene und könnte beschrieben werden als die Präferenz, (weiterhin) Präferenzen zu haben. Dies wäre aber ein Grund, dieser Präferenz größeres moralisches Gewicht zu geben als allen anderen Präferenzen. Doch sei dies dahingestellt. Die schwache Stelle dieser Version des Arguments ist nämlich nicht so sehr die zweite, sondern die erste und für das Argument entscheidende Prämisse. Daß das Vorhandensein eines Wunsches, zukünftig etwas zu tun, die Existenz des Wünschenden zum Zeitpunkt des Wünschens voraussetzt, ist kaum zu bestreiten. Behauptet wird aber nicht dies, sondern daß sich vom Vorhandensein eines solchen Wunsches auf ein gleichzeitiges Vorhandensein eines Wunsches nach zukünftiger *Existenz* schließen lasse, oder anders gesagt: vom Vorhandensein einer Präferenz auf das Vorhandensein einer Präferenz, Präferenzen zu haben. Unmittelbar einleuchtend wäre dies, wenn das *Nicht*-vorhandensein eines Wunsches *nach* Existenz in der Zukunft dasselbe wäre wie das Vorhandensein ei-

nes Wunsches *gegen* eine solche Existenz, denn ich kann es nicht ohne Widerspruch *vorziehen*, morgen *nicht* zu existieren, und es zugleich *vorziehen*, morgen eine bestimmte Handlung auszuführen, die meine Existenz voraussetzt. Aber wenn A nicht *vorzieht*, x zu tun, heißt das noch lange nicht, daß A *vorzieht*, es *nicht* zu tun. Zwischen beiden liegt die Indifferenz bezüglich x. Wenn daher eine Äquivokation (die dazu führen würde, daß entweder die erste oder die zweite Prämisse abgelehnt werden müßte) ausgeschlossen werden soll, muß der Satz: „Ich habe keine Präferenz hinsichtlich meiner eigenen Existenz in der Zukunft“ etwa so verstanden werden: „Ich habe keine eindeutige Präferenz dafür, aber auch nicht unbedingt eine dagegen“, oder anders: „Mir ist es egal, ob ich in dieser Zukunft lebe oder nicht lebe.“ Aus der in diesem Sinn verstandenen ersten Prämisse würde nun, wenn sie wahr wäre, folgen, daß die bereits erwähnte Studentin zum Beispiel nicht, ohne sich selbst zu widersprechen, sagen könnte: „Mir ist es egal, ob ich lebe oder sterbe, aber dennoch möchte ich im nächsten Jahr Examen machen.“ Ob diese Aussage aber widersprüchlich ist oder nicht, hängt nun allein davon ab, wie man den Satz „Ich möchte im nächsten Jahr Examen machen“ auffassen will. Es ließe sich durchaus eine Situation vorstellen, in der er soviel bedeuten würde wie: „Ich möchte unbedingt im nächsten Jahr Examen machen, d.h. ich möchte nicht, daß mich irgendetwas, egal was, daran hindert, Examen zu machen, nicht einmal der Tod.“ In diesem Fall wäre die Aussage: „Mir ist egal, ob ich lebe oder sterbe, aber ich möchte Examen machen“ tatsächlich widersprüchlich. Doch geschieht es eher selten, daß man etwas so sehr wünscht, daß man es unter allen Umständen erreichen will. Die Aussage der Studentin wird deshalb in der Regel eher soviel bedeuten wie: „Mir ist es egal, ob ich lebe oder sterbe, aber wenn ich lebe, möchte ich Examen machen“, und in diesem Fall gäbe es keinen Widerspruch. Präferenzen hinsichtlich der Zukunft sind fast immer dieser, d.h. nicht kategorischer, sondern hypothetischer Art: „Wenn ich diesen Tag noch erleben sollte, möch-

te ich, daß er so und so aussieht.“ Damit soll nicht etwa behauptet werden, daß es gewöhnlich keine Präferenz hinsichtlich der eigenen zukünftigen Existenz gebe, sondern nur, daß diese Präferenz unabhängig von den Präferenzen hinsichtlich der Gestaltung jener zukünftigen Existenz ist. Die Studentin wird es wahrscheinlich *vorziehen*, nicht ums Leben zu kommen, aber ob sie es tut oder nicht tut, läßt sich nicht dadurch klären, daß man herausfindet, ob sie irgendwelche *anderen* Präferenzen hinsichtlich ihrer Zukunft hat. Auch wenn sie solche Präferenzen hat, muß sie nicht unbedingt eine Präferenz hinsichtlich ihrer zukünftigen Existenz haben. Andererseits könnte sie, selbst wenn sie keinerlei *inhaltliche* Präferenzen hätte, doch eine Präferenz hinsichtlich ihrer Existenz haben. Damit wäre aber gezeigt, daß die Personalität eines Lebewesens nach dem Präferenz-Utilitarismus *allein* nicht hinreichend sein kann, um die Annahme zu rechtfertigen, daß das Töten dieser Person moralisch bedenklich sei, denn im Einzelfall stellt sich immer noch die Frage, ob diese Person eine Präferenz hinsichtlich ihrer zukünftigen Existenz hat oder nicht, und nur *wenn* sie sie hat, wäre *dies* dann ein (präferenz-utilitaristischer) Grund, sie nicht zu töten. Nehmen wir nun an, es sei gesichert, daß eine bestimmte Person A eine Präferenz hinsichtlich ihrer eigenen zukünftigen Existenz *hat*, und daß es deshalb tatsächlich moralisch bedenklich sei, sie zu töten. Es gelte also:

D1) Wenn A es heute *vorzieht*, morgen zu existieren, ist es für B(ernstlich) moralisch bedenklich, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert.

D2) A zieht es heute vor, morgen zu existieren.

D3) Also ist es für B (ernstlich) moralisch bedenklich, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert.

Wollte Mr. Singer nur dies sagen, so gäbe es, die präferenz-utilitaristische Perspektive des Obersatzes einmal zugestanden, nichts gegen seine Argumentation einzuwenden. Doch ist Singers Anspruch zweifacher Art: er will einerseits zeigen, daß es ei-

nen triftigen ethischen Grund gibt, Personen (d.h. solche, die eine Präferenz hinsichtlich ihrer eigenen zukünftigen Existenz haben) nicht zu töten, *andererseits* aber, daß es *keinen* solchen Grund gibt, *Nichtpersonen* (die per definitionem keine Präferenz hinsichtlich ihrer eigenen zukünftigen Existenz haben *können*) nicht zu töten. Mit anderen Worten: aus der Tatsache, daß A keine Präferenz hinsichtlich der eigenen zukünftigen Existenz hat (oder haben kann), soll folgen, daß es für B (unter Vorbehalt *äußerer* Umstände) moralisch *unbedenklich* ist, A zu töten. Dieser Schluß folgt aber nicht, und dies ist entscheidend, aus dem bereits zugestandenen Obersatz (D1) des angeführten Arguments. Vielmehr müßte man diesen so umformulieren, daß aus einer nur *hinreichenden* Bedingung des Tötungsverbotese eine *notwendige* Bedingung würde:

E1) Wenn, *und nur dann*, wenn A es heute vorzieht, morgen zu existieren, ist es für B moralisch bedenklich, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert.

E2) A zieht es heute nicht vor, morgen zu existieren.

E3) Also ist es für B moralisch *unbedenklich*, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert.

Nun folgt im Unterschied zu D1 die Prämisse E1 nicht *unmittelbar* bereits aus der Akzeptanz des Präferenz-Utilitarismus. Dieser legitimiert lediglich die Aussage, daß es moralisch bedenklich sei, A zu töten, genau dann, wenn A es vorzöge, nicht getötet zu werden, also:

F1) Wenn, und nur dann, wenn A es heute vorzieht, *nicht getötet zu werden*, ist es für B moralisch bedenklich, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert (= getötet wird).

Um von hier nun zu dem Schluß E3 zu kommen, müßte das Argument folgendermaßen weitergeführt werden:

F2) Wenn, und nur dann, wenn A es heute vorzieht, morgen zu existieren, zieht A es vor, nicht getötet zu werden.

F3/E2) Nun zieht A es heute nicht vor, morgen zu existieren.

F4) Also zieht A es (nach Prämisse 2) nicht vor, nicht getötet zu werden.

F5/E3) Also ist es für B (nach Prämisse 1) moralisch *unbedenklich*, so zu handeln, daß A morgen nicht existiert.

Angenommen nun, A wäre keine Person, dann wäre F3 offensichtlich wahr (denn *wenn* A keine Person ist, dann *kann* A es nicht vorziehen, morgen zu existieren), so daß der Schluß F5 genau dann wahr wäre, wenn F2 wahr wäre. Nun ist F2 aber äquivalent mit der ersten Prämisse des zweiten, verdeckten Schrittes jenes ersten Arguments, das zu Beginn dieses Aufsatzes Anlaß zur Kritik gab, nämlich A4: „Was immer keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz hat, kann es nicht vorziehen, nicht getötet zu werden.“ Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß die Zuschreibung von Personalität allein kein *hinreichender* Grund ist, auf die moralische Bedenklichkeit des Tötens zu schließen. Es könnte aber immerhin noch sein, daß *Nichtpersonalität* ein hinreichender Grund wäre, auf die (relative) moralische *Unbedenklichkeit* des Tötens zu schließen. Dies träfe zu, wenn die Aussage A4 bzw. F2 plausibel wäre. Ob sie es ist, soll nun abschließend geklärt werden.

Eine Person muß nicht unbedingt ein Mensch sein, und ein Mensch nicht unbedingt eine Person. Personalität ist, wie Mr. Singer betont, nicht an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies gebunden. Ein Schimpanse mag eine Person sein, ein Säugling vielleicht nicht. Was meine Katze angeht, so bin ich gleichwohl geneigt anzunehmen (und Mr. Singer mag hier durchaus anderer Meinung sein), daß sie keine Person im oben angegebenen Sinne ist. Sie hat, soweit ich erkennen kann, keine Präferenz hinsicht-

lich ihrer Zukunft, macht keine Pläne für die nächste Woche, nicht einmal für die nächste Stunde. Hingegen hat sie deutlich Präferenzen hinsichtlich ihrer *Gegenwart*. Sie zieht es *heute* vor, etwas zu essen zu bekommen, wenn sie Hunger hat oder ich ihr einen Fisch brate, und zu schlafen, wenn sie müde wird, und sie wird dies aller Voraussicht nach unter den gleichen Umständen auch *morgen* vorziehen. Was sie aber *nicht* tut, ist, es *heute* vorzuziehen, *morgen* ihren Hunger zu stillen. Sie ist durchaus fähig, eine Situation abzuschätzen und dementsprechend zu handeln, aber die Determinanten dieser Situation liegen ausnahmslos in der Gegenwart, nicht in der Zukunft. Meine Katze hat keinen Begriff vom Morgen (und ist eben deshalb keine Person). Daraus folgt aber *nicht* ohne weiteres, daß sie außerstande wäre, es vorzuziehen, nicht getötet zu werden, sondern allein, daß sie *heute* außerstande ist, es vorzuziehen, *morgen* nicht getötet zu werden, und dies ist ein Unterschied. Eine Person, etwa ein zum Tode Verurteilter, der weiß, daß er morgen sterben soll, mag es *heute* vorziehen, morgen nicht getötet zu werden, aber nur, weil er annimmt, daß er es *morgen vorziehen* wird, *dann* nicht getötet zu werden. Es ist durchaus denkbar, daß er es zwar heute vorzöge, heute nicht zu sterben, aber wüßte, daß er es morgen nicht vorziehen würde, dann nicht zu sterben (etwa, weil er Wert darauf legt, vor seinem Tod, nämlich heute, noch eine Schuld zu begleichen, oder weil die morgen, aber nicht heute zu erwartende Alternative schwere Folter wäre oder die Preisgabe eines Geheimnisses, das er um jeden Preis zu bewahren wünscht). In diesem Fall würde er es heute *nicht* vorziehen, *morgen* nicht zu sterben, aber es *dennoch* vorziehen, *heute* nicht zu sterben. (Die Zeitabstände lassen sich beliebig verringern oder vergrößern.) Also läßt das Nichtvorhandensein einer Präferenz hinsichtlich des eigenen Überlebens in der Zukunft nicht auf das Nichtvorhandensein einer solchen Präferenz für die Gegenwart schließen. Auch Personen werden nicht in der Zukunft getötet, sondern in der Gegenwart, und auf diese Gegenwart bezieht sich in der Regel die angesprochene

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Präferenz. Daß ich in zweihundert Jahren nicht mehr existieren werde, beunruhigt mich gewöhnlich nicht. Was mich beunruhigt, ist, daß ich eines Tages *aufhören* werde zu existieren, das heißt, daß die ständige Gegenwart, in der ich lebe, mir entzogen wird. Nicht die Zukunft fürchte ich zu verlieren, sondern die Gegenwart. Ohne die Präferenz hinsichtlich der eigenen gegenwärtigen Existenz kann es keine Präferenz hinsichtlich der eigenen zukünftigen Existenz geben, wohl aber jene ohne diese. Ich habe ein elementares Interesse daran, daß mir diese Gegenwart nicht entrissen wird, weshalb es, präferenz-utilitaristisch gedacht, im höchsten Maße moralisch bedenklich wäre, sie mir gleichwohl zu nehmen. Dieses Interesse aber teile ich als Person mit *allem*, auch nicht-personalem Leben, denn der Lebenswunsch ist keine kontingente Tatsache, sondern macht geradezu den Begriff von Leben aus. Alles Leben *ist* Wille zum Leben, ist aktuelle Präferenz des Seins vor dem Nichtsein. Mr. Singer ist durchaus bereit zuzugestehen, daß ein nicht-personales Wesen „gegen eine Situation ankämpfen kann, in der sein Leben in Gefahr ist, so wie ein Fisch kämpft, um sich von dem Angelhaken in seinem Maul zu befreien.“ Dies bezeichne aber „lediglich eine Präferenz für das Aufhören eines Zustandes, der als schmerzlich oder bedrohend empfunden wird. Kampf gegen Gefahr und Schmerz bedeutet nicht, daß der Fisch fähig ist, seine eigene künftige Existenz der Nicht-Existenz vorzuziehen.“⁷ *Dazu* nun ist der Fisch tatsächlich nicht fähig: er kann seine eigene künftige Existenz nicht der Nicht-Existenz vorziehen. Aber inzwischen sollte klar sein, daß es hierauf auch gar nicht ankommt. Der Zustand, schreibt Mr. Singer, werde vom Fisch als „bedrohend“ empfunden, darum kämpfe er gegen die „Gefahr“. Kann denn ein Wesen *bedroht* und *in Gefahr* sein, geschweige denn dieses empfinden, wenn es keine Präferenz hat, *weiterzuleben*? Was wäre denn dann in Gefahr? Sicher hat der Fisch keine *bewußte* Präferenz weiterzuleben, aber die haben menschliche Personen auch nur in Ausnahmesituationen. Der meisten elementaren Interessen, die wir haben,

werden wir erst unter der Drohung des Verlustes bewußt. Wir messen den Dingen erst dann einen Wert zu, wenn wir der Möglichkeit ihres Verlustes gegenwärtig werden, nämlich dann, wenn sie uns zu entgleiten drohen. Erst wenn meine Freiheit bedroht ist, werde ich mir bewußt, was sie mir bedeutet und *daß* sie mir etwas bedeutet. Erst wenn der Tod mir nahekommt, merke ich, wie sehr ich am Leben hänge. Und erst *dann* entwickle ich eine bewußte Präferenz, nämlich die Präferenz, *weiterhin* zu leben, oder die Präferenz, *weiterhin* frei zu sein (und nur, wenn ich die Freiheit bereits verloren habe, habe ich eine explizite Präferenz, *in Zukunft* frei zu sein). Doch auch in seinem nicht-personalen Zustand hält das Leben an sich fest. Wenn meine Katze Hunger hat und frißt, und ich versuche, sie von ihrem Napf fortzuziehen, wird sie sich sträuben, weil sie es vorzieht, *weiterzufressen*. Wenn sie ihren Hunger gestillt hat, wird sie es nicht mehr vorziehen weiterzufressen und sich infolgedessen nicht mehr sträuben, von mir fortgezogen zu werden. Wenn jemand versucht, mich umzubringen, werde ich mich sträuben, nicht, weil ich „eine Präferenz hinsichtlich meiner eigenen zukünftigen Existenz“ hätte, sondern weil ich es *offensichtlich* vorziehe weiterzuleben. *Ich* muß nicht einmal *wissen*, daß ich sterben könnte. Wenn ich gewürgt werde, „weiß“ mein Körper schon allein, daß es nun zu kämpfen gilt. Mein Verstand braucht ihm nicht erst Anweisungen zu geben. Wenn ich einen Fisch versuche zu töten, wird er alles tun, um nicht von mir getötet zu werden, weil er es ebenso offensichtlich vorzieht weiterzuleben. Würde er dies nicht mehr vorziehen, würde er sich nicht sträuben. Für den Fisch, als einen in seiner Vereinzelung zusammenhängenden Organismus, erfüllt der Schmerz die Funktion, die Bedrohung der individuellen Existenz offenbar zu machen. Der Fisch kämpft gegen den Haken, weil der Organismus die Bedrohung als solche wahrnimmt, und er *muß* sie wahrnehmen können, weil ein lebendiger Organismus, insbesondere aber ein tierischer Organismus,⁸ gezwungen ist, seine Existenz ständig seiner Umwelt und dem Nichts

abzutrotzen. Der Zukunftsaspekt, der mittels des Personbegriffes zum entscheidenden Kriterium des Lebenswunsches gemacht wird, ist darum für die Frage nach der moralischen Bedenklichkeit des Tötens belanglos. Daraus folgt natürlich nicht, daß das Töten eines erwachsenen Menschen nicht möglicherweise moralisch bedenklicher sein mag als das Töten eines Fisches oder auch eines menschlichen Embryonen, sondern lediglich, daß, *wenn* es moralisch bedenklicher ist, es dies nicht deshalb sein kann, weil jener im Lockeschen Sinne eine Person, diese aber keine Personen wären. Wenn Interesse tatsächlich Interesse sein soll, „wessen Interesse es auch immer sein mag“, dann verdient das Interesse des Fisches weiterzuleben ebenso Berücksichtigung wie das einer Person.

Anmerkungen:

¹ Praktische Ethik, Neuauflage (1993), Stuttgart 1994, S.39.

² Ebd., S.128.

³ Ebd., S.123.

⁴ Ebd., S.129.

⁵ Ebd., S.123.

⁶ Ebd., S.129. Die Begriffe „heute“ und „morgen“ sind hier wie im folgenden nicht wörtlich, sondern metonymisch zu verstehen als „in der Gegenwart“ und „in der Zukunft“. Wann immer der Begriff „morgen“ gebraucht wird, kann er ersetzt werden durch jeden beliebigen Zeitausdruck, solange er einen Abschnitt in der Zukunft bezeichnet, also etwa durch „nächstes Jahr“ oder „in der nächsten Minute“.

⁷ Singer, a.a.O., S.113.

⁸ Auf den Unterschied zwischen tierischem und pflanzlichem Leben kann ich hier nicht näher eingehen. Nur soviel sei gesagt, daß für das tierische Leben u.a. das Auseinanderfallen von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung einerseits, zwischen Hier und Dort andererseits, kennzeichnend ist. Jene zu überbrücken, ist die Aufgabe des Gefühls, diese, der Wahrnehmung. Vgl. Hans Jonas, *Organismus und Freiheit*, 6. Kapitel: Bewegung und Gefühl. Über die Tierseele, Göttingen 1973. Wesentliche Gedanken dieses Schlußabschnittes gehen auf die philosophische Biologie von Jonas zurück.

Ethische Überlegungen zur Sterbehilfe *von Norbert Hoerster (Mainz)*

Unser geltendes deutsches Recht enthält keine ausdrückliche Regelung der Sterbehilfe. Inwieweit Sterbehilfe ethisch vertretbar ist und auch rechtlich zugelassen werden sollte, ist vielmehr seit Jahren in unserer Gesellschaft lebhaft umstritten. Dies bedeutet: Inwieweit in der Realität Sterbehilfe geleistet wird, hängt weitgehend vom Ermessen und damit auch von der weltanschaulich-moralischen Einstellung des jeweiligen Arztes ab.

Dieser Zustand einer weitgehenden Beliebigkeit und Rechtsunsicherheit ist für den Bürger, der ja immer auch potentieller Patient ist, in einer so zentralen Frage, in der es schließlich um Leben und Tod geht, auf Dauer nicht tragbar. Meines Erachtens sollte deshalb jeder - ganz unabhängig von seinen inhaltlichen Vorstellungen zur Sterbehilfe - an einer möglichst vorurteilslosen Diskussion der Sterbehilfe-problematik mit dem Ziel einer ausdrücklichen und klaren gesetzlichen Regelung dieser Problematik interessiert sein. Zu einer solchen Diskussion möchte ich einen Beitrag leisten. Ich werde mich also ausdrücklich *nicht* darauf beschränken, lediglich den gegenwärtigen Rechtszustand, der, wie gesagt, weitgehend durch Unklarheit und fehlende gesetzliche Regelungen charakterisiert ist, wiederzugeben oder gar zu verteidigen. Meine Fragestellung lautet vielmehr: Wie sollte - von einem möglichst rationalen und humanen Standpunkt aus betrachtet - in einer Gesellschaft wie der unseren die Sterbehilfe rechtlich geregelt werden?

Zunächst eine kurze methodische Vorbemerkung. Man kann darüber streiten, ob in der Philosophie im allgemeinen und in der Ethik im besonderen so etwas wie eine Letztbegründung möglich ist. Selbst wenn sie möglich sein sollte, so kann man sicherlich bei der Behandlung einer Frage der *angewandten* Ethik - und die Frage nach der Zulässigkeit der Sterbehilfe ist eine Frage der angewandten Ethik - Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

nicht zu letzten Begründungsufeln vorstoßen. Was man jedoch sinnvollerweise tun kann - und was ich im folgenden zu tun versuchen werde - ist dies: Man kann die zur Debatte stehende Frage - also hier die Frage der Sterbehilfe - an jenen ethischen Prinzipien messen, die sich insoweit in unserer Gesellschaft bewährt haben, als sie 1. seit langem zur Regelung von vergleichbaren Fragen herangezogen werden und 2. bis heute auch durch grundlegende, philosophische Kritik jedenfalls nicht widerlegt sind. Anders gesagt: Ein Regelungsvorschlag zur Sterbehilfe wäre zumindest dann in einem provisorischen Sinne gut begründet, wenn er in Einklang steht mit in unserer Gesellschaft allgemein anerkannten, umfassenden ethischen Prinzipien. Er wäre dagegen als zunächst einmal widerlegt zu betrachten, wenn er zu derartigen Prinzipien in Widerspruch steht. Soweit zu meiner Methode, die ich nun auf das Problem der Sterbehilfe anwenden werde.

Ich beginne mit der sogenannten *passiven* Sterbehilfe, d.h. dem Sterbenlassen durch Untätigkeit oder Unterlassen, nämlich durch Verzicht auf eine mögliche lebensverlängernde ärztliche Behandlung. Sollte eine solche passive Sterbehilfe rechtlich zugelassen werden?

Wenn man meiner soeben skizzierten Methode folgt, ist die prinzipielle Antwort auf diese Frage einfacher, als oft angenommen wird. Das hier einschlägige umfassendere ethische Prinzip lautet nämlich: Schlechthin *jede* ärztliche Behandlung - gleichgültig ob in einem alltäglichen oder in einem sehr ersten Fall - bedarf der Zustimmung oder Einwilligung des Patienten. Ohne meine Zustimmung darf ein Arzt mir weder ein Mittel gegen Schnupfen noch eine lebensrettende Bluttransfusion applizieren. Der in unserem moralischen Denken wie in unserer Rechtsordnung fest verankerte Grundsatz der Freiheit, Autonomie oder Selbstbestimmung des Indivi-

duums verbietet jeden ärztlichen Eingriff, jede ärztliche Behandlung ohne Zustimmung - und dies selbst dann, wenn der Eingriff oder die Behandlung langfristig gesehen für den Patienten selbst (durch Rettung seiner Gesundheit oder seines Lebens) durchaus von Nutzen wäre und seinem Wohl diene.

Passive Sterbehilfe durch Verzicht auf Behandlung muß also immer dann als zulässig betrachtet werden, wenn der Patient einer möglichen Behandlung seine Zustimmung versagt bzw. eine passive Sterbehilfe ausdrücklich wünscht.

Dieses Ergebnis ist, soweit ich sehen kann, weitgehend unbestritten. Wie aber soll mit einem Patienten verfahren werden, der - sei es vorübergehend oder dauerhaft - einwilligungsunfähig ist, der also gar nicht in der Lage ist, die zu seiner Behandlung erforderliche Zustimmung ausdrücklich zu erteilen bzw. eine passive Sterbehilfe ausdrücklich zu wünschen? Diese Frage ist schwieriger zu beantworten.

Es wäre sicher ganz unsinnig, in einem solchen Fall *generell* jede Behandlung als illegitim zu betrachten. Man denke nur an den Fall eines bewußtlosen Unfallopfers, das, soll es nicht sterben, unverzüglich operiert werden muß. Daß auch ohne eine ausdrückliche Zustimmung eine Behandlung prinzipiell möglich sein muß, bedeutet jedoch nicht notwendig, daß hier der Arzt nach eigenem moralischen Ermessen bzw. nach seinen eigenen Vorstellungen von einem sogenannten objektiven Interesse des Patienten die Entscheidung treffen dürfte. Betrachten wir den Fall der Operation des bewußtlosen Unfallopfers näher. Nach unserer Rechtsordnung ist auch hier durchaus eine *Einwilligung* des Patienten erforderlich. Allerdings genügt - da eine *ausdrückliche* Einwilligung ja nicht eingeholt werden kann - eine *mutmaßliche* oder *zu vermutende* Einwilligung.

Ob eine solche mutmaßliche Einwilligung vorliegt, ist von der Antwort auf die folgende Frage abhän-

gig: *Würde* der Patient der betreffenden Heilmaßnahme *ausdrücklich* zustimmen, wenn er dazu in der Lage wäre? Um diese Frage zu beantworten, muß man im Prinzip jene Einstellungen, Präferenzen und Wünsche zugrundelegen, die der Patient - bis zum Verlust seines Bewußtseins - in einigermaßen gefestigter Form, also über einen längeren Zeitraum entwickelt und gehegt hat. In diesem Zusammenhang sind insbesondere Auskünfte von nahen Verwandten und Freunden des Patienten von großer Bedeutung. Sofern auf dieser Basis jedoch keine Anhaltspunkte für *ungewöhnliche* Einstellungen des Betroffenen ersichtlich sind, muß man nach dem Gesetz der Wahrscheinlichkeit von jenen Einstellungen ausgehen, die der gewöhnliche, normale Patient für die gegebene Situation hat. Die mutmaßliche Einwilligung des Patienten ist in diesem Fall identisch mit der hypothetischen Einstellung des Normalpatienten. Nach alledem ist ein Arzt ohne Zweifel etwa legitimiert, bei einem wesentlich gesunden, aber bewußtlosen Patienten nach einem Verkehrsunfall eine lebensrettende Operation durchzuführen.

Ganz Entsprechendes aber muß für die passive Sterbehilfe gelten. Das bedeutet: Passive Sterbehilfe ist bei einem einwilligungsunfähigen Patienten immer dann legitim, ja geboten, wenn anzunehmen ist, daß dieser Patient eine lebensverlängernde Behandlung in seinem gegebenen Zustand, sofern er zu einer Willensbildung fähig wäre, nicht wünschen würde. In diesem Zusammenhang ist - neben einschlägigen Mitteilungen von Verwandten oder Freunden - die sogenannte Patientenverfügung von besonderer Bedeutung. Unter einer Patientenverfügung (manchmal mißverständlich auch als „Patiententestament“ bezeichnet) versteht man eine schriftliche Willenserklärung, durch die jemand im vorhinein verbindlich festlegt, unter welchen Voraussetzungen er welche Form einer medizinischen Behandlung im Fall einer Bewußtlosigkeit oder Willensunfähigkeit ablehnt. Zwar ist auch eine solche Patientenverfügung gewöhnlich zu jenem Zeitpunkt, auf den

es ankommt, nicht als ausdrückliche, sondern lediglich als mutmaßliche Willensbekundung aufzufassen. Dies ist deshalb so, weil eine Patientenverfügung ja gewöhnlich eine längere Zeit vor Eintreten des Zeitpunkts einer eventuellen passiven Sterbehilfe abgegeben wurde und insofern zu diesem Zeitpunkt, auf den es für die Einwilligung ankommt, nicht mehr ohne weiteres als *ausdrückliche* Willensbekundung betrachtet werden kann. Trotzdem ist im Normalfall und bei Fehlen entgegenstehender Indizien davon auszugehen, daß der früher erklärte ausdrückliche Wille mit dem gegenwärtigen mutmaßlichen Willen des Patienten identisch ist.

Daraus folgt u.a.: Es ist illegitim, wenn ein Arzt (wie es immer wieder vorkommt) trotz einer entgegenstehenden Patientenverfügung einen bewußtlos Schwerkranken oder Sterbenden allein deshalb durch aktive Maßnahmen wieder ins Leben ruft, weil er (der Arzt) in ähnlichen Situationen durchaus schon erlebt habe, daß ein Patient *im nachhinein* für eine solche lebensrettende Maßnahme dankbar sei. Diese Überlegung allein kann keine hinreichende Legitimation für ärztliches Handeln bilden. Denn erstens gibt es ebenso die gegenteilige Bekundung von Patienten - also die Bekundung des nachträglichen *Bedauerns* darüber, wieder ins Leben zurückgeholt worden zu sein. Und zweitens - und das ist entscheidend - ist es nicht Aufgabe des Arztes, dem Patienten dieses Risiko, das nicht nur mit jeder Patientenverfügung, sondern mit schlechthin jeder Ablehnung einer ärztlichen Behandlung naturgemäß verbunden ist, unter Mißachtung der Autonomie des Patienten in paternalistischer Weise abzunehmen.

Soweit meine grundsätzliche Position zur sogenannten passiven Sterbehilfe. Die beiden folgenden nicht selten vertretenen abweichenden Auffassungen sind mit dieser Position nicht vereinbar.

1. Für die von Papst Pius XII. und in seinem Gefolge von zahlreichen Kirchenführern und Theologen vertretene ethische Unterscheidung zwischen der **Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995**

Anwendung sogenannter „gewöhnlicher“ und sogenannter „außergewöhnlicher“ therapeutischer Maßnahmen der Lebensverlängerung ist nach meiner Sichtweise kein Grund vorhanden. Auch „gewöhnliche“ Maßnahmen der Therapie dürfen, ja müssen vom Arzt unterlassen werden, sofern dies dem (ausdrücklichen oder mutmaßlichen) Willen des Patienten entspricht.

2. Unvereinbar mit der von mir vertretenen Position ist es auch, unter bestimmten Umständen anstatt auf den Willen des Patienten darauf abzustellen, ob eine Behandlung, wie es manchmal heißt, nach ärztlicher Auffassung noch „angezeigt“ ist oder nicht. Im Sinne dieser Redeweise erklärt beispielsweise der 1986 von einem Arbeitskreis von Medizin- und Strafrechtsprofessoren vorgelegte „Alternativentwurf eines Gesetzes zur Sterbehilfe“, indem er einer mehr oder weniger schon verbreiteten ärztlichen Praxis den Segen erteilt, eine passive Sterbehilfe u.a. dann für zulässig, „wenn bei nahe bevorstehendem Tod im Hinblick auf den Leidenszustand des Betroffenen und die Aussichtslosigkeit einer Heilbehandlung die Aufnahme oder Fortführung lebenserhaltender Maßnahmen nach ärztlicher Erkenntnis nicht mehr angezeigt ist“. Hier wird, so meine ich, unter dem Deckmantel einer sogenannten „Erkenntnis“ - während es in Wahrheit doch eindeutig um eine Wertentscheidung geht - die Wertung des Patienten, die eigentlich den Maßstab bilden müßte, einfach ersetzt durch die Eigenwertung des Arztes. Ein solches Vorgehen ist mit der Autonomie, mit der Behandlungshoheit des Patienten prinzipiell nicht vereinbar.

Ich komme zur Erörterung der sogenannten *aktiven* Sterbehilfe, die insgesamt in unserer Gesellschaft weit umstrittener als die passive Sterbehilfe ist. Aktive Sterbehilfe ist definitionsgemäß Sterbehilfe durch Tun oder Handeln; aktive Sterbehilfe ist nicht Sterbenlassen, sondern Töten des Patienten, somit Töten eines Menschen. Kann, so muß zunächst gefragt werden, die Tötung eines Menschen jemals

gerechtfertigt sein? Darf die Tötung eines Menschen jemals von der Rechtsordnung zugelassen werden? Diese Frage wird nicht selten verneint mit der Begründung, das ethische Prinzip der „Unverfügbarkeit des Lebens“ (gemeint ist: des menschlichen Lebens) verbiete jede aktive Form der Tötung.

Zu diesem Argument ist folgendes zu sagen. Tatsächlich wird das Prinzip der „Unverfügbarkeit des Lebens“, wenn man genauer hinschaut, von niemandem (oder doch fast von niemandem) so verstanden, daß es absolut, unter allen Umständen das Töten verbietet. So erlauben sowohl die allermeisten Ethiker als auch die rechtlichen Institutionen unserer Gesellschaft etwa das Töten in Notwehr, ja selbst Massentötungen in einem Verteidigungskrieg. Ein weiteres Beispiel in diese Richtung wäre die Todesstrafe, die zwar in unserer deutschen, derzeit geltenden Rechtsordnung abgeschafft ist, weltweit jedoch überwiegend praktiziert wird und moralische Zustimmung findet. In den westlichen Demokratien haben insbesondere jene kirchlichen Kreise, die aktive Sterbehilfe als Verstoß gegen die Unverfügbarkeit des Lebens so vehement ablehnen, gegen die Todesstrafe gewöhnlich keinerlei Bedenken. Erst jüngst hat der neue Katechismus der katholischen Kirche die Todesstrafe wieder ausdrücklich gutgeheißen.

Die Lehre von der „Unverfügbarkeit des Lebens“ wird nach alledem selbst von ihren Vertretern kaum je in einem absoluten Sinn verstanden. Diese Lehre läßt es vielmehr völlig offen, unter welchen besonderen Voraussetzungen - Notwehr, Krieg, Todesstrafe, Sterbehilfe? - Töten eben doch als legitim betrachtet werden kann. Das bedeutet: Diese Lehre kann es uns als solche nicht abnehmen, jede dieser strittigen Formen von Tötung - also auch die aktive Sterbehilfe - in ihrer jeweiligen Besonderheit auf ihre ethische Begründbarkeit hin zu untersuchen. Ausgangspunkt dieser Untersuchung kann in einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung wie der unseren nur das jedem Menschen in Art. 2 des Grundge-

setzes garantierte Recht auf Leben sein. Es ist in diesem Zusammenhang zwar umstritten, ob etwa auch die menschliche Leibesfrucht dieses Recht auf Leben genießt. Es ist unter Juristen wie Politikern in unserer Gesellschaft jedoch völlig unstrittig, daß jedem menschlichen Individuum jedenfalls mit der Geburt dieses Recht auf Leben zukommt. Und auch bei philosophischer Betrachtung gibt es jedenfalls überzeugende ethische Gründe dafür, jedem geborenen menschlichen Individuum ein Recht auf Leben durch Sozialmoral und Rechtsordnung einzuräumen.

Verstößt nun die Zulassung einer aktiven Sterbehilfe gegen dieses Recht auf Leben? Dies ist sicher dann der Fall, wenn die Sterbehilfe *ohne Einwilligung* des Betroffenen erfolgt. Eine sogenannte „Sterbehilfe“, bei der sich der Arzt - ohne das, was der Patient selbst wünscht, zu berücksichtigen - anmaßt, das Leben des Patienten einfach für nicht mehr lebenswert erklären und deshalb beenden zu dürfen, wäre sicher ein klarer Verstoß gegen das Recht des Patienten auf Leben und deshalb, ethisch wie rechtlich betrachtet, unzulässig und in hohem Maß verwerflich. Schon der *Ausdruck* „Sterbehilfe“ - also *Hilfe* zu etwas, das der Patient selbst wünscht - wäre hier fehl am Platze. Eben deshalb waren die allermeisten der von den Nazis unter dem Stichwort „Euthanasie“ durchgeführten Tötungen keine Aktionen der Sterbehilfe, sondern Morde.

Wie steht es nun aber, wenn die Tötung *mit Einwilligung* des Betroffenen erfolgt, ja seinem Wunsch entspricht? Liegt auch in diesem Fall ein Verstoß gegen das Recht des Betroffenen auf Leben vor? Diese Frage muß eindeutig verneint werden, und zwar aus dem folgenden, ganz generellen Grund: Daß Individuum A ein Recht auf ein bestimmtes Gut hat, schließt in keiner Weise aus, daß A selber dieses Gut freiwillig zerstört oder preisgibt.

Man betrachte folgendes Beispiel. Das Eigentumsrecht, das ich an meinem Auto habe, schließt in keiner Weise aus, daß ich das Auto freiwillig zerstöre oder preisgibt. **Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995**

ner Weise aus, daß ich mein Auto, wenn ich es nicht mehr brauchen kann, verschrotte. Dabei ist es prinzipiell irrelevant, ob ich die Verschrottung selbst vornehme oder ob ich sie durch einen anderen - mit meiner Einwilligung - vornehmen lasse. Ganz allgemein gilt: Nicht nur die Zerstörung einer *eigenen* Sache ist erlaubt. Auch die Zerstörung einer *fremden* Sache, sofern sie mit *Einwilligung* ihres Eigentümers erfolgt, ist erlaubt und verstößt nicht gegen das Recht, das der Eigentümer an der ihm gehörenden Sache hat.

Warum sollte dies nun bei der Zerstörung des Lebens - sei es durch den Träger dieses Lebens selbst, sei es durch einen von ihm Beauftragten - prinzipiell betrachtet anders sein? Ich sehe keinen Grund, da auch das Leben - nicht anders als das Eigentum - ein individuelles, also dem betreffenden Individuum zugeordnetes Gut ist. Weder Selbsttötung noch Fremdtötung mit Einwilligung verletzt also das „Recht auf Leben“. Eine generelle Freigabe der Tötung auf Wunsch oder Verlangen würde deshalb auch *nicht* gegen unsere Verfassung verstoßen.

Daß eine bestimmte Handlung kein individuelles Recht verletzt und deshalb nicht im Widerspruch zur Verfassung steht, bedeutet jedoch nicht notwendig, daß diese Handlung nicht *aus anderen Gründen* ethisch bedenklich, ja strafrechtlich verbotswürdig sein könnte. Die folgenden Erwägungen sprechen meines Erachtens tatsächlich dafür, *im Normalfall* eine Tötung auf Verlangen auch weiterhin, so wie bisher, strafrechtlich zu verbieten. Das Leben ist zwar wie das Eigentum ein individuelles Gut, über das der einzelne prinzipiell selbst verfügen kann. Trotzdem ist das individuelle Gut des Lebens gegenüber anderen individuellen Gütern durch Besonderheiten gekennzeichnet: Das Leben ist erstens ein besonders wichtiges, ein zentrales Gut, dessen Besitz Voraussetzung des Genusses aller anderen individuellen Güter (wie Gesundheit, Lebensfreude oder Eigentum) ist. Und das Leben ist zweitens ein Gut, dessen Verlust absolut irreversibel ist. Man kann

sich zwar ein zweites, neues Auto, nicht aber ein zweites, neues Leben beschaffen.

Aus diesem Grund hat das normale Individuum *selbst* durchaus ein Interesse daran, durch die Rechtsordnung vor einer Preisgabe des eigenen Lebens geschützt zu werden, die einer bloß vorübergehenden Lebensmüdigkeit entspringt und bei langfristiger Betrachtung vom eigenen Standpunkt dieses Individuums aus irrational erscheinen muß. Ein einfaches Beispiel: Jemand bittet um seine Tötung, der an Liebeskummer leidet und deshalb momentan seines Lebens überdrüssig ist. Vor einer Tötung unter solchen Umständen muß die Rechtsordnung den einzelnen so weit wie möglich schützen. Ich stimme insoweit der Regelung unseres geltenden § 216 Strafgesetzbuch, der die Tötung auf Verlangen generell verbietet, durchaus zu. Ja, ich möchte in diesem Punkt ausdrücklich für eine *Verschärfung* unseres geltenden Rechts plädieren: Nicht nur die Fremdtötung auf Verlangen, sondern auch die ursächliche Mitwirkung an einer Selbsttötung - also die Anstiftung sowie die Beihilfe zur Selbsttötung - sollte meines Erachtens generell verboten werden. Ich halte es für ganz ungerechtfertigt, daß nach unserer Rechtsordnung derjenige straffrei bleibt, der etwa einen Zwanzigjährigen, der an momentanem Liebeskummer leidet, zur Selbsttötung überredet und ihm zu diesem Zweck auch noch die geeignete Dosis Zyankali in die Hand drückt. Soviel generell zur Tötung auf Verlangen.

Ganz anders liegen die Dinge nun aber im speziellen Fall der Sterbehilfe. Die typische Konstellation der Sterbehilfe ist nämlich gegenüber dem gewöhnlichen Fall der Tötung auf Verlangen durch ganz besondere Merkmale gekennzeichnet. Hier befindet sich das Individuum, das seine Tötung wünscht, in einem *schweren, irreversiblen Leidenszustand*. Wenn ein solcher Zustand vorliegt, besteht offenbar eine beträchtliche Wahrscheinlichkeit, daß der Sterbewunsch des Betroffenen keineswegs nur einer vorübergehenden Laune oder Depression, sondern durchaus dem wahren Interesse dieses Menschen Ausdruck gibt.

Wer nicht zugestehen möchte, daß es solche nicht behebbaren Leidenszustände gibt, die einem Weiterleben für den Patienten selbst den Sinn nehmen, der verschließt seine Augen vor der Wirklichkeit. Und wer denjenigen, der diese Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt und in diesen Fällen von einem für den Patienten selbst nicht mehr lebenswerten Leben spricht, deshalb als Anhänger der Nazi-Ideologie vom „lebensunwerten Leben“ hinstellt, der diffamiert, anstatt zu argumentieren.

Wer sich auf Argumente einläßt, muß erkennen: In Fällen dieser Art entspricht es keineswegs dem Interesse des Individuums, vor einer Preisgabe seines Lebens auch gegen seinen Wunsch durch die Rechtsordnung geschützt zu werden. Im Gegenteil; ein Individuum, das in einer derartigen Situation aus leicht nachvollziehbaren Gründen selbst seinen Tod wünscht, kann eine rechtliche Regelung, die es unter Strafe verbietet, ihm zu helfen, nur als grobe Mißachtung seiner Interessen betrachten.

Ich halte aus diesen Gründen eine aktive Sterbehilfe immer dann für legitim und rechtlich nicht verbotswürdig, wenn die folgenden Bedingungen erfüllt sind:

1. Der Betroffene ist einem schweren, unheilbaren Leiden ausgesetzt. - Durch diese Bedingung soll sichergestellt werden, daß der Wunsch nach Sterbehilfe nicht von vornherein den Stempel des Irrationalen, unter langfristiger Perspektive nicht Nachvollziehbaren trägt. Denn ein schweres, unheilbares Leiden ist eine Lage, in der es jedenfalls nicht unwahrscheinlich und nicht von vornherein von der Hand zu weisen ist, daß der Betroffene sein gesamtes weiteres Leben nicht mehr als lohnend oder sinnvoll erfahren kann.

2. Der Betroffene selbst wünscht aufgrund reiflicher, in einem urteilsfähigen und aufgeklärten Zustand durchgeführter Überlegung aktive Sterbehilfe. - Diese Bedingung soll sicherstellen, daß nur eine freiwillige, informierte und über einen längeren Zeitraum bestandskräftige Entscheidung des Betroffenen zu einer Sterbehilfe führt. Selbst einem schwer

und unheilbar Leidenden darf Sterbehilfe unter keinen Umständen von außen aufgenötigt werden.

3. Die Sterbehilfe wird von einem Arzt oder mit Ermächtigung eines Arztes durchgeführt. - Diese Bedingung ist meines Erachtens deshalb unverzichtbar, weil nur ein Arzt normalerweise kompetent ist, das Vorliegen der ersten beiden Voraussetzungen zu beurteilen und außerdem für die erbetene Sterbehilfe die dem Wunsch des Patienten genau entsprechende, wirksame Form zu finden.

Bevor ich zur Erörterung möglicher Mißbrauchs- und Dammbuchsfahren einer Zulassung aktiver Sterbehilfe komme, noch kurz zur sogenannten *indirekten* Sterbehilfe. Unter indirekter Sterbehilfe versteht man die Herbeiführung eines vorzeitigen Todes als Nebenfolge bestimmter ärztlicher Maßnahmen, insbesondere der Verabreichung starker Schmerzmittel. Intendiert, angestrebt wird hier nicht der Tod, sondern die Schmerzlinderung; der beschleunigte Eintritt des Todes wird lediglich in Kauf genommen. Diese Form der Sterbehilfe wird inzwischen, nach einem langwierigen Umdenkungsprozeß, von fast allen Theologen, Juristen und Ärzten befürwortet. Hierzu die folgenden Bemerkungen. Auch die indirekte Sterbehilfe ist fraglos eine *aktive* sowie im juristischen Sinn auch *vorsätzliche* Sterbehilfe! Die Zulassung der indirekten, aktiven Sterbehilfe bei gleichzeitiger Pönalisierung der direkten, aktiven Sterbehilfe ist deshalb eine Inkonsequenz und eine Systemwidrigkeit im Rahmen unseres Strafrechts. Sie beruht letztlich auf der sogenannten „Lehre von der Doppelwirkung“ - einer Lehre, die von der katholischen Moraltheologie entwickelt wurde, unserem Strafrecht jedoch fremd und zudem ethisch kaum begründbar ist.

Es besteht kein Zweifel: Auch die indirekte Sterbehilfe ist Tötung, nämlich bewußte Herbeiführung des Todes. Daß der Tod bei dem betreffenden Patienten ohnehin später eingetreten wäre, ändert daran nichts. Bei *jedem* Menschen, der getötet wird, wäre - wegen der unvermeidlichen Sterblichkeit jedes Men-

schen - der Tod zu einem späteren Zeitpunkt ohnehin eingetreten. Auf die zwischen den beiden Zeitpunkten liegende Zeitspanne kommt es nicht an.

Betrachten wir zum Vergleich folgendes Beispiel einer Tötung *außerhalb* des Bereichs der Sterbehilfe: Ein Nazi-Arzt nimmt an todkranken Menschen ohne ihre Einwilligung wissenschaftliche Experimente vor, die ihren Tod beschleunigen. Ohne Zweifel macht sich doch dieser Arzt, obschon er den Tod der Menschen nicht intendiert, sondern nur in Kauf nimmt, des Totschlags bzw. Mordes schuldig. Das heißt: Auch eine bloß indirekte Tötung ist im Normalfall illegitim und verbotswürdig.

Warum nun aber erscheint eine indirekte Tötung im Fall der Sterbehilfe *nicht* als illegitim und verbotswürdig? Offenbar doch nur deshalb, weil sie hier dem Wunsch eines schwer leidenden Menschen nach Hilfe entspricht. Dieser Wunsch aber mag im einen Fall auf eine indirekte, im anderen Fall auf eine direkte aktive Sterbehilfe gerichtet sein. Warum soll dem Wunsch zwar ohne weiteres im Fall der indirekten, unter keinen Umständen aber im Fall der direkten Sterbehilfe entsprochen werden dürfen?

Nun zu den möglichen Mißbrauchs- und Dammbuchsfahren der Zulassung einer aktiven Sterbehilfe. Solche Mißbrauchs- und Dammbuchsfahren lassen sich sicher - auch dies gilt für die indirekte ganz genauso wie für die direkte aktive Sterbehilfe - grundsätzlich nicht ausschließen. Empirische Befunde, die solche Gefahren stichhaltig beweisen würden, liegen jedoch bislang nicht vor. In diesem Zusammenhang auf die Euthanasiepraxis der Nazis hinzuweisen, ist verfehlt. Den Nazis ging es im Rahmen ihres Euthanasieprogramms, wie schon angedeutet, keineswegs um Sterbehilfe in dem von mir definierten Sinn, sondern primär um folgendes: um die Beseitigung als sozial nutzlos betrachteter Individuen, sogenannter „Ballastexistenzen“. Das Interesse der Betroffenen selbst war für die Nazis gerade nicht das ausschlaggebende Kriterium.

Die immer wieder anzutreffende Unterstellung aber, daß eine Sterbehilfe wie die von mir befürwortete

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

trotz allem der erste Schritt zu einer erneuten Euthanasiepraxis wie der der Nazis wäre, ist absurd. Zum einen erscheint eine Euthanasiepraxis wie die der Nazis unter Bedingungen eines freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates als undenkbar. Und zum anderen wären in einem totalitären Staat, der sich sogenannter „nutzloser Esser“ oder „rassisch Minderwertiger“ skrupellos entledigen will, die Zulassung einer *humanen* Sterbehilfe als erster Schritt eine im Sinne der Machthaber ebenso überflüssige wie ungeeignete Maßnahme. Sind tatsächlich etwa die Niederlande, in denen aktive Sterbehilfe ärztlich praktiziert und rechtlich gebilligt ist, deshalb - wie etwa der Vatikan behauptet - unterwegs zu einer neuen Nazi-Euthanasie?

Viel realer als die Gefahren einer neuen Nazi-Euthanasie sind sicher gewisse Gefahren einer - sei es bewußt mißbräuchlichen, sei es fahrlässig laxen, sei es unzureichend informierten - *Anwendung* der Sterbehilfekriterien im Einzelfall. Diese Gefahren sind in der Tat vorhanden. Entsprechende Gefahren bestehen jedoch *überall* dort, wo das generelle Tötungsverbot außer Kraft gesetzt wird - also auch etwa im Fall von Notwehr, im Fall von Krieg oder im Fall der Todesstrafe. Wollen wir das Notwehrrecht, zur Verteidigung eigener Güter, sofern erforderlich, auch zu töten, deshalb für illegitim erklären, weil gelegentlich Leute in einer bloß *vermeintlichen* Notwehrsituation töten, oder weil gelegentlich Leute in einer tatsächlichen Notwehrsituation *töten*, obschon eine mildere Form der Verteidigung zum Schutz des angegriffenen Gutes ausgereicht hätte?

Es ist generell Aufgabe der staatlichen Verfolgungsorgane, darüber zu wachen, daß jede Tötung außerhalb der festgelegten Kriterien dem Gesetz entsprechend unnachgiebig bestraft wird und daß sich schon deshalb jeder, der *irgendeine* Tötung in Betracht zieht, nicht *einmal*, sondern *dreimal* vorher überlegt, ob die Voraussetzungen einer *legitimen* Tötung wirklich erfüllt sind.

Wer aber meint, schon ein einziger Fall illegitimer aktiver Sterbehilfe spreche gegen *jede* Zulassung

aktive Sterbehilfe, vergißt folgendes: In der anderen Schale der Waage liegt das physische und psychische Leid zahlloser Menschen, die in einer hoffnungslosen Situation ihrem weiteren Leben keinen Sinn mehr abgewinnen können und die deshalb von ihrem Recht auf einen selbstbestimmten Tod Gebrauch machen möchten - und zwar gerade auch dann, wenn sie zu einer Selbsttötung nicht mehr in der Lage sind. Außerdem: Es ist bislang bloße Spekulation, daß Akte *illegitimer* aktiver Sterbehilfe gerade durch eine eng umgrenzte Legalisierung aktiver Sterbehilfe zunehmen würden. Jene Fälle ungerechtfertigter aktiver Tötung in deutschen und österreichischen Krankenanstalten, die in den letzten Jahren an die Öffentlichkeit gedrungen sind und mit Recht Empörung ausgelöst haben, geschahen schließlich vor dem Hintergrund eines ganz undifferenzierten sozialmoralischen und rechtlichen Verbotes jeder aktiven, direkten Sterbehilfe.

Zum Abschluß meiner Ausführungen möchte ich fünf Fälle zur vergleichswisen ethischen Beurteilung vorlegen. In allen fünf Fällen soll es sich gleicherweise um einen schwer und unheilbar kranken Patienten handeln, der aufgrund reiflicher und in einem urteilsfähigen und aufgeklärten Zustand durchgeführter Überlegung eine Sterbehilfe wünscht - also um einen Patienten, der sich in einer Lage befindet, in der nach meiner Auffassung Sterbehilfe in jeder ihrer Formen prinzipiell zulässig sein sollte. In jedem der fünf Fälle werde ich auf die Frage eingehen, wie man nach unserer gegenwärtigen Rechtslage im jeweiligen Fall verfahren würde.

1. Der Arzt unterläßt es, den Patienten zur Lebensverlängerung an eine künstliche Niere anzuschließen. Ergebnis: Ohne Zweifel ein Fall passiver Sterbehilfe; also nach heute einhelliger Auffassung legitim.

2. Der Arzt schaltet die künstliche Niere, an die der Patient bereits angeschlossen ist, wieder ab. Ergebnis: Es ist umstritten, ob hier noch passive oder be-

reits aktive Sterbehilfe vorliegt (das Abschalten des Gerätes ist schließlich ein Tun und kein Unterlassen!). Nach der überkommenen Auffassung, die eine direkte aktive Sterbehilfe ablehnt, hängt die Zulässigkeit des ärztlichen Handelns hier also ausschließlich davon ab, ob man sich entschließt, das Abschalten des Gerätes eben doch nicht als Tun, sondern in einem umfassenderen Sinn als Unterlassen (nämlich als Unterlassen weiterer Behandlung) zu qualifizieren. Nur unter dieser Voraussetzung läge eine passive und damit zulässige Sterbehilfe vor. Ich frage: Kann die Zulässigkeit des ärztlichen Handelns in diesem Fall tatsächlich von der doch ziemlich willkürlichen Entscheidung abhängen, ob man das Abschalten des Gerätes begrifflich als aktiv oder als passiv (als Tun oder als Unterlassen) einordnet?

3. Der Arzt injiziert dem Patienten zur Schmerzlinderung ein Mittel, das seinen Tod beschleunigt. Ergebnis: Nach heute einhelliger Meinung legitim, da, wie dargelegt, nur *indirekte* aktive Sterbehilfe.

4. Der Arzt verschafft dem Patienten eine Spritze mit einer Überdosis Morphium und weist ihn in den Gebrauch der Spritze ein. Der Patient spritzt sich das Morphium selbst und stirbt. Ergebnis: Die *ethische* Beurteilung ist in unserer Gesellschaft je nach Weltanschauung sehr unterschiedlich. Nach geltendem Recht aber besteht kein Zweifel: Dieses Verhalten des Arztes ist als bloße Beihilfe zur Selbsttötung zulässig und wird nicht bestraft.

5. Der Arzt spritzt selbst bei dem Patienten die Überdosis Morphium, die direkt zum Tod führt. Ergebnis: Nach geltendem Recht strafbare Tötung auf Verlangen bei einer angedrohten Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren.

Soweit die fünf Fälle. In allen fünf Fällen wird der *Tod* des Patienten - wenn auch auf unterschiedliche Art - herbeigeführt. Ist nicht aber ebenfalls in allen fünf Fällen der ethisch relevante Gesichtspunkt, von dem die *Beurteilung* der Herbeiführung des Todes

abhängen sollte, der, daß der Patient infolge seiner hoffnungslosen Situation seinen Tod selbst wünscht? Und sollte es unter dieser Voraussetzung nicht jedem Patienten selbst überlassen bleiben, nicht nur seinen Tod, die Tatsache seines Sterbens, sondern auch die Art und Weise seines Sterbens selbst zu bestimmen? Warum will man gerade jenen sterbewilligen Patienten, die wegen ihrer besonderen Umstände nicht auf eine der Arten 1-4 sterben können - also insbesondere jenen Patienten, die keine Möglichkeit haben, sich geeignete Sterbemittel zu beschaffen oder die sich die tödliche Injektion nicht selbst setzen können -, praktisch jede Möglichkeit nehmen, ihr hoffnungsloses Leiden zu beenden?

Und schließlich: Ist es wirklich plausibel, jene Horrorvisionen von Damnbrüchen im generellen Lebensschutz, die Gegner einer direkten, aktiven Sterbehilfe gern an die Wand malen, ausschließlich an die Zulassung *dieser* Form von Sterbehilfe (also an Fall 5) zu knüpfen, nicht jedoch an die übrigen Formen von Sterbehilfe (also an die Fälle 1-4)? Sind nicht zumindest Fall 2 (Abschalten eines lebenserhaltenden Apparates), Fall 3 (indirekte Tötung durch Injektion eines Schmerzmittels) und Fall 4 (gezielte Unterstützung bei der Selbsttötung) - sämtlich also Fälle eines aktiven Eingreifens - in ihrem sozialen Erscheinungsbild der direkten, aktiven Sterbehilfe in Fall 5 so verwandt, daß der juristische und theologische Laie hier ohnehin kaum relevante Unterschiede zu entdecken vermag? Die Meinungsumfragen - über 70 % der deutschen Bevölkerung befürworten die Zulassung direkter, aktiver Sterbehilfe - weisen in der Tat in diese Richtung. Die Kirchen und ihre Gefolgsleute in Politik und Rechtswissenschaft werden in dieser Frage von der Basis immer weniger verstanden. Darf man hoffen, daß sich die maßgeblichen Stellen in Zukunft unter dem Druck des Volkes einem ähnlichen Umdenken öffnen werden, wie wir es in den letzten Jahrzehnten im Bereich der Sexualmoral so radikal erlebt haben? Jedenfalls ist es endlich an der Zeit, daß die Problematik der Sterbehilfe in unserer Gesellschaft **Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995**

nicht länger unter dem Vorwand der Nazi-Euthanasie tabuisiert wird, sondern mit dem Ziel einer ausdrücklichen rechtlichen Regelung, die am Prinzip der Selbstbestimmung orientiert ist, offen und vorurteilslos diskutiert wird.

Müssen Behinderte vor Tierrechtlern Angst haben? Bemerkungen zur Euthanasie-Debatte

Helmut F. Kaplan (Salzburg)

In Deutschland ist die sogenannte Euthanasie- oder Singer-Debatte neu entflammt. Im Unterschied zur ersten Auflage dieser Diskussion im Sommer 1989 ist die Auseinandersetzung diesmal um eine weitere unappetitliche Zutat bereichert: die unzulässige Verknüpfung von Euthanasie-Debatte und Tierrechtsbewegung.

Zur Erinnerung: Peter Singer hat nicht nur der Singer-Debatte ihren Namen gegeben. Er ist auch prominenter Repräsentant der Tierrechtsbewegung. Mehr noch, Singer gilt zu Recht als einer der Gründer der Tierrechtsbewegung. Allerdings wäre es falsch, Peter Singer und die Tierrechtsbewegung, wie es zuweilen geschieht, gleichzusetzen. Die Tierrechtsbewegung ist heute eine eigenständige und international präsente politische Kraft mit soliden philosophischen wie (natur)wissenschaftlichen Grundlagen.

Peter Singer wird im Rahmen der Euthanasie-Debatte bekanntlich unterstellt, daß er sich für die Tötung von behinderten Kindern einsetze - mit Bedacht gewähltes Stichwort mit unzweideutigem historischem Bezug: lebensunwertes Leben. Außerdem wird Singer unterstellt, daß er Neugeborenen generell das Lebensrecht abspreche. Andererseits wird, völlig zu Recht, auf Singers Engagement für Tiere hingewiesen. Mit diesen Ingredienzen wird nun die jeder Grundlage entbehrende Behauptung zusammengemischt, daß sich die Tierrechtsbewegung für eine Verbesserung der Situation der Tiere *auf Kosten* von Behinderten und Kindern stark mache.

Dieser Vorwurf ist derart absurd und ungeheuerlich, daß ihm auf das Entschiedenste und Vehementeste entgegengetreten werden muß. Hierzu bedarf es keiner langen theoretischen Abhandlungen. Ein Blick auf die philosophischen und historischen Grundla-

gen der Tierrechtsbewegung genügt, um die Haltlosigkeit dieses Vorwurfs augenscheinlich zu machen:

Die Tierrechtsbewegung registriert, allen Rückschlägen und realen Unzulänglichkeiten zum Trotz, einen moralischen Fortschritt. Dieser besteht in der langsamen, aber stetigen Ausdehnung der moralischen Sphäre, das heißt in der Erweiterung jenes Bereiches, innerhalb dessen unsere moralischen Regeln und Rücksichten Geltung haben. So haben wir im Laufe der Zeit erkannt, daß andere Stämme, andere Nationen, andere Rassen und das andere Geschlecht in unsere moralische Sphäre aufgenommen werden müssen. Wir haben erkannt, daß Rassismus und Sexismus moralisch willkürliche Diskriminierungen sind, weil Rasse und Geschlecht für sich genommen moralisch unwesentliche Merkmale sind.

Der nächste konsequente Schritt besteht darin zu erkennen, daß nicht nur die Rassen- und Geschlechtszugehörigkeit moralisch bedeutungslos sind, sondern auch die Artzugehörigkeit: „Die Frage ist nicht: können sie *denken?* oder: können sie *sprechen?*, sondern: können sie *leiden?*“ bemerkte der englische Philosoph Jeremy Bentham bereits vor über 200 Jahren in bezug auf fühlende Lebewesen.

Die Diskriminierung aufgrund der Art oder Spezies, der *Speziesismus*, ist ebenso willkürlich, falsch und unhaltbar wie die Diskriminierung aufgrund der Rassen- oder Geschlechtszugehörigkeit. Rasse, Geschlecht und Spezies sind gleichermaßen untaugliche moralische Kriterien.

Der Rassist sagt: „Weil du eine schwarze Haut hast, darf ich dich als Sklaven halten.“ Der Sexist sagt: „Weil du eine Frau bist, darfst du nicht zur Wahl

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

gehen.“ Und der Speziesist sagt: „Weil du ein Tier bist, kann ich dich lebenslang in Zoos sperren, mit dir grausame Experimente durchführen und dich umbringen und aufessen.“ Rassismus, Sexismus und Speziesismus befinden sich logisch und ethisch auf der gleichen Ebene. Sie sind Verstöße gegen das grundlegende moralische *Gleichheitsprinzip*.

Dabei behauptet natürlich kein vernünftiger Mensch, daß Menschen und Tiere in einem faktischen Sinne gleich wären. Natürlich sind Menschen und Tiere verschieden - so wie auch die Menschen untereinander verschieden sind. Menschen und Tiere haben, wie die Menschen untereinander, unterschiedliche Interessen.

Deshalb verlangt auch niemand ernsthaft, daß Menschen und Tiere gleich behandelt werden sollten. Unterschiedliche Interessen erfordern und rechtfertigen eine unterschiedliche Behandlung. Tiere brauchen zum Beispiel im Unterschied zu Menschen keine Religionsfreiheit, weil sie keine Religion haben - so wie Männer im Unterschied zu Frauen keinen Schwangerschaftsurlaub brauchen, weil sie nicht schwanger werden können.

Was das moralische Gleichheitsprinzip fordert, ist schlicht dies: *Wo* und *soweit* Menschen und Tiere ähnliche Interessen haben, *da* sollen diese ähnlichen Interessen auch gleich berücksichtigt, moralisch gleich ernstgenommen werden. Zum Beispiel: Weil alle Menschen ein Interesse an angemessener Nahrung und Unterkunft haben, sollen wir dieses Interesse auch bei allen Menschen gleich berücksichtigen - und dürfen nicht willkürliche Diskriminierungen aufgrund der Rassen- oder der Geschlechtszugehörigkeit vornehmen. Und: Weil sowohl Menschen als auch Tiere leidensfähig sind, sollen wir das Interesse, nicht zu leiden, bei Menschen und Tieren gleich berücksichtigen - und dürfen nicht willkürliche Diskriminierungen aufgrund der Artzugehörigkeit vornehmen.

Wir brauchen für Tiere keine neue Moral. Wir müssen lediglich aufhören, Tiere willkürlich aus der vorhandenen Moral auszuschließen. Dies wird gewiß ein schwieriger und langwieriger Prozeß werden. Aber das war bei der Befreiung der Sklaven und bei der Emanzipation der Frauen nicht anders. In den USA wurde die Sklaverei erst 1865 abgeschafft. In der Schweiz wurde das Frauenwahlrecht auf Bundesebene erst 1971 eingeführt. Die Befreiung der Tiere hat eben erst begonnen.

Die Tierrechtsbewegung bildet aber nicht nur historisch, sondern in gewisser Weise auch moralisch die Speerspitze der Befreiungsbewegungen. Sie impliziert alle anderen und früheren Befreiungsbewegungen: Sich ihrer Kraft und Legitimität stiftenden geschichtlichen Identität bewußt, sind Tierrechtler automatisch auch Menschenrechtler. Wer sich gegen die Unterdrückung von Tieren engagiert, engagiert sich auch gegen die Unterdrückung von Menschen. Wer den Speziesismus verurteilt, verurteilt auch Rassismus und Sexismus.

Darüber hinaus ist die Tierrechtsbewegung auch gewissermaßen die „reinste“, selbstloseste Befreiungsbewegung, die es bisher gab. Während nämlich etwa die Befreiung der Sklaven und die Emanzipation der Frauen *auch* aus „vernünftigen“ Gründen erfolgten, ist die Befreiung der Tiere *nur* moralisch motiviert: Für die Ausbeuter von Sklaven und Frauen war es letztlich vorteilhafter, den Unterdrückten „freiwillig“ Rechte einzuräumen, als zu warten, bis sie mit Gewalt dazu gezwungen würden. Bei der Befreiung der Tiere fehlt diese „egoistische Nachhilfe“. Tiere könnten niemals selbst für ihre Rechte kämpfen, sie könnten uns niemals „anklagen“ oder „bestrafen“. Tiere könnten wir ewig ausbeuten, ohne befürchten zu müssen, daß sie sich je an uns rächen würden. Die Befreiung der Tiere ist ein genuin moralischer Akt des Menschen.

Spätestens hier sollte endgültig und hinreichend klar sein, daß und warum Behinderte und Kinder von

Tierrechtlern *niemals* etwas zu befürchten haben: Die Tierrechtsbewegung ist gleichzeitig eine Menschenrechtsbewegung. Und zwar eine Menschenrechtsbewegung, die garantiert durch keinerlei Vernünftigkeitüberlegungen „verunreinigt“ ist. Denn, wie gesagt, die Befreiung der Tiere ist in keiner Weise „notwendig“, sie ist „nur“ richtig.

An dieser Stelle soll auch an die banale Tatsache erinnert werden, daß sich Tier- und Menschenliebe in keiner Weise ausschließen, sondern vielmehr gegenseitig bedingen. Dafür gibt es genügend historische Belege. So hat etwa der Pionier des Tierschutzes Henry Bergh auch die „Society for the Prevention of Cruelty to Children“ gegründet. Und der Begründer des Kinderschutzbundes, Fritz Lejeune, war auch ein bekannter Tierfreund. Das eindrucksvollste Beispiel dafür, daß Menschen- und Tierliebe alles andere als Gegensätze sind, ist wohl Albert Schweitzer, der zu Recht sowohl von Menschen- als auch von Tierschützern als Vorbild angesehen wird. Albert Schweitzer war es auch, der erkannte: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“ - eine Einsicht, die offensichtlich sowohl in bezug auf Menschen als auch in bezug auf Tiere zutrifft.

Schweitzer ist auch unverdächtig, ein rabiater und fanatischer Tierrechtler gewesen zu sein. Deshalb abschließend ein Zitat von ihm, das all jene beherrigen mögen, für die die Tierrechtsbewegung bisher ein willkommenes Feindbild abgab. Es geht um die moralische und historische Kontinuität der Befreiungsbewegungen: „Mit rastloser Lebendigkeit arbeitet die Ehrfurcht vor dem Leben an der Gesinnung, in die sie hineingekommen ist, und wirft sie in die Unruhe einer niemals und nirgends aufhörenden Verantwortlichkeit hinein. Wie die sich durch die Wasser wühlende Schraube das Schiff, so treibt die Ehrfurcht vor dem Leben den Menschen an.“ Jetzt ist sie bei den Tieren angelangt.

Helmut F. Kaplan ist Philosoph, Autor und Präsident der Vegetarischen Gesellschaft. Sein letztes

Buch *Leichenschmaus - Ethische Gründe für eine vegetarische Ernährung* ist im Rowohlt Verlag erschienen.

Euthanasie und Emotion

Warum Peter Singers Thesen die Gemüter erhitzen

Helmut F. Kaplan (Salzburg)

Die Situation ist paradox: Peter Singers Argumente im Rahmen der sogenannten Euthanasie-Debatte sind ausgesprochen rational. Die Reaktionen darauf sind aber ausgesprochen emotional, oft sogar irrational. Und dies, obwohl Singer in seinem (gemeinsam mit Helga Kuhse verfaßten) Buch „Muß dieses Kind am Leben bleiben?“ das methodische Minnenfeld des Utilitarismus ebenso geschickt wie konsequent meidet.

Der Utilitarismus ist bekanntlich die ethische Position, wonach jene Handlungsalternative die beste ist, die „unterm Strich“ für alle Beteiligten das größte Maß an Glück bzw. das geringste Maß an Leiden bringt. Es ist unschwer zu erkennen, daß dieses Prinzip, auf den Umgang mit Behinderten angewandt, rasch zu unannehmbaren Konsequenzen führen kann: Die Lösung, die *für alle Beteiligten*, also für den Behinderten plus seinem gesellschaftlichen Umfeld, am bequemsten ist, ist nicht unbedingt auch jene, die *für den Behinderten* die beste ist!

Aber, wie gesagt, der Utilitarismus wird von Singer ohnehin umschifft. Warum aber dann die große Aufregung, warum die ganze „Singer-Affäre“? Etwas Licht in diese Frage zu bringen, wird Ziel dieser Abhandlung sein. Zuvor aber soll mit einem Vorurteil aufgeräumt werden, das sich nun bereits seit Jahren hält, das aber jeglicher faktischer Grundlage entbehrt, nämlich: daß sich Singer leichtfertig zum Herrn über Leben und Tod aufschwingt, daß er selbstherrlich bestimme, wessen Leben nun lebenswert ist und wessen Leben nicht.

Das Gegenteil ist der Fall. An keiner Stelle des erwähnten Buches wird leichtfertig oder voreilig über Leben und Leiden von Behinderten gesprochen oder gar entschieden. Vielmehr wird überall nach differenzierter

renzierten und angemessenen Lösungen gerungen, nach Lösungen, die vor allem (neben den Angehörigen und sonstigen Beteiligten) den betroffenen Behinderten gerecht werden.

In diesem Zusammenhang darf man auch nicht, wie es leider immer wieder geschieht, vergessen, was die Ursache der ganzen Euthanasie-Debatte ist, nämlich: *vorhandene* übliche, aber unhaltbare Praktiken im Umgang mit Behinderten! Vor allem das sogenannte „Liegenlassen“:

Schwerstbehinderte Neugeborene, bei denen keinerlei vernünftige Aussicht auf eine Besserung ihres Zustandes (geschweige denn auf Heilung) besteht und deren ganzes Leben aller Voraussicht nach ausschließlich aus unerträglichem Leiden bestehen würde, werden einfach „lieengelassen“. Das heißt, sie werden ihrem Schicksal überlassen, bis sie langsam und oft sehr qualvoll zugrunde gehen. Dieses „natürliche“ Sterben, das man durch Nahrungs-, Medikamenten- und Flüssigkeitsentzug bewußt und willentlich herbeiführt, dauert oft tage- und wochenlang.

Hier setzt die Forderung Singers an: *Wenn* man sich schon einmal aus humanitären Gründen dazu entschlossen hat, ein schwerstbehindertes Kind sterben zu lassen - eben weil sein ganzes Leben aller Voraussicht nach nur aus dauerndem, unerträglichem Leiden bestehen würde -, *dann* sollte der Tod nicht langsam und qualvoll, sondern möglichst schnell und schmerzfrei herbeigeführt werden.

Ohne Zweifel geht es hier um komplexe medizinische wie philosophische Fragen. Und auf die gibt es nun einmal keine einfachen Antworten. Genau deshalb ist die ausführliche und vor allem öffentliche

Diskussion so wichtig. Denn ansonsten etablieren sich einfache, zu einfache Lösungen, die mehr oder weniger heimlich praktiziert werden - zu Lasten der Behinderten.

Zurück zur Frage, warum denn die ganze Euthanasie-Debatte so verhängnisvoll verläuft. Warum erhitzen Singers Thesen die Gemüter so sehr, daß bis jetzt keine vernünftige Diskussion zwischen Singer und seinen Kritikern, korrekter: zwischen Singer und seinen Gegnern stattfand. Die Antwort auf diese Frage lautet meines Erachtens: Singers Argumente sind zwar zum allergrößten Teil bestechend rational, aber sie sind in entscheidenden Punkten psychologisch unannehmbar. Diese These soll anhand von zwei Aspekten der Singerschen Position verdeutlicht werden.

Stichwort „Recht auf Leben“. Voraussetzung für das Recht auf Leben ist nach Singer das Personsein. Das heißt, daß das betreffende Individuum Selbstbewußtsein hat, daß es einen Begriff von (der eigenen) Vergangenheit und Zukunft hat, daß es sich als kontinuierliches Selbst erlebt, das an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten identisch ist. Aus dieser Forderung nach dem Personsein als Voraussetzung für das Recht auf Leben folgt, daß auch gesunde Neugeborene kein Recht auf Leben haben. Denn Selbstbewußtsein entwickelt sich erst im Laufe des ersten Lebensjahres, also deutlich *nach* der Geburt.

Auch der Umstand, daß aus gesunden Neugeborenen einmal Personen *werden*, verleiht ihnen nach Singer kein Recht auf Leben. Denn: Potentialitäten sind moralisch irrelevant, sie konstituieren keine Rechte. Den Grund hierfür sieht Singer in der moralischen Bedeutungslosigkeit der Unterscheidung von Handlungen und Unterlassungen.

Diese Nichtunterscheidung von Handlungen und Unterlassungen hat in der Tat einiges für sich. Ob ich jemanden in den Fluß stoße oder ob ich einem

Ertrinkenden nicht helfe, macht faktisch wie moralisch kaum einen Unterschied. In beiden Fällen bin ich verantwortlich für den Tod eines Menschen. Umgelegt auf das Thema Euthanasie stellt sich die Nichtunterscheidung von Handlung und Nicht-handlung so dar:

Wenn man es für moralisch falsch hält, ein neugeborenes (oder noch nicht geborenes) Kind aktiv zu töten, weil sich daraus einmal eine Person entwickeln wird, dann müßte man es konsequenterweise auch falsch finden, eine Handlung zu unterlassen, die die gleiche Konsequenz hat: den Geschlechtsverkehr. In beiden Fällen, bei der aktiven Tötung wie bei der Nichtzeugung, wird das Entstehen einer Person verhindert. *Tötung und Nichtfortpflanzung, Handlung und Unterlassung, haben die gleiche Konsequenz* - und sind daher moralisch vergleichbar. Sich fortzupflanzen halten wir aber nicht für eine moralische Pflicht, Nichtfortpflanzung für völlig legitim. Deshalb, so die Argumentation, dürfen wir auch die Tötung (einer Nichtperson) nicht verurteilen, da sie nichts anderes zur Folge hat wie unterlassener Geschlechtsverkehr, eben das Nichtentstehen einer Person.

Soweit Singers Überlegungen hinsichtlich der moralischen Gleichwertigkeit von Handlung und Unterlassung. Was hier in der Tat klar wird, ist, daß es Situationen gibt, in denen wir Potentialitäten, konkret: dem Person-werden-Können, keine moralische Relevanz beimessen. Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns folgendes vergegenwärtigen: Wir überlassen selbstverständlich jeder Frau die Entscheidung darüber, ob sie ein Kind haben möchte oder nicht. Und dies, *obwohl* die Entscheidung, kein Kind haben zu wollen, die gleiche Konsequenz hat wie die Tötung einer Nichtperson: das Nichtentstehen einer Person.

Unsere Nicht- oder zumindest Minderbeachtung von Potentialitäten kommt auch noch in einer anderen als selbstverständlich akzeptierten Praxis zum Aus-
Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

druck. Die meisten von uns halten es für völlig legitim, wenn nicht gar für geboten, eine Schwangerschaft zu unterbrechen, wenn sich herausstellt (oder auch nur der begründete Verdacht ergibt), daß der Fetus Defekte aufweist. Auch in diesem Fall nehmen wir das Nichtentstehen einer Person bzw. die Nicht-zur-Person-Entwicklung ohne weiteres in Kauf.

Hier kommt noch ein weiterer Aspekt ins Spiel. Wenn wir im Falle von vorhandenen oder auch nur befürchteten Defekten das Töten einer Nichtperson vor der Geburt für richtig halten, warum regen wir uns dann über das Töten einer Nichtperson nach der Geburt auf? Die Geburt ist schließlich, so Singer, nüchtern betrachtet, keine moralisch bedeutsame Zäsur. Sie bewirkt quasi nur einen „Ortswechsel“ der betreffenden Nichtperson, nämlich von innerhalb des Mutterleibs nach außerhalb des Mutterleibs. Auch dieser Überlegung Singers kann man eine nicht unerhebliche Plausibilität nicht absprechen. Dies umso mehr im Falle von Frühgeburten: Während wir der Abtreibung von mit Defekten behafteten Feten ohne weiteres zustimmen, gilt das Töten eines *gleichaltrigen* (früh)geborenen Kindes als Verbrechen!

Angesichts solcher offensichtlicher Widersprüche plädiert Singer für ein moralisch und faktisch relevanteres und plausibleres Kriterium für das Recht auf Leben als es die Geburt darstellt - eben für das Personsein. Und dies läuft - konsequenterweise - darauf hinaus, daß Neugeborene noch kein Recht auf Leben haben, weil sie die Kriterien des Personseins nicht erfüllen: „Ein Neugeborenes verfügt nicht über ein kontinuierliches Selbst. Es kann sich zu einer Person entwickeln, doch läßt sich daraus nicht ein Überlebensinteresse mit dem Ziel, eine Person zu werden, ableiten, da dem Neugeborenen die psychologische Kontinuität mit der Person fehlt, die es möglicherweise einmal wird.“ (S. 188 f.) „Ein Neugeborenes ... besitzt nicht schon darum ein Lebensrecht, weil es ein Mensch ist und den Mutterleib verlassen hat. Sein Leben *als Person* hat noch nicht begonnen.“ (S. 214)

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Das mag nun philosophisch so logisch und konsequent wie auch immer sein oder scheinen - aber *psychologisch, als Menschen* sträuben sich einem die Haare! Vor allem dann, wenn man das Ganze nicht abstrakt und quasi „von unten“, von der Vergangenheit her, sondern konkret und „von oben“, aus der Retrospektive betrachtet: Wenn vor *meinem* Personsein jemand so gedacht und gehandelt hätte, dann gäbe es mich heute nicht!

Und was heißt schon: daß „dem Neugeborenen die psychologische Kontinuität mit der Person fehlt, die es möglicherweise einmal wird“? Auch hier stehen einem die Haare zu Berge: Psychologische Kontinuität hin, psychologische Kontinuität her - es geht um ein und dasselbe Lebewesen, das entweder weiterleben und eine Person werden wird oder aber umgebracht wird. Punkt.

Natürlich hat der Hinweis auf die gleichen Folgen von Tötung und Nichtzeugung etwas für sich. Aber wenn hier schon von *psychologischer* Kontinuität die Rede ist, dann müßte man konsequenterweise auch noch von *physischer* und, sagen wir, *kausaler* Kontinuität sprechen - und entsprechend differenzieren: Zwischen dem Entschluß, den Zeugungsakt zu vollziehen, und der daraus resultierenden Person besteht ein kausaler Zusammenhang. Zwischen dem Fetus und der daraus resultierenden Person besteht, wenn schon kein psychologischer, so doch zumindest und unzweifelhaft ein physischer Zusammenhang. Und es ist doch wohl auch ein Unterschied, ob ein *vorhandener* Fetus, das „physische Substrat“ der späteren Person, ausgelöscht und damit die Weiterentwicklung zur Person *abgebrochen* wird oder ob er erst *gar nie entsteht!*

Dieser Unterschied ist faktisch und real und alles andere als eine irrationale Einbildung. Wer ihn leugnet, darf sich über empörte Proteste nicht wundern. Zugegebenermaßen bezieht die Empörung ihre Brisanz und Energie zu einem Gutteil auch aus der mangelnden psychologischen Sensibilität, mit der

hier über buchstäblich existenzielle Dinge gesprochen wird. Insbesondere wird die Brisanz der angesprochenen - und wohl legitimen - rückblickenden persönlichen Perspektive völlig unterschätzt: Was wäre mit *mir* geschehen, wenn ...!

Und damit sind wir - nach dem Personsein als Voraussetzung für das Recht auf Leben - bei der zweiten prekären Position bzw. Aussage Singers: Menschen mit bestimmten Behinderungen dürften oder sollten vor dem Erreichen ihres Personseins getötet werden. Menschen mit *denselben* Behinderungen, die bereits Personen sind, brauchen aber in keiner Weise zu befürchten, daß ihnen nach dem Leben getrachtet werde: „Es (ist) etwas ganz anderes, ob über Leben und Tod eines schwerstgeschädigten Neugeborenen entschieden wird oder über Leben und Tod eines Menschen, der in der Lage ist oder war, die Bedeutung zumindest einiger Aspekte einer solchen Entscheidung zu verstehen. (...) Ein Leben für nicht lebenswert zu befinden, bevor es recht eigentlich begonnen hat, ist eine Sache; eine ganz andere Sache ist es, die Notwendigkeit zu leugnen, die Qualität eines Lebens, das bereits gelebt wird, nach Kräften zu verbessern.“ (S. 26) „Kindestötung vor dem Einsetzen von Selbstbewußtheit zu erlauben, kann schlechterdings für niemanden bedrohlich sein, der in der Lage ist, sich darüber Sorgen zu machen. Jeder, der versteht, was es heißt, zu leben oder zu sterben, muß bereits eine Person sein und besitzt dasselbe Recht auf Leben wie jeder von uns.“ (S. 186)

Hier haben wir, quasi in Reinkultur, jenen Aspekt der Singerschen Position, der, ungeachtet seines möglicherweise „richtigen“ faktischen und rationalen Hintergrundes, die Menschen dermaßen auf die Palme bringt. Die geradezu zwingende Reaktion: „Wenn Singers ‚Programm‘ Wirklichkeit wäre, dann gäbe es *diesen Menschen* nicht!“ Oder gar: „Wenn Singers ‚Programm‘ Wirklichkeit wäre, dann gäbe es *mich* nicht!“

Was ist die Lösung? Was ist der Ausweg aus dem Dilemma zwischen notwendiger Rationalität und berechtigter Emotionalität? Ich weiß es nicht. Gewiß ist nur, daß es vermessen wäre, in diesem Rahmen eine Lösung oder gar eine Patentlösung anzustreben. Aber es wäre schon enorm viel gewonnen, wenn das diffuse Unbehagen, das derzeit mit der gesamten Euthanasie-Debatte assoziiert wird, auf seine konkreten und wahren (Einzel-)Ursachen zurückgeführt werden könnte!

Und dies ist, wie mir scheint, zumindest zum Teil, gelungen. Erst durch dieses „Festmachen“ des Unbehagens wird der Weg frei zur dringend notwendigen ernsthaften Diskussion der anstehenden Probleme: für eine begründete Kritik dessen, was man ablehnt, und für einen fruchtbaren Umgang mit dem, was man für richtig hält. In dieser Auseinandersetzung - in der es um Leben, Leiden und Tod geht! - sind alle Beteiligten gefordert. Und zwar als Menschen, als *ganze* Menschen: Niemand darf sich mit einer bequemen einseitig rationalen oder einseitig emotionalen Position zufriedengeben.

Menschenrechte für Affen?

Eine „Deklaration über die Großen Menschenaffen“ sorgt für Aufregung *Helmut F. Kaplan (Salzburg)*

Der Verdacht ist nicht neu: An unserem Umgang mit Tieren ist etwas grundsätzlich faul. Schon Arthur Schopenhauer entrüstete sich: „Die vermeintliche Rechtlosigkeit der Tiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, ist geradezu eine empörende Roheit und Barbarei des Okzidents.“ Christian Morgenstern vermutete: „Weh dem Menschen, wenn nur ein einziges Tier im Weltgericht sitzt.“ Und Albert Einstein sah die Aufgabe der Menschen darin, „uns selbst zu befreien, indem wir die Sphäre des Mitleids auf alle Lebewesen ausdehnen“. Paula Cavalieri und Peter Singer fordern nun im gleichnamigen von ihnen herausgegebenen Sammelband nicht mehr und nicht weniger als „Menschenrechte für die Großen Menschenaffen“. Nachdem englischsprachige Ausgaben dieses Buches bereits weltweites Aufsehen erregten, sorgt nun die soeben erschienene deutsche Übersetzung auch bei uns für Aufregung.

So unreal und irrational die Forderung nach Menschenrechten für Menschenaffen zunächst auch klingen mag - dieses sogenannte „Great Ape Projekt“ ist wohlüberlegt und wohlbegründet. Zahlreiche renommierte Wissenschaftler aus aller Welt setzen sich unter anderem aus philosophischer, psychologischer, biologischer und juristischer Sicht mit unserem Umgang mit Menschenaffen (Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans) auseinander und kommen zum Schluß, daß wir diesen Tieren konsequenterweise folgende Rechte zugestehen müßten: das Recht auf Leben, das Recht auf Schutz der individuellen Freiheit und das Recht auf Schutz vor Folter.

Diese Forderungen werden in einer „Deklaration über die Großen Menschenaffen“ (damit sind Menschen und Menschenaffen gemeint) am Anfang des Buches aufgestellt. Der Band stellt ein politisches Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Manifest dar, dessen Ziel ebenso eindeutig wie ehrgeizig ist: Die für die Menschenaffen reklamierten Rechte sollen keineswegs nur im unverbindlichen Rahmen philosophischer und wissenschaftlicher Diskussion erhoben, sondern vielmehr praktisch durchgesetzt und in der Charta der Vereinten Nationen verankert werden. Zur Wahrung der Rechte der befreiten Menschenaffen sollen - je nachdem, ob sie unter natürlichen oder unter zivilisatorischen Bedingungen leben - Einrichtungen geschaffen werden, die sich an bereits bestehenden Institutionen orientieren könnten. Dabei denken die Herausgeber etwa an UN-Treuhandgebiete oder Organisationen mit „Obhut“-Charakter wie zum Beispiel Amnesty International.

Gleich mehrere Autoren betonen, daß die übliche wissenschaftliche Systematik weniger die Fakten der Biologie widerspiegelt als vielmehr die Irrationalität und Hybris des Menschen. Richard Dawkins, Zoologe an der Universität Oxford, weist auf die Künstlichkeit der konventionellen Kategorie Menschenaffe hin: „Es gibt keine natürliche Kategorie, zu der Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans gehören, nicht aber der Mensch.“ Auch für Jared Diamond, Professor für Physiologie an der Universität von Kalifornien in Los Angeles, ist die traditionelle Unterscheidung von Menschen und Menschenaffen schlicht eine „Verzerrung der Tatsachen“. Er veranschaulicht dies mit dem Hinweis, daß, sollten je außerirdische Systematiker auf die Erde kommen, um ein Verzeichnis ihrer Bewohner anzulegen, sie ganz bestimmt Menschen und Schimpansen der gleichen Gattung zuordnen würden.

Noch „sensationeller“ und schlagender (weil intuitiv nachvollziehbar) als die biologische Ähnlichkeit ist aber die „geistige“, psychologische Ähnlichkeit

zwischen Menschen und Menschenaffen. Unter anderem Roger und Deborah Fouts (Begründer des Chimpanzee and Human Communication Institute an der Central Washington University), H. Lyn White Miles (von der Universität von Tennessee in Chattanooga) und die weltberühmte Schimpansenforscherin Jane Goodall berichten von geradezu phantastisch anmutenden Fähigkeiten von Menschenaffen:

Sie können die amerikanische Taubstummensprache erlernen und über ein aktives Vokabular von etwa tausend Wörtern verfügen. Mit dieser Zeichensprache können sich Menschenaffen sowohl untereinander als auch mit Menschen verständigen. Sie können gedruckte Wörter, unter anderem ihren eigenen Namen, lesen. Menschenaffen sind in der Lage, gesprochenes Englisch zu verstehen und ein passives Vokabular von mehreren Tausend Wörtern zu beherrschen. Sie können auf Englisch gestellte Fragen in der Zeichensprache antworten und äußern sich über ihre Gefühle, wobei sie Worte wie „glücklich“, „traurig“, „furchtsam“, „freuen“, „begierig“, „enttäuschen“, „böse“ und „Liebe“ verwenden.

Menschenaffen verfügen über ein ausgeprägtes Erinnerungsvermögen, zeigen Humor, erfinden und spielen Spiele, lügen, täuschen. Sie können abstrakt denken, haben eine bildliche Vorstellung, sind kreativ, malen Bilder. Sie sind in der Lage, komplexe Probleme planmäßig und unter Zuhilfenahme verschiedenster Werkzeuge zu lösen.

Diese Tiere zeigen fürsorgliches und altruistisches Verhalten, weinen bei Verletzungen oder wenn sie alleine gelassen werden, trauern um Verstorbene und sprechen über den Tod. Und: Sie sind (was schon die vorangehenden Ausführungen belegen und was unter anderem die Verwendung von Personalpronomen und das Selbererkennen im Spiegel vollends außer Zweifel stellen) selbstbewußte Lebewesen.

Intelligenz und Sensibilität der Menschenaffen stehen in einem haarsträubenden und erschütternden

Widerspruch zur Art, wie wir mit ihnen umgehen. Geza Teleki, Vorsitzender des Committee for Conservation and Care of Chimpanzees in Washington, vergleicht den modernen Schimpansenhandel mit dem historischen Sklavenhandel. Für einen Schimpansensäugling, der mehr als ein Jahr an seinem Bestimmungsort in Übersee überlebt, müssen mindesten zehn andere Schimpansen sterben:

„Das Gemetzel beginnt in der Wildnis, wo Jäger die Mütter der Schimpansenbabies und andere Mitglieder der Gruppe, die sie beschützen wollen, mit Schrotflinten oder Steinschloßgewehren, die mit kleinen Steinen oder Metallsplintern geladen sind, überfallen. Viele Säuglinge sterben, wenn diese grobe Munition streut und nicht nur die Mütter, sondern auch die Kinder trifft, die sich an ihnen festklammern. Um die erwachsenen Schimpansen zu töten, die die Jungen verteidigen, werden auch Fallgruben, vergiftetes Futter, Drahtschlingen, Netze und sogar Meutehunde eingesetzt. Noch mehr Tote gibt es während des Transports zum nächsten Dorf. Oft werden die Säuglinge mit Draht an Händen und Füßen gefesselt.... Lastwagen bringen sie in die Städte, in winzigen Käfigen oder fest zugebundenen Säcken.... Nur wenige werden unterwegs versorgt, daher sind Verhungern und Verdursten Alltäglichkeiten. Während sie auf den Weitertransport nach Übersee warten, sterben wieder einige durch die Unterversorgung in den schmutzigen Verschlügen und auf Flughäfen, wo es durch Flugverspätungen zu Erfrierungen kommt. In winzige Käfige gestopft ..., müssen die Opfer oft tagelang reisen Einigen Säuglingen gelingt es, trotz der schlechten Chancen, alle diese Strapazen zu überleben, nur um dann am Bestimmungsort am Zusammenwirken des physischen und psychischen Traumas zu sterben.“

Doch diese Tiere haben im Vergleich zu den Überlebenden noch Glück gehabt. Denn am Bestimmungsort beginnt das ärgste Elend erst. Die Tiere kommen in Zoos, Zirkusse oder Tierschauen, um hier lebenslang unter erbärmlichen Umständen

dahinzuvegetieren, bis sie schließlich buchstäblich verrückt werden. Oder sie werden, sobald sie nicht mehr jung und attraktiv sind, an Versuchslabors weiterverkauft. Oder sie kommen direkt, ohne Umweg über Zoo, Zirkus oder Tierschau in Versuchslabors. Hier werden sie, wie David Cantor von der Tierrechtsorganisation PETA („People for the Ethical Treatment of Animals“) berichtet, unter anderem mit Grippe, Hepatitis, Krebs und Aids infiziert. Sie leben in winzigen, verdreckten Käfigen, ohne jegliche Ablenkungs- oder Spielmöglichkeit und ohne jeden Kontakt zu anderen Tieren. In solche Isolierkäfige sind diese hochintelligenten, sensiblen und sozialen Tiere unter Umständen 50 Jahre eingesperrt! Sie verlassen ihr Gefängnis nur zur Durchführung von Versuchen - und als Tote.

Daß ein solcher Umgang mit unseren nächsten Verwandten moralisch nicht in Ordnung sein kann, leuchtet jedem intuitiv ein. Doch damit wollen es die Autoren des Buches nicht bewenden lassen. Sie erheben den Anspruch, rational nachvollziehbare Argumente zu liefern. James Rachels, Professor für Philosophie an der Universität von Alabama in Birmingham, erinnert an das zuerst von Aristoteles formulierte fundamentale moralische Prinzip, daß gleiche Fälle auch gleich behandelt werden müssen. Darwin hat uns gelehrt, daß Tiere im allgemeinen und Menschenaffen im besonderen uns in vielerlei Hinsicht gleichen. „Jeder gebildete Mensch“, so Rachels, „hat heute Darwins Lektion über den Ursprung des menschlichen Lebens und seine Verbindung zu nichtmenschlichem Leben gelernt. Unsere Sache ist es jetzt, die daraus folgenden moralischen Konsequenzen ebenso ernst zu nehmen.“

Auf einen anderen Gesichtspunkt, der uns im Hinblick auf unseren Umgang mit Tieren zu denken geben sollte, weist Colin McGinn, Professor für Philosophie an der Rutgers University in New Jersey, hin: Wir haben schlicht Glück gehabt, als Menschen und nicht als Tiere geboren worden zu sein. Unsere privilegierte Stellung beruht nicht auf Verdienst, sondern auf Zufall. Wir hätten genausogut als Menschenaffen, mit denen grausame Experimen-

te gemacht werden, auf die Welt kommen können. Möglicherweise ereilt uns ein ähnliches Schicksal auch noch. Vielleicht werden wir eines Tages von uns intellektuell überlegenen Außerirdischen heimgesucht, die sich uns gegenüber so verhalten, wie wir uns gegenüber Tieren verhalten. Aus diesem Bewußtsein des (Bis-jetzt-)Glücklich-davongekommen-Seins sollten wir die moralische Konsequenz ziehen, diejenigen, die nicht solch unverschämtes Glück hatten, nicht allzu anders zu behandeln, als wir an ihrer Stelle behandelt werden möchten.

Welch grauenhaftem Schicksal wir möglicherweise dadurch entgangen sind, daß wir zufälligerweise als Menschen geboren wurden, verdeutlicht ein Vorfall, von dem Bernard E. Rollin, Professor der Philosophie, Physiologie und Biophysik an der Colorado State University, berichtet: Ein Tierpfleger in einem Versuchslabor hatte sich intensiv mit der Aufzucht eines Schimpansenbabys beschäftigt, an dem später Experimente durchgeführt werden sollten. Es entwickelte sich eine persönliche Beziehung zwischen Pfleger und Schimpanse. Schließlich wurde das Tier in ein anderes Laboratorium gebracht. Der Pfleger vermied es bewußt, sich über das weitere Schicksal „seines“ Schimpansen zu informieren. Eines Tages spazierte der Tierpfleger mit einem Kollegen durch eine Abteilung des Instituts, die er normalerweise nicht betrat. Plötzlich zeigte der Kollege auf einen Käfig, in dem ein Schimpanse durch wilde Gesten offensichtlich auf sich aufmerksam machen wollte. Der Pfleger trat zum Käfig, las an der daran befestigten Karte und stellte fest, daß es sich um jenen Schimpansen handelte, den er einst großgezogen hatte. Das Tier war für Experimente benutzt worden, die schließlich zu seinem Tod führen würden. „Als der Pfleger vor dem Käfig stand, reichte ihm der Schimpanse durch das Gitter die Hand, sah ihm in die Augen, hielt seine Hände fest und starb.“

Paola Cavalieri, Peter Singer (Hrsg.): Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. München: Goldmann, 1994.

Kirche und Abtreibung

- Eine Unterhaltung mit Gott -

Dr. Helga Kuhse
Centre for Human Bioethics
MONASH UNIVERSITY

Das Thema „Kirche und Abtreibung“ umfaßt mehrere Disziplinen - die Philosophie und Ethik, die Kirchengeschichte und die Theologie. Als Philosophin habe ich das Problem der Abtreibung und ihm verwandte Fragen in mehreren Publikationen ausführlich behandelt.¹ Statt meine Argumente hier zu wiederholen, entschloß ich mich, einer weithin anerkannten Autorität auf all den hier angeschnittenen Fachgebieten das Wort zu geben: Gott.²

Wie es mir gelang, ein persönliches Interview mit Gott zu erhalten sei dahingestellt. Ich denke jedoch, daß das Thema selbst viel mit meinem Erfolg zu tun hatte. Gott gab eindeutig zum Ausdruck, daß sie als Frau seit eh und je ein außerordentlich reges Interesse an dem Thema „Kirche und Abtreibung“ gehabt habe. Die Kirche, sagte sie, sei eine männliche Institution und die von der Kirche verbreitete Moral eine männliche Konstruktion. Schwangerschaft, unerwünschte Mutterschaft und Abtreibung dagegen seien weibliche Realitäten. Wie sei es möglich, so fragte sie, daß von Männern aufgestellte Regeln und Gebote so lange die Wirklichkeit von Frauen bestimmt haben? Ich war versucht, Gott auf ihre Allwissenheit hinzuweisen, besann mich dann aber eines Besseren...

Aber ich greife den Dingen voraus. Unsere Unterhaltung, die übrigens an verschiedenen Stellen bezeugt, daß Gott von der im Duden behaupteten generischen Funktion des Maskulinums wenig zu halten scheint - eine Einstellung, der auch ich meine Sprache in diesem Gespräch stillschweigend anpaßte - , begann wie folgt:

Ich: Gott, ich danke Ihnen für die Gelegenheit, mit Ihnen über das Thema „Kirche und Abtreibung“ sprechen zu dürfen.

Gott: Gern geschehen. Ich habe die Debatten auf diesem Gebiet nun schon an die zweitausend Jahre verfolgt und begrüße die Gelegenheit, mich dazu nun selbst einmal äußern zu dürfen.

Ich: Die Abtreibung wird oft als die vorgeburtliche Tötung eines Fötus im Mutterleib verstanden.³ Ist es richtig, daß die Kirche - und ich spreche hier von der christliche Kirche - die Abtreibung traditionell verurteilt hat, weil sie jedes menschliche Leben als „heilig“ oder „unverfügbar“ ansieht, und nur du, Gott, das Recht hast, über Leben und Tod zu entscheiden?

Gott: Das hört sich schön an - Heiligkeit und Unverfügbarkeit des Lebens Mir wird so richtig wohl dabei. Es gibt da leider aber ein paar fundamentale Probleme. Mit der sogenannten Heiligkeit oder Unverfügbarkeit des Lebens ist es nämlich nicht weit her. Auch impliziert deine Frage, daß wir es mit *einer* christlichen Kirche und mit *einer* Einstellung zur Abtreibung zu tun haben, und daß all die Kirchenväter und Theologen (und es waren meist Väter - oder zumindestens Männer - zölibate Männer!) mit „Abtreibung“ das gleiche meinten. Das war und ist aber nicht der Fall.

Ich: Ja, dann müssen wir etwas langsamer vorgehen. Fangen wir mit dem Begriff der „Heiligkeit“ oder „Unverfügbarkeit“ des Lebens an. Du sagtest, damit sei es nicht weit her?

Gott: Nein, damit ist es weiß-Ich nicht weit her. Lassen wir für den Moment einmal ungeborenes Leben aus dem Spiel und konzentrieren uns der Einfachheit halber auf erwachsene Menschen. All das Gerede von der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens hat die Kirche und ihre Vertreter

während der letzten zweitausend Jahre nicht davon abgehalten, oft außerordentlich frei über unerwünschtes menschliches Leben zu verfügen.

Ich: Aber wie konnte man denn einerseits auf die Heiligkeit eines jeden menschlichen Lebens bestehen und andererseits, wie du anzudeuten scheinst, Menschen töten?

Gott: Ja, das ist eine gute Frage. Man war hier offensichtlich inkonsistent. Auf der einen Seite sagte man: Es ist absolut verboten, Menschen zu töten; auf der anderen tat man genau das Verbotene. Diese Inkonsistenz bereitete den Kirchenvätern natürlich einige Kopfschmerzen. Aber eine Lösung fand sich bald. Man kam auf die Idee, daß ich - Gott - ja wohl kaum ein *allgemeines* Verbot gegen das Töten von Menschen ausgesprochen haben könnte. Nein, was ich wirklich gemeint hätte sei, daß man nicht über *unschuldiges* menschliches Leben verfügen dürfe.... Du merkst sicher schon, wo das hinführt: sogenanntes „schuldige“ Leben wurden ausgeklammert und war damit nicht mehr unverletzlich. Siehst du, selbst der heutige Papst hat sich meines Wissens nicht gegen die Todesstrafe ausgesprochen, und Pazifist scheint er auch nicht zu sein....

Ich: Ja, das ist interessant. Aber könntest du vielleicht auch ein paar historische Beispiele nennen?

Gott: Aber ja. Hunderte oder Tausende, wenn Du willst....Es war schon leicht, seine „Unschuld“ zu verlieren - und wenn sie erst verloren war, dann war damit das Tötungsverbot ja auch aufgehoben..... „Schuldige“ Angreifer durften jetzt in Selbstverteidigung getötet werden. Und andere „Schuldige“ - Ketzer, Andersgläubige und Hexen zum Beispiel - konnten gefoltert, gehängt, ertränkt, verbrannt oder auf eine andere phantasievolle Weise ins Jenseits befördert werden. Und für die, die von Testosteron und unbefriedigter männlicher Lust getrieben eine Rechtfertigung für blutige Kriegszüge brauchten, lag die Lösung auf der Hand: „schuldige“ Feinde dürfen

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

ten nach Herzenslust gemetzelt werden.⁴

Fangen wir mit den sogenannten „Hexen“ an. Im 14.Jahrhundert wurden Tausende von ihnen von den Jesuiten verbrannt. Um 1630 herum ließ der Bischof von Bamberg rund 900 Hexen und Zauberer hinrichten. Der Bischof von Würzburg verbrannte 1200 auf dem Scheiterhaufen, und der Erzbischof von Trier war so erfolgreich in seinem Bestreben, das Leben all der Frauen zu beenden, die angeblich mit dem Teufel Geschlechtsverkehr gehabt hatten, daß im Jahre 1585 in zwei Dörfern ganze vier Frauen nachblieben. Das ging übrigens noch eine Weile so weiter. Die letzten Hexenverbrennungen fanden 1782 in der Schweiz statt - und die letzten Hexen wurden 1838 in Danzig ersäuft.⁵

Aber es waren nicht nur Hexen, denen die Kirche ihre Aufmerksamkeit schenkte. Da waren auch die Juden und die Anabaptisten, und weiß-Ich noch wer. So trieben die christlichen Bürger von Basel im 14. Jahrhundert zum Beispiel mehrere hundert Juden in einem besonders zu diesem Zweck errichteten Holzbau auf einer Insel im Rhein zusammen - und steckten ihn dann in Brand. Nicht weit entfernt davon, in Zürich, konzentrierte der große protestantische Reformator, Huldreich Zwingli, sich etwas später auf die Anabaptisten. Um ihr eigenes ketzerisches Ritual der Erwachsenentaufe zu parodieren, ließ er sie im schönen Zürichsee ertränken.⁵

Und so weiter, und so weiter....

Ich: Ja, das sind schon schlimme Auswüchse gewesen. Aber wenn es um das ungeborene menschliche Leben geht - um Embryonen oder Föten - dann zumindest haben wir es doch wohl mit menschlichem Leben zu tun, das ihm Rahmen der christlichen Lehre als „unschuldig“ und damit als „unverfügbar“ angesehen werden muß. Föten sind noch keine Vernunftwesen und können sich also im moralischen Sinn in keiner Weise schuldig gemacht haben.

Gott: Das ist richtig. Im moralischen Sinne sind Föten unschuldig. Allerdings hatte das Zugeständnis der moralischen Unschuld eine unmittelbare

Folge, die selbst manchem Theologen nicht gefiel. Es ist noch gar nicht so lange her, daß Frauen während der Geburt starben, weil der Kopf des ungeborenen Kindes nicht durch den Geburtskanal paßte. Wenn der Fötus nun ein unschuldiges menschliches Wesen ist, dann folgt es, daß es verboten ist, den Fötus zu töten, um das Leben der Mutter zu retten. In der Vergangenheit bedeutete das oft, daß beide - Mutter und ungeborenes Kind - während der Geburt starben. Hätte man dagegen den Schädel des Fötus zerdrückt, um den Fötus sodann aus dem Geburtskanal entfernen zu können, dann wäre zumindest das Leben der Mutter gerettet worden. Der Glaube also, daß man unter gar keinen Umständen ein unschuldiges menschliches Wesen töten dürfe, führte dazu, daß man tatenlos dabeistand, wie *zwei* Menschen - der Fötus *und* die Mutter starben. Nun behauptet man, daß ich dafür verantwortlich bin.

Ich: Ja, sind bist du das denn nicht? Du sollst doch im fünften Gebot des Dekalogenes gesagt haben: „Du sollst nicht töten“. Und wie ich das verstehe, ist das ein absolutes Gebot - ein Menschenleben darf niemals absichtlich beendet werden.

Gott: Du mußt mich wohl für recht einfältig halten! Nehmen wir einmal an, daß ich wirklich auf die Idee gekommen wäre, dem Mose einige nützliche moralische Regeln mit auf den Weg zu geben. Was immer ich getan hätte, ich hätte ihm ganz gewißlich keine absoluten Gebote gegeben! Ein absolutes Gebot darf nie und unter gar keinen Umständen gebrochen werden - selbst dann nicht, wenn damit die allergrößten Übel vermieden werden könnten. Das Beispiel von Mutter und Fötus zeigt ja schon wohin das führen kann - zwei Leben statt einem! Und glaubst du, daß ich die Sterbehilfe verbieten würde, d.h. es verbieten würde, daß Ärzte todkranken und leidenden Patienten aktive Sterbehilfe leisten? Wohl kaum. Und noch ein Punkt. Einfache negative Regeln wie „Du sollst nicht töten“ verbieten nur Handlungen. Wie steht's aber mit sogenannten Unterlassungen? Dazu sagen diese Regeln nichts. Ich hätte dazu al-

lerdings sehr viel zu sagen! Für mich steht folgendes fest: wenn es moralisch falsch ist, einen Menschen zu töten, dann ist es unter vergleichbaren Umständen auch moralisch falsch, ihn sterben zu lassen. Sterbenlassen kann genau so moralisch verwerflich wie Töten sein. Denken Sie doch nur an all die Menschen, die täglich Hungers sterben. Diese Menschen sterben nicht, weil die Welt sie nicht ernähren kann, sondern nur deswegen weil andere Menschen nichts tun, um sie vor dem Verhungern zu bewahren!

Als ob ich einen so großen moralischen Unterschied zwischen - wie Ihr Philosophen das ja wohl nennt - Tun und Unterlassen ziehen würde! Es ist doch einfach absurd zu behaupten, daß der Arzt, der den im Geburtskanal steckengebliebenen Fötus tötet, für dessen Tod verantwortlich ist; daß der Arzt, der dabeisteht, wie Mutter und Fötus sterben, dagegen für deren Tod nicht, oder weniger, verantwortlich ist!

Ich: Wie ich die Sache verstehe wird gesagt, daß der Arzt, der die Mutter und den Fötus sterben läßt, lediglich der Natur ihren Lauf läßt. Die Natur, so wird gesagt, ist für den Tod von Mutter und Fötus verantwortlich, nicht der Arzt. Wenn der Arzt dagegen den Fötus tötet, dann ist der Arzt für den Tod des Fötus voll und ganz verantwortlich.

Gott: Daß ich nicht lache! Die Natur kann doch nur darum ihren Lauf nehmen, weil der Arzt sich entschlossen hat, sie ihren Lauf nehmen zu lassen - weil er die Entscheidung getroffen hat, nichts zu tun. Gleichgültig aber, ob der Arzt handelt oder nicht, es ist seine Entscheidung. Das bedeutet auch, daß er in beiden Fällen die volle Verantwortung für die Konsequenzen seiner Handlungen und Nichthandlungen tragen muß.

Die ganze Idee vom moralischen Unterschied zwischen Handeln/Unterlassen und Töten/Sterbenlassen basiert auf einer absurden Vorstellung von der moralischen Verantwortlichkeit. Wie könnte irgendein vernünftiger Gott auf die Idee kommen, die moralische Verantwortlichkeit auf Handlungen zu beschrän-

ken? Als ob Nichthandlungen nicht auch Handlungen wären und, genau wie Handlungen, Folgen hätten! Verantwortung belastet zwar. Aber, es tut mir leid, ihr Menschen habt sie nun mal. Halbe Verantwortung gibt es nicht.

Ich: Ich glaube, die katholische Kirche hält noch immer an der Idee fest, daß es immer moralisch falsch ist, einen Fötus zu töten, daß es aber nicht immer moralisch falsch ist den Fötus und seine Mutter sterben zu lassen?

Gott: Ja, das ist im Prinzip richtig - obwohl die moderne Medizin das Problem des im Geburtskanal steckengebliebenen Fötus wohl gelöst hat. Allerdings können auch heute noch Eileiter-Schwangerschaften und andere Komplikationen das Leben einer schwangeren Frau ernsthaft gefährden. Daß man in solchen Fällen Mutter und Fötus sterben lassen soll, erscheint aber selbst denjenigen absurd, die sonst auf der Unverletzlichkeit fötalen Lebens insistieren.

Ich: Wenn das Leben eines Fötus unverletzlich ist, dann ist da aber doch wohl nichts zu machen?

Gott: Du vergißt die Kasuistik! Sie hat schon so manchem Absolutisten aus der Klemme geholfen. In bezug auf die Abtreibung, gibt es da zwei Kunstgriffe.....Entweder man streitet ab, daß der Fötus unschuldig ist, oder man streitet ab, daß gewisse Handlungen Tötungen sind, auch wenn sie zum Tod des Fötus führen.

Ich: Das ist etwas verwirrend. Könntest du die Sache etwas näher erklären? Vielleicht fangen wir mit den „schuldigen“ Föten an.

Gott: Tja, eine interessante Spitzfindigkeit.... Du hattest ja bereits festgestellt, daß Föten moralisch unschuldig sind und deswegen nicht direkt getötet werden dürfen. Aber wie einige Moraltheologen behaupteten kann selbst ein im *moralischen* Sinn unschuldiger Fötus ein im *physikalischen* Sinn schul-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

diger Angreifer sein. Der Fötus wird zum schuldigen Angreifer erklärt, weil er (wenn auch ohne es zu wollen) das Leben der Mutter gefährdet - zum Beispiel dadurch, daß er bei der Geburt in ihrem Geburtskanal steckenbleibt oder sich im Eileiter anstatt in der Gebärmutter eingenistet hat. Er bedroht das Leben der Mutter und darf darum in Selbstverteidigung getötet werden.⁷

Ich: Aber könnte man dann nicht ebensogut sagen, daß die Mutter das Leben des Fötus bedroht - zum Beispiel, weil ihr Becken zu eng ist, um den Fötus durchzulassen? Das würde dann bedeuten, daß man die Mutter töten darf, um das Leben des Fötus zu retten?

Gott: Genau. Beide, Mutter und Fötus, sind im nicht-moralischen Sinn „schuldige Angreifer“ - und wenn alle Menschenleben gleich wertvoll und gleich unverletzlich sind, dann kann ich weiß-ich keinen Grund sehen, warum ein Vertreter dieser Ansicht die Mutter dem Fötus vorziehen sollte. Man müßte nicht nur den Fötus töten dürfen, um die Mutter zu retten, sondern auch - wie Thomas von Aquin das in einem etwas anderen Zusammenhang einmal gesagt hat - die Mutter „spalten“ dürfen, um den Fötus zu retten.⁸

Ich: Das glaubt aber doch wohl keiner - daß man die Mutter „spalten“ oder töten darf, um das Leben des Fötus zu retten. Wer sagt denn, daß das Leben eines Fötus dem der Mutter gleichwertig ist?

Gott: Man sagt es zum Beispiel in Rom.⁹ Ich denke allerdings auch, daß nicht alle Herren in Rom, und solche die auf Rom hören oder hören sollten, wirklich glauben, daß das Leben von Embryos und Föten „vom ersten Augenblick ihrer Existenz“ an dem Leben erwachsener Menschen gleichzusetzen ist. Wenn diese Herren wirklich glaubten, daß es moralisch gleich ist, ob ein erwachsener Mensch oder eine neubefruchtete menschliche Eizelle getötet wird, dann würde ich erwarten, daß sie viel aktiver nicht nur gegen die Abtreibung, sondern auch gegen die sogenannte Spirale zu Felde ziehen.

Ich: Die Spirale? Du meinst das Empfängnisverhütungsmittel?

Gott: Nun, ein Empfängnisverhütungsmittel ist die Spirale nicht. Die Spirale verhindert nicht die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, sondern verhindert, daß eine bereits befruchtete Eizelle - „ein unschuldiges menschliches Leben“ - sich in der Gebärmutter einnistet. Dieses Ausstoßen des Embryos käme dann dem Mord an einem erwachsenen Menschen gleich. Und wenn jeden Tag, in allen Teilen der Welt, unzählige Menschen durch die Spirale ihr Leben lassen, dann würde ich doch denken, daß Rom etwas lautstärker gegen dieses Mordinstrument protestieren sollte, als es das tut...

Ich: Ja, da scheint man dann in Amerika schon etwas konsistenter zu sein. Zwar geht es dort nicht um Spiralen, sondern um Abtreibungskliniken, aber das Prinzip, so scheint mir, ist das gleiche. Dort verteidigen Lebensrechtler die Heiligkeit fötalen menschlichen Lebens mit dem ihnen von diesem Standpunkt aus zustehenden Enthusiasmus. Abtreibungskliniken werden bombardiert und abgebrannt. Man könnte denken, das gehe zu weit. Aber tut es das, wenn - so wird ja behauptet - in diesen Kliniken wirklich Mord begangen wird? Diese Frage wurde in einem Brief an eine amerikanische Lokalzeitung aufgeworfen, nachdem eine Abtreibungsklinik in Omaha in Brand gesteckt worden war. Der Brief endete mit dem Satz: „Sie würden ein Konzentrationslager bombardieren - warum also nicht eine Abtreibungsklinik?“¹⁰

Mir scheint, die Frage ist durchaus berechtigt. Wenn Föten wirklich das gleiche Lebensrecht wie erwachsene Menschen haben, dann stimmt die Gleichung Abtreibungsklinik = Konzentrationslager so in etwa. Warum setzt sich Rom also nicht mehr als es das tut für das sogenannte fötale Lebensrecht ein?

Gott: Du vergißt, daß Rom sich ja auch nicht gerade enthusiastisch für die Juden und die anderen Menschen in den Konzentrationslagern des Dritten

Reiches eingesetzt hat. Die Gasöfen hat es auf jeden Fall weder bombardiert noch sabotiert. Eigentlich hat es überhaupt sehr wenig zur Judenverfolgung gesagt oder zur Rettung der Juden getan....Ein Zyniker würde sagen, daß man in Rom vor 50 Jahren das Lebensrecht der Juden, wie schon damals in Basel, noch immer nicht besonders ernst nahm....

Ich: Ich würde gern auf die Abtreibung zurückkommen. Du sagtest vor ein paar Minuten, daß einige Abtreibungen in der christlichen Tradition anscheinend dadurch legitimiert werden, daß man sie nicht als „Tötungen“, sondern als etwas anderes beschreibt.

Gott: Richtig. Das ist ein interessantes Thema! Es geht hier um das sogenannte Prinzip der Doppelwirkung.¹¹ Wenn eine Handlung zwei Wirkungen oder Konsequenzen hat - eine gute und eine schlechte - und vorausgesetzt, daß der Handelnde primär nur das Gute will, dann darf er plötzlich das Verbotene tun. Es ist ein flexibles und darum sehr nützliches Prinzip. Das Prinzip soll es erlauben, in einem sogenannten gerechten Krieg Bomben zu schmeißen, die auch aller Voraussicht nach unschuldige Zivilisten töten - vorausgesetzt, daß man es primär auf militärische Stützpunkte und dergleichen und nicht auf die Zivilbevölkerung abgesehen hat. Es soll es auch erlauben, einem Patienten so viel Morphin oder andere palliative Mittel zu geben, daß sie seinen Tod verursachen - vorausgesetzt, daß man lediglich den Schmerz lindern, nicht aber den vorausgesehenen Tod des Patienten herbeiführen will.¹² Ähnlich wird argumentiert, wenn es zu bestimmten Fragen der Abtreibung kommt - wie zum Beispiel bei Eileiterschwangerschaften. Hier wird argumentiert, daß es sich nicht um eine Abtreibung (also um eine Tötung) handelt, wenn man den nicht-lebensfähigen Fötus aus dem Eileiter entfernt. Interessant ist allerdings, daß auch argumentiert wird, daß man einen Fötus nicht entfernen darf, wenn die Mutter z.B. an einer schweren Herzkrankheit leidet und wahrscheinlich sterben würde, wenn sie die Schwangerschaft fortsetzte.¹³

Ich: Mit der Eileiterschwangerschaft verstehe ich das nicht so ganz. Warum ist das keine Abtreibung?

Gott: Das du das nicht verstehst, überrascht mich nicht. Die Verteidiger des Prinzips der Doppelwirkung verstehen es meines Erachtens nämlich im Grunde genommen selber nicht. Sie streiten sich kontinuierlich über den Anwendungsbereich des Prinzips. Das Fatalste aber ist, daß sie bis jetzt nicht in der Lage gewesen sind, eine Theorie des Handelns zu entwickeln, die gewissermaßen das geistige Band liefert, um die verschiedenen und - so viel ich sehen kann - widersprüchlichen praktischen Urteile, die angeblich im Namen des Prinzips der Doppelwirkung gefällt werden, konsistent zu machen.....

Ich: Willst du damit sagen, daß das Prinzip der Doppelwirkung einmal so und einmal so interpretiert wird?

Gott: Ja, genau. Kommen wir auf den Fall zurück, wo der Fötus im Geburtskanal steckengeblieben ist, und die Frage auftaucht, ob sein Kopf zertrümmert werden darf, um die Mutter zu retten. Die Antwort der katholischen Kirche ist „nein“: der Kopf darf nicht zertrümmert werden, weil der Arzt, indem er den Schädel zertrümmert, den Fötus tötet.¹⁴

Es denke auch, daß man eine solche Handlung als Tötung beschreiben sollte. Aber warum wird dann nicht auch die Handlung des Arztes, der eine potentiell tödliche Dosis Morphin verabreicht, als Tötung beschrieben?

Ich: Vielleicht könnte man hier folgendes sagen: Der Arzt, der Morphin gibt, will den Tod des Patienten nicht. Er will nur Schmerzen lindern - er will nicht, daß der Patient stirbt. Wenn er die Schmerzen auf eine andere Art und Weise lindern könnte, würde er es tun. Der Arzt dagegen, der den Schädel des Fötus zertrümmert, muß den Tod des Fötus wollen.

Gott: Nein, das genügt nicht, um die beiden Fälle von einander zu unterscheiden. Auch der zweite Arzt, der den Schädel des Fötus zertrümmert, kann
Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

mit der gleichen Berechtigung wie der erste sagen, daß er den Tod des Fötus nicht will. Er will nur das Leben der Mutter retten. Wenn er ihr Leben auf eine andere Art und Weise retten könnte, würde er das tun.....Warum also die erste Handlung als „Schmerzlinderung“ beschreiben und die zweite als „Tötung“? Konsistent wäre es, entweder beide Handlungen als Tötungen zu beschreiben oder, wenn die erste Handlung als „Schmerzlinderung“ beschrieben wird, die zweite als z.B. „Mutterretten“ zu beschreiben.

Ich: Aber die Perforation des Schädels ist doch mit dem Töten identisch?

Gott: Ja, mehr oder weniger. Aber ich kann keinen Grund sehen, warum es nicht möglich sein sollte, die Perforation (parallel zur tödlichen Morphininjektion) unter dem Prinzip der Doppelwirkung als „Mutterretten“ zu beschreiben. Wie es ein Verteidiger des Prinzips der Doppelwirkung so schön sagt: Wenn der Arzt den Schädel des Fötus zertrümmert, tötet er den Fötus nicht; er „verändert nur die Dimensionen des Kindes“ so daß es durch den Geburtskanal paßt.¹⁵ All das läuft darauf hinaus, daß es ganz einfach inkonsistent ist, einige Handlungen, die sich in allen relevanten Hinsichten von erlaubten Handlungen nicht unterscheiden, als verbotene Tötungen zu beschreiben.

Ich: Und was sagt die Kirche dazu?

Gott: Während Theologen und Philosophen sich weiterhin über diese Fragen streiten, versucht die Kirche mit derartigen Inkonsistenzen zu leben. Ich weiß nicht, ob es eine offizielle Stellungnahme in bezug auf Eileiter-Schwangerschaften gibt. Fest steht, daß es erlaubt ist, die Schmerzen eines Patienten zu lindern, auch wenn dies seinen Tod verursacht; daß es auf der anderen Seite aber verboten ist, den Schädel eines Fötus zu zertrümmern, um die Mutter zu retten. Schmerzstillen ist „in“. Mutterretten ist seit Ende des letzten Jahrhunderts definitiv „out“. Als Frau werde ich natürlich den Verdacht nicht los, daß er für diese Theologen verhältnismäßig einfach

war, sich zu der Entscheidung durchzuringen, daß das Leben der Mutter - leider, leider - manchmal auf dem Altar der sogenannten Unverletzlichkeit des fötalen Lebens geopfert werden muß. Als Männer würden Sie ja nie in die Lage kommen, einen Fötus in ihrem Geburtskanal stecken zu haben, und verheiratet waren und sind die meisten ja auch nichtMit den Schmerzen am Ende des Lebens ist es da schon anders, sie befallen nicht nur Frauen....

Ich: Wir haben bis jetzt viel von der Einstellung der Kirche zum fötalen Leben gesprochen. Den wohl fundamentalsten Punkt haben wir allerdings überhaupt noch nicht angeschnitten: Was ist der Grund, warum die Abtreibung von der Kirche als moralisch falsch angesehen wird?

Gott: Ja, warum ist die Abtreibung falsch? Warum wird es als moralisch falsch oder verboten angesehen, menschliche Wesen zu töten, nicht aber Tiere oder Pflanzen? Was gibt den Menschen das sogenannte Recht auf's Leben?

Ich: Meines Erachtens hat das etwas mit Gottebenbildlichkeit zu tun?

Gott: Gottebenbildlichkeit! Wenn ich das schon höre! Welch eine Eitelkeit! Da soll ich mich also vor etwa 4,000 Jahren am sechsten Tag einer arbeitsreichen Woche hingesetzt haben, um den Menschen zu machen - „ein Bild, das uns gleich sei“.16 Der Verfasser der Schöpfungsgeschichte - zweifelsohne ein guter Fabulierer - konnte natürlich noch nichts von Darwin und der Evolutionstheorie wissen. Aber für heutige Christen ist eine etwa peinliche Frage wohl kaum vermeidbar: welchen Menschen soll ich mir zum Bilde geschaffen haben - den Cro-Magnon-Mann, den Neanderthaler oder wen?17 Und warum da aufhören? Welche Eigenschaft soll es denn sein, die den Menschen zu meinem Ebenbild macht und ihm (aber nicht anderen Wesen) ein Recht auf's Leben gibt? Es kann ja wohl nichts damit zu tun haben, daß der Mensch ein zweibeiniges, feder-

loses Säugetier mit einem verhältnismäßig großen Kopf ist?

Ich: Ich glaube nicht. Ich denke, daß es etwas damit zu tun hat, daß Ebenbilder Gottes Seelen haben - unsterbliche Seelen. Andere Lebewesen - Hühner, Schweine, Schafe, der Elefant und die Amöbe - haben keine. Es ist der Besitz der Seele, der das Töten falsch macht.

Gott: Jetzt machst du aber wohl Witze! Seelen! Welche menschlichen Wesen sollen denn Seelen haben? Alle? Auch Föten und Embryos?

Ich: Ja, so habe ich gehört. Es gibt da sogar die Theorie, daß du, Gott, die Seele einer jeden Zygote bei der Verschmelzung der Ei- und Samenzelle einpflanzen oder „einhauchen“ würdest.18

Gott: Da hätte ich allerdings reichlich zu tun. Weißt du eigentlich daß rund 70% aller befruchteten Eizellen sich spontan nicht in der Gebärmutter einnisten?19 Wenn all diese Embryone unsterbliche Seelen hätten, dann würde das bedeuten, daß der Himmel hauptsächlich mit den Seelen dieser noch ungeformten Embryos und Zygoten bevölkert wäre.20 Und das alte Problem der Zwillingbildung besteht natürlich nach wie vor - nicht nur was die Seelenfrage angeht, sondern auch was die Individualität betrifft. Es macht einfach keinen Sinn zu sagen, daß bei der Verschmelzung der Ei- und Samenzelle ein ganz bestimmtes menschliches Individuum entsteht - wenn das „Individuum“ hinterher noch das Potential hat sich in zwei, drei oder noch mehr „Individuen“ zu teilen, die sich dann auch wieder zu einem „Individuum“ vereinen können. Individuen können sich nicht teilen und wiedervereinen. Das bedeutet, daß bis zu dem Zeitpunkt wo die Teilung/Wiedervereinigung nicht mehr möglich ist, noch kein bestimmtes menschliches Individuum existiert. Anfänglich haben wir es mit totipotenten menschlichen Zellen zu tun, die sich in ein, zwei oder mehr Individuen entwickeln können.21

Aber das nur am Rande. Um also auf das Tötungsverbot zurückzukommen: ich verstehe nicht, warum es moralisch verwerflicher sein soll ein Wesen zu töten, das eine unsterbliche Seele hat, als ein Wesen das keine hat. Wird nicht gesagt, daß ein Wesen mit einer unsterblichen Seele nach seinem Tod auf ewig all die Freuden des Himmels erleben wird? Ein seelenloses Wesen dagegen hat nur dieses eine kurze irdische Leben. Wenn man ihm das nimmt, hat es nichts mehr. Ein Wesen mit einer unsterblichen Seele dagegen kann dann die ewige Glückseligkeit um so früher genießen. Warum sollte es also moralisch falsch sein, einen Fötus schmerzlos zu töten - so daß er die himmlische Glückseligkeit gleich erfahren kann, anstatt erst noch durch das irdische Jammertal wandern zu müssen?

Ich: Ich glaube, der Grund ist, daß man annahm, ungetaufte abgetriebene Föten kämen nicht in den Himmel, sondern in die Hölle oder mindestens in die Vorhölle. Ohne Taufe war das Los von beseelten abgetriebenen Föten die ewige Verdammnis. Sagte nicht der Heilige Fulgentius im 6. Jahrhundert, daß ein ungetauftes Kind „auf ewig mit ewigem Feuer bestraft“ würde?²²

Gott: Ja, das soll er gesagt haben. Was mich dabei so außerordentlich ärgerlich macht, ist, daß man immer versucht hat, *mir* diese Ausgeburten der menschlichen Phantasie in die Schuhe zu schieben. Ich soll für solche Dinge wie Erbsünde, Höllenfeuer und die ewigen Bestrafung von unschuldigen Kindern verantwortlich sein... Reine Charakterverleumdung ist das!

Aber zurück zur unserer fundamentalen Frage, warum das Töten menschlicher Föten falsch ist. Wie ich es verstehe, vertritt der zweite Vatikan nicht mehr die Ansicht, daß Föten durch die Taufe gerettet werden müssen. Im Gegenteil. Laut dem zweiten Vatikan, ist „[j]ede Person, ohne Ausnahme,durch Christus erlöst worden.“²³ Der Grund, warum das Töten menschlicher Föten moralisch falsch ist, kann also nicht sein, daß ein ungetaufter Fötus damit zu

ewigem Höllenfeuer verdammt wird.
Was also ist der Grund?

Ich: Ich komme mir fast wie auf der Anklagebank vor. Ich bin Atheist und bin in der Kirchengeschichte und der Theologie nicht besonders bewandert. Außerdem bin ich ohnehin der Meinung, daß der Versuch, die Moral von göttlichen Geboten oder Befehlen abzuleiten, zum Scheitern verurteilt ist.²⁴ Ich dachte *du* könntest mir Antworten auf diese Fragen geben...

Gott: Das ist gar nicht so einfach. Ich bin ja schließlich nur Gott - nicht Theologe. Aber wie ich die Dinge verstehe ist es so, daß die katholische Kirche seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Frage der Abtreibung nicht mehr theologisch, sondern „naturrechtlich“ betrachtet.²⁵ Damit, so denke ich eigentlich, hat sie sich auf Ihr Gebiet, das der Philosophie, begeben. Die Frage der Abtreibung wird zu einer Sache der „Vernunft“, und, wenn ich es richtig verstehe, geht es hier darum, zu versuchen, das fötale „Recht auf's Leben“ in der Gattungszugehörigkeit des Fötus - seinem Menschsein - zu begründen. Ich weiß, du hältst nicht viel davon...

Ich: Nein. Aber darüber wollte ich heute eigentlich nicht sprechen.

Gott: Schon gut. Wir sollten unser Gespräch auch langsam beenden. Aber eine Sache muß ich mir doch noch vom Herzen reden. Ist dir eigentlich aufgefallen, daß wir während unserer ganzen Unterhaltung fast nur von Föten und Embryos gesprochen haben - nicht aber von den Frauen, die diese Föten ja nun einmal zur Welt bringen? Auch haben wir mit keinem Wort von dem katholischen Verbot der Schwangerschaftsverhütung gesprochen. Dieses Verbot ist mitverantwortlich für einen erschreckenden globalen Bevölkerungszuwachs, der die Welt mit einer ökologischen Katastrophe bedroht. Es ist auch mitverantwortlich dafür, daß täglich etwa 455,000 ungewollte Schwangerschaften entstehen und daß täglich 150,000 Abtreibungen vorgenommen werden.

Das Abtreibungsgebot ist dafür mitverantwortlich, daß ein Drittel dieser Abtreibungen illegal ist und das Abtreibungen unter Umständen vorgenommen werden, die das Leben der Mutter gefährden. Das bedeutet auch, daß die katholische Kirche damit auch dafür mitverantwortlich für den Tod von 500 Frauen ist, die pro Tag aufgrund dieser illegalen Abtreibungen sterben, und für den täglichen Tod von Tausenden von Kindern, die ursprünglich zwar ungeplant, jetzt aber von ihren Eltern geliebt in Not und Elend und an Hunger sterben.²⁶

Die Kirche ist eine Zitadelle der Männer. Ich möchte mich von ihrer Moral ganz energisch distanzieren. Es ist eine unbeugsame und mir gänzlich fremde Moral, konstruiert von Männern, die - hinter absoluten aber inkonsistenten Regeln und Prinzipien verschant - sich dem Leid verschließen. Hier geht meines Erachtens nicht wirklich um die Heiligkeit des Lebens, sondern um die Heiligkeit von Prinzipien.

Schwangerschaft, unerwünschte Mutterschaft und Abtreibung sind Dinge, die das Leben der Frauen und ihrer Familien bestimmen. Wie kann es nur sein, daß von weltfremden Patriarchen konstruierte Prinzipien das Leben der Frauen für so lange bestimmt haben?

Ich: Gott, ich dachte eigentlich daß du...

Gott: Nein, die Antwort auf diese Fragen darfst du von mir nicht erwarten. Auch wird es langsam Zeit, zum Ende zu kommen. Ich habe unser heutiges Gespräch sehr genossen. Ich danke dir.

Ich: Und ich danke dir, Gott.

Anmerkungen:

¹ Helga Kuhse und Peter Singer: „The Moral Significance of Fertilization“, in F. Beller und R. Weir (Herausgeber): *The Beginning of Human Life*, (forthcoming); Helga Kuhse und Peter Singer: *Muß dieses Kind am Leben Bleiben?*, Erlangen: Harald Fischer Verlag, 1993. Helga Kuhse: *Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin- Eine philosophische Kritik*, Erlangen: Harald Fischer Verlag, 1993. Helga Kuhse und Peter Singer: „Individuals, humans and persons: The issue of moral status“, in (eds.): Peter Singer, Helga Kuhse et al.: *Embryo Experimentation*,

Cambridge: Cambridge University Press, 1990, S. 65 - 75.

² Die Idee, Gott zu interviewen verdanke ich Terry Lane's herrlich unseriösem Buch: *God - The Interview*, Sydney: ABC Book, 1993.

³ Sie z.B. W. Kluth: „Abtreibung aus katholischer Perspektive“, Diskussionsforum Medizinischer Ethik, Nr. 2/3, Mai 1992, S.X.

⁴ Siehe hierzu z.B. Karlheinz Deschner: „Die unheilvollen Auswirkungen des Christentums“ in Norbert Hoerster (Herausgeber): *Religionskritik*, Stuttgart: Reclam, 1984, S. 74-86.

⁵ Siehe Terry Lane, pp. 56 und 57.

⁶ Siehe Terry Lane, S. 58.

⁷ Vgl. im Neuen Testament insb. Mk 1, 13, Röm 8, 19-22, sowie für das Alte Testament Psalm 104.

⁸ Siehe John T. Noonan, Jr.: „An Almost Absolute Value in History“ in (Herausgeber) John T. Noonan, Jr.: *The Morality of Abortion - Legal and Historical Perspectives*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970, S. 24.

⁹ Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith: *Declaration on Euthanasia*, Vatican City, 1980

¹⁰ Siehe Jonathan Glover: „Matters of Life and Death“. In: *The New York Review of Books*, 30. Mai 1985, S. 19

¹¹ Siehe Catholic University of America: *The New Catholic Encyclopedia*. Vol. 4, New York: Mac Graw Hill, 1976, Seiten 1020-1022

¹² Siehe Sacred Congregation: *Declaration on Euthanasia*, S.8-9

¹³ Diese verschiedenen Fälle werden in Kapitel 3 von H. Kuhse's „Die Heiligkeit des Lebens“ besprochen

¹⁴ Holy Office Decree of August 19, 1889.

¹⁵ Leonard Geddes: „On the Intrinsic Wrongness of Killing Innocent People“. In: *Analysis* Vol. 33, 1973, S. 94-95

¹⁶ 1. Mose 1.27.

¹⁷ Ein ähnlicher Punkt wird auch von Terry Lane gemacht, S. 111

¹⁸ Siehe Kluth, S. X.

¹⁹ *The Lancet*, Vol. 1, 26/1/1980, S. 167, zitiert in Paul Badham: „Christian Belief and the Ethics of In-Vitro Fertilization and Abortion“. In: *Bioethics News*, Vol. 6, No.2, January 1987, S. 13.

²⁰ Siehe Paul Badham, p. 13.

²¹ Helga Kuhse and Peter Singer: „Individuals, humans and persons...“

²² St. Fulgentius wird von Edward Westermarck zitiert in „The Origin and Development of the Moral Ideas“, Vol. 1, London: McMillan, 1906, S. 417

²³ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche § 1261, in dem es z.B. heißt: „Das große Erbarmen Gottes, der will, daß alle Menschen gerettet werden, ... berechtigen uns zu der Hoffnung, daß es auch für die ohne Taufe gestorbenen Kinder einen Heilsweg gibt.“

²⁴ Vgl. Richard M. Hare: *The Language of Morals*. London: Oxford University Press, 1952, Kap. 5; und Richard M. Hare: *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981, Kap. 4

²⁵ Anton Leist: *Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung*, Frankfurt/M.: Campus-Verlag, 1989, S. 14.

²⁶ *The Age*, 26. Juni 1992 einen Report der World Health Organization zitierend.

Ärztliche Entscheidungen über Leben und Tod in der Perinatalmedizin

Ethische und rechtliche Probleme. *

von Reinhard Merkel (Hamburg)

I. Vorbemerkung

Daß mein Thema heute abend in einer Dreiviertelstunde definitiv nicht zu erledigen ist, bedarf wahrscheinlich keiner besonderen Beglaubigung. Ich möchte mich daher auf bestimmte Aspekte konzentrieren, die ich vorweg knapp skizzieren will. Es geht mir vor allem um eine Klärung der Theoriebeziehungen zwischen den beiden Wissenschaftssphären, die für die normativen Probleme des Themas primär zuständig sind: die Rechtswissenschaft und die Philosophie. (Das Verhältnis der Medizin hierzu ist - jenseits ihrer offenkundigen Alleinzuständigkeit in spezifisch diagnostischen und therapeutischen Fragen - ein wenig schwieriger zu bestimmen, und ich lasse es im folgenden außer Betracht.) Mein Interesse an den Theoriebeziehungen zwischen Recht und Philosophie im Rahmen meines Themas verdankt sich nicht zuletzt dem Umstand, daß es sie in Deutschland (anders übrigens als in Amerika) in nennenswertem Maß bis heute nicht gibt. Um die Gründe dafür verstehen zu können, ist ein genauere Blick auf die Weisen der Wahrnehmung und auf die Logik der Argumente erforderlich, die in beiden Disziplinen den Umgang mit den einschlägigen Problemen kennzeichnen. Auch das will ich versuchen. Manches wird notgedrungen zu knapp und manche eigene Stellungnahme ein wenig apodiktisch ausfallen. Aber das mag ja die anschließende Diskussion eher fördern als lähmen.

II.

Ich möchte mit der Skizze einiger typischer Fallkonstellationen beginnen. Das ist ein problematisches Verfahren, weil es sozusagen a priori einen Dramatisierungseffekt produziert, der vielleicht nicht an den Anfang eines solchen Vortrags gehört. Auch sind diese Fälle manchen unter Ihnen sicher schon bekannt. Aus zwei Gründen will ich trotzdem so
Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

verfahren: Der amerikanische Ethiker Richard McCormick hat 1974 geschrieben, die Probleme der sogenannten Früheuthanasie seien „so furchtbar, daß es eine große Versuchung gebe, einfach davonzulaufen“. Diesen finsternen, aber unvermeidlichen Grundton sollen die folgenden Fälle meinen anschließenden Überlegungen von Anfang an beimischen. Und sie sollen, zweitens, Ihnen als Zuhörern die quälende Frage nach den möglichen moralischen Optionen im Umgang mit diesen Problemen durchaus aufnötigen, damit deren vitale - oder eigentlich mortale - Härte hinter den nachfolgenden Abstraktionen der Theorie nicht völlig aus dem Blick verwindet.

1. Im April 1982 wird in Bloomington (Indiana) ein Kind mit Trisomie 21 („Down Syndrom“, „Mongolismus“) und einer mißgebildeten, in die Lunge führenden Speiseröhre geboren. Die Eltern verweigern nach eingehender ärztlicher Beratung ihre Einwilligung in die zur Lebensrettung notwendige Operation und in die Prozeduren einer künstlichen Ernährung. Die Klinikverwaltung beantragt beim Vormundschaftsgericht, die elterliche Einwilligung zu ersetzen. Der Antrag wird abgelehnt, die dagegen gerichtete Beschwerde beim Obersten Gerichtshof von Indiana verworfen. Das Kind erhält lediglich eine „Basisversorgung“ mit Flüssigkeit, Wärme und sedierenden Mitteln, wird aber nicht ernährt, da dies auf natürlichem Weg nicht möglich und auf intravenösem nicht erwünscht ist. Es stirbt sechs Tage nach der Geburt.

2. Ein Mädchen mit „Tay-Sachs-Syndrom“ und zahlreichen weiteren schweren Geburtsfehlern, die eine Reihe sofortiger lebensrettender Operationen notwendig machen, wird geboren. Der genetische Grunddefekt begrenzt die mögliche Lebenserwar-

tung auf höchstens vier Jahre. Nach zwei Jahren befindet sich (wie vorher absehbar) das Kind im Zustand schwerer geistiger Retardierung, hoher Anfälligkeit für interkurrente Erkrankungen jeder Art, leidet an Blindheit, fortschreitender Muskelatrophie, weitgehender motorischer Lähmung, die von regelmäßigen konvulsivischen Krämpfen unterbrochen werden und an groben physischen Deformationen, und ist ihrer Umwelt gegenüber nahezu gänzlich reaktionslos. Sie muß intravenös ernährt werden, verliert aber kontinuierlich an Gewicht und stirbt schließlich im Alter von drei Jahren.

3. Andrew Stinson wurde im Dezember 1976 in der 25. Schwangerschaftswoche geboren und sofort auf die Intensivstation der Klinik verlegt. Da seine Lungen für eine spontane Eigenatmung nicht ausreichend entwickelt waren, schloß man ihn ohne die - ausdrücklich verweigerte - Einwilligung seiner Eltern an einen Respirator an. Im Laufe der folgenden Monate stellten sich zahlreiche schwere Komplikationen ein, die größtenteils iatrogen, also durch die Intensivbehandlung selbst verursacht waren: Bronchopulmonale Dysplasie (d.i. eine fortschreitende, irreversible Zerstörung der Lungenbläschen); zahllos häufiges Aussetzen des Herzschlags mit anschließender Zyanose, einer Blauverfärbung von Haut und Schleimhäuten, was jeweils künstliche Beatmung, häufig auch Bluttransfusionen erforderlich machte. Die konzentrierten Sauerstoffgaben erzeugten eine retrolentale Fibroplasie und damit ein allmähliches Erblinden des Kindes. Zahlreiche Infektionen traten auf, außerdem eine fortschreitende Demineralisierung und deshalb vielfaches Brechen der Knochen; ein Defekt der Lungenarterie führte zu mehreren Hirninfarkten. Alleine die Infektionen machten verschiedene Operationen im Urogenitalbereich notwendig, am rechten Bein mußte ein großer Teil des abgestorbenen und nekrotischen Muskelgewebes bis auf den Knochen abgeschält werden. Wiederkehrende Lungenentzündungen wurden mit Antibiotika bekämpft. Das Kind hatte außerdem einen schweren Herzfehler, Lungenblutungen, Mikro-

zephalie und andere Gehirnschäden. Andrew Stinson starb nach sechs Monaten auf der Intensivstation.

4. Ein Kind mit einer genetischen Hautkrankheit schwerster Art, der sogenannten Epidermolysis Bulosa Dystrophica (sog. „Typ Herlitz“), wird geboren. Die Krankheit besteht in einer fortschreitenden Ablösung der Haut vom Körper. Dabei treten Blutungen und ständig neue Blasenbildungen auf, die bei jeder Berührung des Kindes erheblich verstärkt werden. Eiweiß-, Flüssigkeits- und Blutverlust gleichen ebenso wie die begleitenden Schmerzen den entsprechenden Phänomenen bei Verbrennungen dritten Grades. Infektionen und Schleimhautablösungen im Mund machen eine natürliche Ernährung unmöglich, die intravenöse Ernährung verursacht wegen der Folgen jeder Berührung des Kindes große Schwierigkeiten. Mehrmals täglich müssen die durchnäßten Verbände gewechselt werden und muß das Kind in bestimmten medizinischen Lösungen gebadet werden, was regelmäßig mit einer Verschärfung des Grundproblems verbunden ist. Wegen des ständigen Blutverlustes sind zahlreiche Transfusionen notwendig. Nachdem die Krankheit einen großen Teil der Körperoberfläche erfaßt hat, treten Infektionen auf, die mit Antibiotika bekämpft werden. Trotzdem stellen sich fortschreitende Vergiftungserscheinungen ein, begleitet vom Ausfall verschiedener Organfunktionen, vor allem der Nieren. Am 15. Tag nach der Geburt stirbt das Kind unter offensichtlich großen Qualen.

5. Das sind gewiß extreme Fälle. Sie sind aber alles andere als extrem selten. Von 30.000 Fällen schwerstgeschädigter Neugeborener pro Jahr in den USA geht eine neuere amerikanische Studie aus, wobei in rund 14 % eine Entscheidung für den Behandlungsabbruch, also für das Sterbenlassen des Kindes getroffen werde. Auf 1200 schätzt der Direktor der Abteilung für Pränatale Diagnostik an der Bonner Universitäts-Frauenklinik die Zahl der geschädigten Neugeborenen, die jedes Jahr in Deutschland (und zwar alleine in den alten Bundesländern)

für einen sicheren Tod liegengelassen werden. In einer jüngst veröffentlichten holländischen Untersuchung heißt es: „Such choices are made hundreds of times every year.“

III.

Die deutsche Strafrechtsdogmatik hat zu diesem Problembereich ein in verschiedener Hinsicht gebrochenes Verhältnis. Zum einen ist auch hier der lastende gesellschaftliche Tabuisierungsdruck auf dem Thema spürbar: Einer geradezu uferlosen Flut an Untersuchungen zum allgemeinen Problem der Sterbehilfe und der Tötung auf Verlangen stehen nur wenig mehr als buchstäblich eine Handvoll von Abhandlungen über Fragen der „Früheuthanasie“ gegenüber. Zum andern, und gravierender, gibt es keinerlei Konsens über den richtigen oder wenigstens akzeptablen strafrechtlichen Umgang mit den Problemen, ja in Wahrheit nicht einmal eine gesicherte Klarheit über die anzuwendenden rechtlichen Prinzipien, also über das Fundament für vernünftige strafrechtsdogmatische Lösungen.

1. Analysiert man die bisherigen juristischen Beiträge zu unserem Thema, dann wird der theoretische Hintergrund dieses Zustands verständlich. Das typische Argumentmuster sieht folgendermaßen aus: Zunächst wird die unbedingte Geltung der straf- und verfassungsrechtlichen Prinzipien des Lebensschutzes hervorgehoben, nämlich:

Die Höchstrangigkeit des „Rechtsguts Leben“, das daher in Kollisionsfällen (diesseits von Notwehr und Krieg) einer Abwägung mit anderen Gütern entzogen sei. - Das Gebot der absoluten Gleichbehandlung jeder Form und jeder Phase alles geborenen menschlichen Lebens, dessen Schutz daher niemals von Erwägungen über seine erwartbare Qualität oder Dauer abhängig gemacht werden dürfe. - Das daraus folgende strikte Verbot, über den „Lebenswert“ oder gar „-unwert“ eines anderen zu befinden und diesen Befund zur Grundlage einer Entscheidung über Leben und Tod zu machen. - Und die Gewährleistung dieser Prinzipien durch die beiden Funda-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

mentalnormen des Grundgesetzes: den Gleichheitssatz und die Garantie der Menschenwürde.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß die strikte und wörtliche Befolgung dieser Grundsätze in schwersten Fällen frühkindlicher Schädigung zu unmenschlichen Ergebnissen führen müßte, nämlich zum Gebot einer unbedingten Lebenserhaltung mit sämtlichen klinischen Mitteln, die man im Falle eines therapierbaren Kindes auch einsetzen würde. Daher unterläuft die Strafrechtsdogmatik die skizzierten Prinzipien regelmäßig mit der Begründung von Ergebnissen, die häufig zweifellos angemessen, aber mit den zuvor berufenen Grundsätzen schlechterdings nicht verträglich sind. Ich will exemplarisch die Empfehlungen der deutschen Gesellschaft für Medizinrecht zu den „Grenzen der ärztlichen Behandlungspflicht bei schwerstgeschädigten Neugeborenen“ zitieren, die sogenannten „Einbecker Empfehlungen“ von 1986. In deren Ziffer I.2. wird jede „Abstufung des Lebensschutzes nach (...) dem körperlichen Zustand und der geistigen Verfassung“ als schwerer Verstoß „gegen Sittengesetz und Menschenwürde“ strikt verworfen, während gleich danach Ziffer V. eine ganze Reihe körperlicher und geistiger Defektzustände aufzählt, die ein passives Sterbenlassen Neugeborener durch Verzicht auf medizinische Behandlung rechtfertigen sollen. Da das Sterbenlassen gesunder oder therapierbarer Neugeborener durch Ärzte oder Eltern ganz zweifelsfrei Totschlag durch Unterlassen darstellt, statuieren die „Einbecker Empfehlungen“ (die in neonatologischen Intensivstationen inzwischen quasi-gesetzlichen Charakter haben dürften) hier einen offenen logischen Widerspruch.

2. Vor diesem Hintergrund der Prinzipien werden auf einer konkreteren Theorieebene von den Regeln, die man für den Bereich der allgemeinen Sterbehilfe entwickelt hat, diejenigen herangezogen, die für die Problemfälle der Neonatalmedizin in Frage kommen, also grundsätzlich nur die für eine Euthanasie an einwilligungsunfähigen Erwachsenen entwickelten. Das geschieht regelmäßig in der folgenden Form: Ein Ergebnis, das man aus vorrangigen ethi-

schen Erwägungen oder Intuitionen für wünschenswert hält, wird postuliert und anschließend mit der Begründung unterlegt, im Bereich der *allgemeinen* Sterbehilfe werde ein solches Ergebnis auch für richtig gehalten. Ein Beispiel ist die Rechtfertigung des Sterbenlassens solcher Neugeborener, die - und ich zitiere jetzt den Mainzer Strafrechtler Hanack - wegen „schwerster perinataler Hirnschädigungen niemals die Fähigkeit zu einem kommunikativen Leben erlangen können“. Damit sind vor allem die sogenannten Anezenphalen, also gehirnlos geborene Kinder, gemeint. Deren tödliche Nichtbehandlung sei deswegen zulässig, weil auch bei Erwachsenen im Zustand einer irreversiblen Bewußtlosigkeit die maschinell gestützte Lebenserhaltung abgebrochen werden dürfe.

Die Logik dieser Begründung erscheint in zweierlei Hinsicht fehlerhaft: Zum einen gibt es grundlegende moralische Unterschiede zwischen dem Entschluß, ein schwergeschädigtes Neugeborenes, und dem, einen schwerkranken Erwachsenen sterben zu lassen, selbst wenn die jeweiligen klinischen Symptome einander ähnlich sind. Der Gleichheitssatz des Grundgesetzes ändert daran nichts. Darauf komme ich zurück. Zum andern sind die aus dem Bereich der allgemeinen Sterbehilfe herangezogenen Grundsätze auch dort alles andere als klar. Zwar sind sie, wie Hanack schreibt, „weitgehend anerkannt“. Vor dem Hintergrund der oben dargestellten Prinzipien sind sie aber bislang nirgends befriedigend, ja nicht einmal konsistent begründet.

3. Nun schiebt mir dieses etwas unerschrockene Verdikt eigentlich eine erhebliche Beweislast zu. Ich habe meine Argumente an anderer Stelle auszubuchstabieren versucht und muß mich hier auf die wichtigsten Punkte beschränken.

a) Durchgängig wird als entscheidende Trennlinie zwischen strikt Verbotenem und allenfalls Erlaubtem die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen markiert: Aktive Tötung sei niemals, Sterbenlassen dagegen unter bestimmten Voraussetzungen zulässig. Die Abgrenzung ist moralisch in verschie-

denen Hinsichten problematisch. Strafrechtlich ist sie es deswegen, weil der Arzt für die Lebenserhaltung grundsätzlich als Garant haftet, sich also für eine Unterlassungs- wie für eine aktive Tötung gleichermaßen wegen Totschlags strafbar macht; und weil noch niemand schlüssig gezeigt hat, warum in bestimmten Fällen einer medizinisch möglichen Lebenserhaltung den Arzt eine entsprechende Garantiepflcht plötzlich nicht mehr treffen soll - es wäre denn deshalb, weil schwergeschädigte Neugeborene eben doch anders als gesunde behandelt werden.

b) Aber auch eine Ausnahme von der angeblich „ausnahmslosen Unzulässigkeit“ der aktiven Tötung wird für die allgemeine Sterbehilfe einhellig befürwortet und daher von Fall zu Fall auch für die Intensivpädiatrie herangezogen: die sogenannte „indirekte Euthanasie“. Davon spricht man, wenn der Arzt zur Linderung schwerer Schmerzen so hohe Dosen von Analgetika gibt, daß er den davon verursachten Tod voraussehen kann. Rechtlich ist das ein eindeutiger Fall der aktiven Tötung mit *dolus eventualis*, in Fällen einer praktisch sicheren tödlichen Wirkung sogar mit *dolus directus*. Zwei Konstruktionen werden in der Dogmatik angeboten, um die Zulässigkeit eines solchen Vorgehens dennoch zu begründen.

(1) Die überwiegende Auffassung geht hier wegen der Kollision einer positiven und einer negativen Pflicht - nämlich des Gebots zur Schmerzlinderung und des Verbots zu töten - zunächst von einer Notstandslage im Sinn des § 34 StGB aus. Danach kann aber die vorsätzliche Tötung qua Schmerzmedikation nur dann gerechtfertigt sein, wenn das Interesse des Patienten an der Schmerzlinderung sein Interesse am Weiterleben „wesentlich“ überwiegt - ein Ergebnis, das mit dem vorhin zitierten Prinzip des jeder Abwägung entzogenen „Höchstwertes Leben“ zu kollidieren scheint. Das ist vermutlich der Grund, warum die Notstandskonstruktion von ihren Befürwortern regelmäßig um ein Zusatzerfordernis ergänzt wird: Der Arzt dürfe bei seinem Handeln al-

leine die Schmerzlinderung „anstreben“ und den dadurch herbeigeführten Tod nur als „unerwünschte Nebenfolge“ in Kauf nehmen.

Die Konstruktion ist in der Moralphilosophie seit Thomas von Aquin als „Doktrin der Doppelwirkung“ bekannt. Ich will nicht im einzelnen auf die gravierenden ethischen Einwände gegen diese Lehre eingehen; ich halte sie für verschleiern und unehrlich, weil sie dem Handelnden mit der ganz unangebrachten Suggestion beispringt, für den vorausgesehenen Nebeneffekt seines Tuns sei er nicht verantwortlich, wenn er dabei nur die richtige Gesinnung habe. Strafrechtlich ist diese Lehre jedenfalls demonstrierbar falsch. Sie postuliert mit dem Gebot, ausschließlich die Schmerzlinderung „anzustreben“, ein bestimmtes Motiv des Handelnden, während sie ein anderes, das der Lebensverkürzung, als unzulässig ausschließt, obwohl sich der strafrechtliche Vorsatz auch darauf erstreckt. Motivunterschiede können aber bei identischen Handlungsvorsatz nicht zu unterschiedlichen Beurteilungen im objektiven Bereich von Recht und Unrecht führen; das liefe auf die seit 150 Jahren definitiv verjäherte Konzeption eines Gesinnungsstrafrechts hinaus. Allenfalls für die subjektive Frage der persönlichen Schuld können moralisch gute oder schlechte Motive des Handelnden eine gewisse Rolle spielen. Daraus folgt, daß die Doktrin der Doppelwirkung als jenes Kriterium für Recht oder Unrecht der „indirekten Euthanasie“, als das sie verwendet wird, in unserem Strafrecht einen illegitimen Fremdkörper darstellt. Und gegen die Konstruktion eines bloßen *Entschuldigungsgrundes* für den Arzt, wofür die Doppelwirkungslehre immerhin aktivierbar wäre, sprechen andere und noch gravierendere Einwände. Der wichtigste ist dieser: Wäre der Arzt hier nur entschuldigt, bliebe seine Tat also rechtswidrig, dann wäre das ihm helfende - etwa die Spritze vorbereitende - Pflegepersonal der Klinik wegen Beihilfe zum Totschlag strafbar. Auch könnte jeder beliebige, etwa als Lebensschützer engagierte Dritte dem Arzt qua Nothilferecht gegebenenfalls mit massiver Gewalt in den Arm fallen.

(2) Daher versucht ein anderer Teil der Lehre, sich des Problems mit einer Art Befreiungsschlag zu entledigen: Ein Arzt, so wird gesagt, der nach den anerkannten Regeln der medizinischen *lex artis* handle, befinde sich generell nicht im Bereich strafrechtlicher Tatbestände (Eine indizierte Blinddarmpoperation ist keine gefährliche Körperverletzung.) Das müsse auch für die inzwischen akzeptierten Formen der Euthanasie gelten. Sie seien eben Bestandteil der ärztlichen *lex artis* geworden und gingen das Strafrecht daher nichts mehr an. Sie lägen außerhalb des Schutzbereichs seiner Normen.

Diese Lösung, die in zwei maßgebenden Kommentaren zum StGB vertretet wird, dürfte die mit Abstand schlechteste sein. Sie schiebt die ganz gewiß dramatische normative Frage, ob bestimmte vorsätzliche Tötungshandlungen erlaubt sein können, einfach in die Zuständigkeit derer ab, die diese Handlungen vornehmen, vertraut sie also der *lex artis* ausgerechnet des möglichen Täterkreises an. Das läuft auf die prinzipiell unbeschränkte Selbstlegitimation eines Berufsstandes hinaus, und zwar gerade insofern, als er sich im äußeren Geschehensbereich der schwersten Delikte bewegt, die die Rechtsordnung kennt. Ich habe übrigens keinen Zweifel, daß die absolut überwiegende Mehrzahl der Ärzte gerade in Euthanasiefällen sensibel, vorsichtig und verantwortungsbewußt entscheidet. Aber das Strafrecht darf sich hier aus prinzipiellen Gründen keinesfalls zurückziehen. Auch in Fällen einer zweifelsfrei zulässigen Euthanasie geht es um Entscheidungen über Leben und Tod anderer Menschen. Solche Fälle müssen stets „borderline cases“ des Erlaubten bleiben. Auf die Warnfunktion der gesetzlichen Tatbestände des Tötungsverbots kann hier nicht verzichtet werden. Euthanasiefälle dürfen niemals einfach und a priori aus dem Strafrecht abgeschoben, sie müssen innerhalb seiner Normen gerechtfertigt werden.

5. Damit ergibt die Durchmusterung der bisher im Strafrecht erarbeiteten Argumentstrategien zur „Früheuthanasie“ einen irritierenden Befund: Kei-

ne von ihnen ist haltbar. Das legt die Vermutung nahe, daß die Probleme alleine mit den Mitteln der strafrechtlichen Dogmatik nicht zu bewältigen sind. Hier dreht sich der Blick sozusagen von selbst zu den Diskussionen der Philosophie.

IV.

Bei allen Differenzen im einzelnen läßt sich für nahezu alle moralphilosophischen Untersuchungen zum Euthanasieproblem ein gemeinsamer Ausgangspunkt formulieren: die Frage nach den ethischen (also vorrechtlichen) Gründen für das Tötungsverbot. Anders gewendet: Warum und unter welchen Voraussetzungen schreiben wir individuellen Wesen ein Recht auf Leben zu und welche Wesen erfüllen diese Voraussetzungen? Freilich bietet sich hier sofort ein skeptischer Einwand an: In der langen Liste von Problemen, die das Strafrecht in diesem Zusammenhang beschäftigen, taucht eine analoge Frage gar nicht auf. Damit scheint eine grundsätzliche Divergenz der Blickrichtungen in den beiden Theoriesphären markiert, und man beginnt, sich für die Gründe zu interessieren, da doch jedenfalls das reale Entscheidungsproblem in beiden Bereichen identisch ist. Für Juristen liegt eine Erklärung auf der Hand: Die philosophische Primärfrage - Wer hat ein Lebensrecht und warum? - mutet in rechtlicher Perspektive seltsam sinnlos an. Denn die lakonische Antwort „Jeder“, die Art.2 Abs.2 Grundgesetz gibt, gehört so fraglos zu den Essentialia nicht nur unserer Verfassungs- und Sozialordnung, sondern unserer Zivilisation, daß jede Erkundigung nach den tieferen Gründen die Sphäre der jedenfalls juristisch sinnvollen Fragens zu verlassen scheint. Dennoch trägt dieser Anschein und ich will versuchen zu zeigen, warum.

1. Dabei soll gar nicht die alte und wohl noch auf unabsehbare Zeit nicht beilegungsfähige Streitfrage nach dem Lebensrecht des Embryos berührt werden. Jedenfalls wäre die Frage, ob bestimmten geborenen Menschen das Lebensrecht grundsätzlich entzogen oder beschränkt werden dürfte, auf dem Boden des Grundgesetzes selbstverständlich ganz

abwegig und zwar nicht nur heute, sondern, wie das im Juristenton heißt, auch *de lege ferenda*. Eine vollkommen andere Frage ist es aber, ob es Situationen einer Kollision zwischen dem *Lebensinteresse* und anderen (etwa Leidvermeidungs)-Interessen eines Menschen geben kann, in denen sein *Lebensrecht* nicht mehr das entscheidende Kriterium für die Lösung des Konflikts darstellt.

Ich bitte nun um Verzeihung für die Verwendung des folgenden oft zitierten Modellfalls, an dem ich das Problem demonstrieren will. Er mutet ein bißchen wie eine sterile Lehrbuchkonstruktion an, und ist es vielleicht auch. Ich brauche ihn lediglich zur schärferen Profilierung der Logik meines zentralen Arguments; und es mag schließlich als Entschuldigung hingehen, daß er, wie alle Lehrbuchfälle, längst vom Leben eingeholt worden ist und daher in der FAZ vom 4.September 1991 nachgelesen werden kann. Ein Autofahrer geriet in einer südafrikanischen Großstadt in einen schweren Unfall und wurde ausweglos eingeklemmt. Der Wagen fing Feuer und der Mann begann zu brennen. Keiner der hilfswilligen Zeugen hatte ein Löschgerät bei sich, Versuche die Flammen anders zu ersticken mißlangen, an ein rechtzeitiges Herbeiholen der Feuerwehr war nicht zu denken. Einer der panisch hilflosen Zeugen zog schließlich eine Pistole und erschoss den verbrennenden Mann.

a) Wer hier mit dem (im übrigen ganz richtigen) Hinweis auf den höchstrangigen Status des Lebensrechts schon jede Abwägung des im konkreten Fall noch verbleibenden Lebensinteresses mit einem anderen Interesse des Unfallopfers: dem, nicht qualvoll verbrennen zu müssen, ablehnt, der nimmt eine nahezu paradoxe Konsequenz in Kauf: Das Recht einer Person würde gegen deren eigene Interessen durchgesetzt. Dem absoluten Lebensrecht korrespondierte dann eine ebensolche Lebenspflicht seines Inhabers - jedenfalls insofern, als diesem ein Suizid aus faktischen Gründen unmöglich wäre. Das scheint schon dem Begriff eines subjektiven Rechts zu widersprechen. Gewiß liegt hier kein echtes normlogisches Paradox vor, denn das Tötungsverbot

richtet sich nach wie vor gegen Dritte, nicht gegen den Rechtsinhaber selbst. Auch ist die Figur eines unverzichtbaren (oder, wie es in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt, eines „unveräußerlichen“) Rechts ganz geläufig. Und für das Recht auf Leben geht die einhellige Meinung der Staatsrechtler von einer solchen Unverzichtbarkeit aus: Flankiert und bekräftigt werde diese durch den § 216 StGB, der die Tötung auf Verlangen verbietet, der also, so wird gesagt, das Recht auf Leben unverfügbar mache, und mittelbar auch für dessen Inhaber selbst. Analysiert man dies genauer, dann zeigt sich allerdings, daß hier zwei Dinge vermischelt werden, die strikt auseinanderzuhalten sind.

b) Subjektive Rechte, die bedingungslos und damit notfalls auch gegen Verfügungen ihrer Inhaber garantiert werden, schlagen an genau diesem Rand ihrer Reichweite, jenseits dessen ihre Schutzwirkung auch dem gegenläufigen Willen des Berechtigten aufgezwungen wird, für diesen selbst tatsächlich in Pflichten um. Das kann natürlich legitim sein - so wie andere rechtlich aufgezwungene Pflichten legitim sind. Aber die Begründungsanforderungen an die Norm wechseln mit diesem Wechsel der Normfunktion ebenfalls: Mit der Berufung auf den Schutz eines subjektiven *Rechts* sind sie dann nicht mehr zu erfüllen. Sie müssen nun den Maßstäben einer Begründung von Pflichten genügen. Die gleichwohl oft beibehaltene Redeweise von der „Garantie eines subjektiven Rechts“ wird hier eigentlich unrichtig. Sie erklärt sich aber daraus, daß solche Zwangsgewährleistungen grundsätzlich davon ausgehen, zwar nicht mehr die subjektive Rechtsmacht, aber weiterhin die („wirklichen“) Interessen des Rechtsinhabers (gelegentlich auch Interessen der Allgemeinheit) zu schützen - und nun eben gegen den Willen des Berechtigten selbst. Wie immer Legitimation und Grenzen solcher Schutzstrategien zu beurteilen sind: Jenseits jener Linie, an der sie ein genuin subjektives Recht zur Pflicht für seinen Inhaber umwandeln, schützen sie in Wahrheit nicht mehr dieses Recht, sondern dessen realen Gegen-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

stand. Das Verbot der Tötung auf Verlangen schützt nicht das Recht des Verlangenden auf sein Leben, sondern dieses Leben selbst. Anders gewendet: Der um seinen Tod Bittende will keineswegs auf sein Recht auf Leben, er will auf sein Leben verzichten. Und das ist etwas ganz anderes.

c) Auch daran darf ihn die Rechtsordnung hindern - und im § 216 StGB tut sie das ja. Aber sie muß dies anders begründen als mit dem in der Dogmatik immer wieder bemühten Argument, sie schütze dabei das höchstrangige Recht auf Leben. Denn der jetzt durchgesetzte Schutz beginnt gerade erst jenseits der Reichweite dieses Rechts. Legitim kann er gegen den Willen des Rechtsinhabers nur dann sein, wenn und soweit er dessen „wohlverstandenes“ - nämlich besser als von ihm selbst verstandenes Eigeninteresse schützt. Und darüber hinaus allenfalls noch, wenn ohne diesen Schutz überragend wichtige Gemeinschaftsinteressen bedroht würden - z.B. durch die oft beschworene Gefahr eines „Dammbruchs“ oder einer „slippery slope“, also einer Erosion des Tötungsverbots.

Dort jedenfalls, wo von einem wohlverstandenen Eigeninteresse des Rechtsinhabers an seinem noch möglichen Weiterleben offenkundig kein Rede mehr sein kann (man denke an den verbrennenden Autofahrer) wird die weitere - auch mittelbare - Erzwingung einer Lebenspflicht gegen den Willen des Betroffenen illegitim. Ihr rechtfertigender Grund: der paternalistische Interessenschutz, ist entfallen. Und eher vage Sorgen um das öffentliche Wohl können schwerlich das individuelle Aufzwingen eines grausamen Schicksals rechtfertigen. Das läßt sich mit der „Werteordnung“ des Grundgesetzes so gut wie mit dem kategorischen Imperativ belegen.

d) Damit ist das wirkliche Problem dieser Konstellationen fixiert: Nicht das abstrakte Recht auf Leben, sondern das individuelle Interesse am Weiterleben in einem konkreten einzelnen Fall steht hier zur Beurteilung. Und für diese Beurteilung ist der stereotype Hinweis der Strafrechtsdogmatik auf den abwägungsfeindlichen Höchststrang des Lebens einfach falsch. Wohl kann die Rechtsordnung einen

solchen Höchststrang für ein subjektives Recht fest- schreiben, und im Fall des Lebensrechts tut sie das mit guten Gründen. Aber die Behauptung, dieser Höchststrang gelte eo ipso und in allen denkbaren Konfliktsituationen auch für das Leben selbst, wäre faktisch - und der Fall des verbrennenden Autofah- rers zeigt dies zur Evidenz - geradezu unsinnig. Sie wäre aber auch objektiv unmenschlich und ihre recht- liche Fixierung daher illegitim. Eine merkwürdige, aber, soweit ich sehe, praktisch durchgängige Ver- wechslung der Begriffe „Lebensschutz“ und „Schutz des Rechts auf Leben“ hat der herrschenden Straf- rechtslehre gleichwohl dieses Dogma aufgeladen und damit die unrichtige Auffassung, § 216 StGB zeige, daß die Rechtfertigung einer aktiven Tötung (außerhalb von Notwehr und Krieg) schlechthin aus- geschlossen sei. Richtig ist dagegen, daß in Fällen eines ausdrücklichen Sterbeverlangens der Norm- bereich des strafrechtlichen Notstands, und nicht mehr der des Art.2 GG eröffnet ist und damit die Rechtfertigung auch einer aktiven Tötung denkbar wird.

e) Daran ändert sich nichts Prinzipielles, wenn ein solches Sterbeverlangen nicht vorliegt. Denn der Grund für den Wechsel vom unverzichtbaren Le- bensrecht zur abwägungsoffenen Notstandsprüfung war ja, daß ein subjektives Recht nicht zum Auf- zwingen einer Pflicht herangezogen werden kann. Und das Sterbeverlangen, dessen Irrelevanz für un- ser gegenwärtiges Problem § 216 selbst ausdrück- lich feststellt, hat in dieser Analyse nur die Funkti- on, die Grenze genau zu markieren, jenseits deren ein solches Aufzwingen beginnt, und nun eben einer anderen Rechtfertigung bedarf als des bloßen Hin- weises auf den Schutz eines Rechts. Aber auch in Fällen, in denen ein ausdrücklicher Sterbewunsch unmöglich ist, also etwa bei Neugeborenen (übri- gens de facto auch bei dem verbrennenden Auto- fahrer), kommen Funktion und Reichweite des sub- jektiven Rechts auf Leben jedenfalls dort an ihr Ende, wo die weitere Lebenserhaltung definitiv und zwei- felsfrei den fundamentalen Interessen des Betrof- fenen zuwiderläuft. Auch hier beginnt an dieser Stel- le der Normbereich des Notstands, in dem nicht

mehr das - nach wie vor ganz unbestreitbare - Recht auf Leben, sondern die Frage nach dem konkreten In- teresse am Weiterleben die entscheidende Rolle spielt.

2. Nun wird der Ausgang dieses normtheoretischen Labyrinths erkennbar und das Terrain der philoso- phischen Argumente rückt in Sicht. Zwei grundsätz- liche Einschränkungen, oder besser: Kontrollgaran- tien für das bisher Entwickelte müssen aber zuvor festgehalten werden (und aus Zeitgründen werde ich das einfach apodiktisch tun):

(1) Eine Notstandsabwägung von Lebens- und Ster- bensinteressen Einwilligungsunfähiger, also eine Abwägung durch außenstehende Dritte, darf nur mit äußerster Skepsis vorgenommen bzw. zugelassen werden. Wohl ist nach der eben skizzierten Analyse klar, daß von einer richtigen Entscheidung in dieser Situation das Lebensrecht gar nicht berührt wird, und zwar auch dann nicht, wenn contra vitam entshie- den wird; aber von jeder falschen wird es verletzt und damit ipso facto zerstört. Übrigens verlangt der Notstandsparagraph 34 des StGB als Ergebnis der Abwägung mit Recht ein zweifelsfreies Überwie- gen des wahrgenommenen Interesses: nur dann kann die Aufopferung des kollidierenden gerechtfertigt sein.

(2) Die zweite Einschränkung ist diese: Lebensin- teressen eines Menschen dürfen in einer Notstands- kollision allenfalls mit dessen eigenen (anderweiti- gen) Interessen abgewogen werden, niemals mit In- teressen Dritter. Auch das erzwingt der verfassungs- garantierte Höchststrang des Lebensrechts. Daß Philo- sophen wie Glover, Tooley, Singer hier anders argu- mentieren, ist bekannt. Dazu komme ich gleich. Straf- und verfassungsrechtlich sind solche Vorschlä- ge in Deutschland nicht realisierbar, und ich meine: mit Recht.

3. Nun ist die Nahtstelle zwischen Strafrecht und Moralphilosophie in unserer Frage vollständig frei- gelegt: Nicht als die juristisch tatsächlich sinnlose Frage, ob Neugeborene schon ein Lebensrecht ha- ben; sondern zur Klärung der Abwägungsrelation im Rahmen einer gegebenen Notstandsfrage. Genauer:

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Zur Analyse dessen, was wirklich zur Abwägung steht, wenn man - unbeschadet eines zweifelsfreien Lebensrechts - im konkreten Einzelfall das Lebensinteresse eines Neugeborenen mit fundamentalen Interessen aus seiner eigenen Sphäre vergleicht. Dem will ich mich im folgenden zuwenden.

V.

Die amerikanischen Philosophen Michael Tooley und Joel Feinberg haben vor mehr als 20 Jahren als erste auf die begrifflichen Zusammenhänge zwischen der Zuschreibung eines moralisch geschützten Status, also eines moralischen „Rechts“ auf Berücksichtigung in bestimmter Hinsicht, und der Fähigkeit, in eben dieser Hinsicht Interessen zu haben, hingewiesen. Ein Wesen, das bestimmte Interessen nicht haben kann, kann auch kein subjektives moralisches Recht auf Berücksichtigung solcher Interessen haben. Denn es kann in dieser Hinsicht gar nicht verletzt werden, weil es insofern nicht verletzungs-fähig ist. Das gilt - als begriffliche Wahrheit - auch für Lebensrechte. Ein Wesen zu töten, das kein subjektives Interesse an seinen eigenen Leben haben kann (also nicht nur vorübergehend und aktuell nicht hat) - z.B. eine Pflanze oder ein Bakterium - kann dieses Wesen nicht schädigen und daher ihm gegenüber kein Unrecht sein.

1. Projiziert man diese Überlegungen auf die Frage nach dem Lebensrecht eines Menschen, dann fordern sie als entscheidendes Kriterium für den Beginn eines solchen Rechts die Bestimmung des Zeitpunkts in der individuellen Entwicklung - von der befruchteten Eizelle bis zum erwachsenen Menschen -, ab dem das „Habenkönnen“ subjektiver Lebensinteressen sinnvoll behauptet und zugeschrieben werden kann. In der analytischen Moralphilosophie gibt es eine ausgedehnte Diskussion über die beiden Elemente dieser Frage. Erstens: Welche - im weitesten Sinne psychische - Eigenschaft des sich entwickelnden Menschen dieses Kriterium erfüllt. Und zweitens: ab wann die bio-physischen, also einigermaßen objektiv feststellbaren Korrelate dieser Eigenschaften vorliegen. Die sehr verzweigten Ein-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

zelheiten dieser Diskussion kann ich hier nicht referieren. Ich will mein nun anstehendes Problem stattdessen auf die folgenden Voraussetzungen und Fragen zuspitzen:

a) Das bekanntlich von Tooley und Singer postulierte „Person“-Kriterium, das übrigens nichts anderes ist als die symbolische Zusammenfassung eines ganzen Ensembles konkreter Merkmale, läuft darauf hinaus, die Fähigkeit zu einem wenigstens rudimentären *Lebenswunsch* als den Beginn der Lebensinteressen- und damit - im moralischen Sinne - Lebensrechts-Fähigkeit anzusehen. Ein solches Qualifikationsmerkmal dürfte von Neugeborenen tatsächlich nicht erfüllt werden. Aber mir leuchtet es nicht ein. Warum sollten erste minimale Lebensinteressen nicht mit dem Beginn der Empfindungsfähigkeit entstehen, also schon deutlich vor der Geburt? Denn immerhin unterbricht von da an der Tod den Empfindungsstrom, beendet sozusagen einen sich darin bereits manifestierenden *elan vital* und fügt dem getöteten Wesen einen gewissen Schaden zu.

b) Freilich führt der Einwand nicht weit. Man mag ihn zugestehen und sofort die Frage anschließen, welches Gewicht denn ein solches minimales Lebensinteresse im Rahmen einer Notstandsabwägung im oben skizzierten Sinn haben sollte, selbst wenn man einräumt, daß es sich bis zur Geburt deutlich verstärken wird. Auch finden sich bei vielen Tieren, deren Tötung in unseren Gesellschaften als unproblematisch gilt, weit höher entwickelte psychische Indizien für Lebensinteressen als bei neugeborenen menschlichen Babies. (Und der Behauptung einer moralisch singulären Dignität jedes Menschen einfach kraft seiner biologischen Gattungszugehörigkeit, steht der bekannte Speziesismus-Einwand entgegen, den ich im Kern für richtig halte.)

c) Auch der Gegeneinwand liegt allerdings auf der Hand. Er wird unter der Kennmarke „Potentialitäts-Argument“ geführt, und lautet so: Menschliche Babies mögen sich im *Status quo* ihrer schutzqualifizierenden Eigenschaften nicht in relevanter Weise von Tieren unterscheiden; sie unterscheiden sich aber von diesen um moralische Welten in ihren *Status ad*

quem; denn sie sind potentielle Personen mit künftigen vollen Lebensrecht und dahin gelangen sie auch nach Singer und Tooley innerhalb weniger Wochen nach der Geburt.

Auch zu dieser Diskussion nur zwei knappe Anmerkungen: Das Potentialitätsargument wird ganz überwiegend verworfen. Nicht alle Gründe dafür erscheinen mir überzeugend. Gewiß ist der Hinweis schwer zu widerlegen, ein Schutz potentieller Eigenschaften und Interessen habe dann keinerlei Sinn und sei daher nicht geboten, wenn man ganz sicher wisse, daß sich das Potential nicht entwickeln werde; und eben dies stelle ja die Tötung außer Zweifel. Immerhin ist hier der Verdacht eines paradoxen Kurzschlusses nicht von der Hand zu weisen. Denn eine solche Tötungshandlung hätte die durchaus beunruhigende Eigenschaft, sich selbst mit ihrem Vollzug ihre eigene Legitimation unterzuschieben. Das kommt mir wie ein moralischer *Deus ex machina* und irgendwie suspekt vor. Aber wie immer sich das verhält, und ich bin mir da persönlich ganz unsicher: hinweisen will jedenfalls auf eine andere Argumentfigur, die sich die Philosophen vielleicht ausnahmsweise einmal von den Juristen besorgen sollten: die des sogenannten Anwartschaftsrechts. Mit ihm wird gerade der Status *potentialis* einer künftigen Rechtsposition geschützt, die kontinuierlich aus einem quasi embryonalen Stadium zum Vollrecht erstarken kann, und zwar von einem gewissen Punkt ihrer Entwicklung an, ab dem noch keineswegs die künftige Rechtsmacht eingeräumt, aber die schon Konturen zeigende Chance des Vollrechtserwerbs garantiert wird. Hier gibt es eine deutliche Analogie zu unserem Problem. Und man verwechsle das Heranziehen einer Figur des Zivilrechts für Fragen des Lebensschutzes nicht mit Zynismus; denn hinter dieser Figur steht ein allgemeiner Gerechtigkeitsgedanke. Ich komme gleich auf etwas Ähnliches zurück.

d) Doch zuvor muß ich noch ein weiteres geläufiges Argument streifen, das sogenannte Identitätsargument, das eng mit dem Potentialitätsargument

verwandt ist. Es lautet etwa so: Wenn es - was unbestritten ist - moralisch verwerflich ist, eine erwachsene Person zu töten, und wenn diese Person mit dem Baby, als das sie vor soundsoviel Jahren zur Welt kam, identisch ist, dann wäre es aus logischen Gründen seinerzeit in gleichem Maße verwerflich gewesen, jenes Neugeborene zu töten; und dies müsse dann aus prinzipiellen Gründen für alle Neugeborene gelten.

Seit John Lockes berühmter Untersuchung dieses Problems der personalen Identität über die vergehende biographische Zeit hinweg, hat sich ein weitgehender Konsens immerhin darüber herausgebildet, daß alleine das „Körperkriterium“ - also das raum-zeitlich und kausal geschlossene Kontinuum bio-physischer Zustände zwischen dem erwachsenen Menschen und der Zygote, aus der er sich entwickelt hat - kein geeignetes Kriterium der personalen Identität darstellt - jedenfalls keines, das moralische Relevanz haben könnte. Schon Locke hatte in seinem „*Essay Concerning Human Understanding*“ demgegenüber das primär psychologische Kriterium einer zeitlich rückwärts knüpfbaren Kette von „Erinnerungs“-Zuständen formuliert, das bis heute - in allerdings erheblich modifizierten Varianten - die Diskussion beherrscht. Wo immer die biographische Schranke genau zu ziehen ist, bis zu der sich die Identitätsklammer um den Lebenslauf eines Menschen zurückerstrecken könnte: Man ist sich heute ziemlich einig, daß sie die Zeit vor und unmittelbar nach der Geburt nicht umfaßt. Damit liegt der folgende Schluß nahe: Das Töten eines Neugeborenen kann die Person, die einmal aus ihm hätte werden können, auch nicht sozusagen im Vorgriff eines hypothetischen *coniunctivus irrealis* schädigen; denn sie wäre in keinem relevanten Sinn dieselbe Person wie das getötete Neugeborene. Und die bloße Tatsache, nicht zu existieren, ist kein Schaden - sowenig wie es ein Schaden sein kann, nicht gezeugt zu werden (oder einer wäre, nicht gezeugt worden zu sein.).

2. Dies alles mag *cum grano salis* richtig sein. Doch
Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

der entscheidende Gedanke scheint mir davon noch gar nicht berührt. Lebensinteressen werden nicht nur einfach ermittelt, also quasi stellvertretend aus der Innenperspektive eines Neugeborenen mit begrifflichen und empirischen Methoden festgestellt. Sie werden auch vor einem Horizont gesellschaftlicher Normen und Verkehrsformen zugeschrieben. Dabei spielen weder aktuelle noch potentielle Fähigkeiten eine allein entscheidende Rolle. In der amerikanischen Philosophie ist der Gedanke eines „social sense“ des Begriffs „Person“ entwickelt worden. Damit sind vor allem die sozialetischen Modi gemeint, in denen zivilisierte Gesellschaften unseres Typs die Zulassung zum Schutzbereich der „moral community“ regeln. Das tun sie nicht ausschließlich mit Blick auf rein subjektive Qualifikationen zum Anspruchsanwärter auf ein Lebensrecht. Ich schlage nun vor, die Perspektive der Gesellschaftsvertragstheorien einzunehmen, oder, wenn man will, die eines Rawls' schen Urzustands, in dessen Argumentreservoir ich eine zusätzliche Figur einbringen will, die ich ebenfalls dem deutschen Zivilrecht entnehme: die eines Vertrags - und eben eines Gesellschaftsvertrags - mit Schutzwirkung zugunsten Dritter. Ich kann dem Rechtsgedanken dieser juristischen Konstruktion nicht im einzelnen ausbuchstabieren. Ihre Benennung ist ja vielleicht plastisch genug. Ich denke, daß der *Contrat social* moderner Gesellschaften nur unter Einschluß einer solchen Schutzwirkung zugunsten aller Neugeborenen sinnvoll zu rekonstruieren ist. Jedenfalls scheint mir ein gesellschaftsvertragliches Konzept von „justice as fairness“ hinreichend Raum und Substanz für diesen Gedanken bereitzuhalten.

Damit ist, wenn man so will, ein Potentialitätsargument sui generis formuliert, und eines, hoffe ich, das von den geläufigen philosophischen Einwänden gegen sein standardisiertes Pendant nicht erreicht wird. Es besagt, daß zu den berücksichtigungsfähigen und -bedürftigen Interessen eines Neugeborenen auch seine sämtlichen objektivierbaren Entwicklungschancen gehören. Und daraus folgt, daß selbst schwere Geburtsschäden, mit denen und deren Fol-

gen Menschen später ihre Existenz keineswegs als unerträglich empfinden, als Gründe für eine Euthanasie auszuschneiden haben.

VI.

Es gibt freilich auch andere. Und wenn ich eben von den berücksichtigungsfähigen objektivierbaren Entwicklungschancen eines Neugeborenen gesprochen habe, dann gehören dazu auch die gewissermaßen negativen. Damit kehre ich in die oben skizzierte Perspektive der strafrechtlichen Notstandslage zurück. Die von ihr geforderte Interessensabwägung in ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Schwierigkeit deutlich zu machen, das war die Funktion der Erkundigungen bei der Philosophie. Und eine ist nun noch nachzutragen. Der amerikanische Rechtsphilosoph Ronald Dworkin unterscheidet bei der Frage nach Lebensinteressen zwischen dem, was er „experiential interests“ und dem, was er „critical interests“ nennt. Erstere sind etwas, was jedes empfindungsfähige Wesen in gewissem, von seiner individuellen Entwicklung und seiner speziestypischen Ausstattung abhängigen Grad hat. „Critical interests“ sind dagegen verbunden mit persönlichen Weisen der Weltbetrachtung und -bewertung, mit der Gestaltung des eigenen Lebens als eines sinnorientierten Ganzen auf der Grundlage persönlicher Überzeugungen, Wertungen und Entscheidungen - kurz: Modi einer autonomen Lebensgestaltung auf der Basis der eigenen bewußten Biographie.

Critical Interests in diesem Sinn kommen als aktuelle bei Neugeborenen offenkundig nicht in Betracht. Als potentielle sind sie im Rahmen der eben skizzierten Schutzwirkung für Entwicklungschancen in die Abwägung einzubeziehen - wenn und soweit es eine solche Chance der Entwicklung realiter auch wirklich gibt. Und hier sieht man, wie verfehlt die bei Juristen geläufige Berufung auf den Verfassungsgrundsatz der Gleichbehandlung ist, wenn man ihm das Gebot einer immer und überall durchzusetzenden Lebenserhaltung entnimmt. Selbstverständlich gilt der Gleichheitssatz auch für unseren Problembereich. Aber er richtet sich nicht auf die schemati-

sche Anwendung einer abstrakten Maxime „Lebenserhaltung“. Er richtet sich auf die Berücksichtigung der individuellen Interessen jedes Betroffenen in seinem ganz konkreten Einfall. Lassen Sie mich das noch an einem letzten Modellvergleich deutlich machen. Ein schwerkranker, entscheidungsunfähiger Erwachsener mit einer verbleibenden Lebenserwartung von, sagen wir, 10 Monaten hat ein Recht auf Berücksichtigung aller seiner „critical interests“ bei der Frage, ob sein Leben bis zum letzten möglichen Atemzug zu erhalten ist oder nicht. Vielleicht ist er gläubiger Katholik und zeitlebens ein Vertreter der absoluten Unverfügbarkeit jeder Form des menschlichen Lebens gewesen. Bei einem schwerstgeschädigten Neugeborenen mit der gleichen zehnmonatigen Lebenserwartung und vielleicht ähnlichen klinischen Symptomen verhält sich dies gänzlich anders. Hier kommen andere als „experiential interests“ nicht in Betracht. Schmerzen und Leiden, die durch die Krankheit oder durch therapeutische Maßnahmen verursacht werden und die im Fall des moribunden Erwachsenen nichts an der zwingenden Indikation einer lebenserhaltenden Behandlung ändern mögen, können im Fall des Neugeborenen vollständig unzumutbar sein und damit die gebotene Abwägung in genau umgekehrtem Sinn wie im ersten Fall entscheiden. Quälende physische Zustände oder Maßnahmen, die von keiner Einsicht des Patienten in ihre Dauer bzw. ihre Erforderlichkeit begleitet sein können und denen keinerlei „belohnende“ Kompensation während des gesamten noch erwartbaren Lebens durch die Aussicht auf Besserung entspricht, sind einem schwergeschädigten Neugeborenen nicht zumutbar. Die richtig verstandene Notstandsabwägung sollte hier Entscheidungen, die das Kind durch die vielfachen Torturen der technisierten Lebenserhaltungskunst in eine kurze Existenz auswegloser Qualen zwingen, strikt verbieten.

VII.

Damit sehe ich jetzt von zahllosen weiteren und ungelösten Probleme einfach ab und komme zum Schluß, nämlich zu der Frage, die Sie sich vielleicht inzwischen selbst mit wachsender Ungeduld stellen: Wie ich denn nun nach diesem langen Weg durch das Dickicht der Theorie die anfangs erzählten realen Fälle aus der klinischen Praxis lösen würde. Ich denke, es wird Sie nicht überraschen, wenn ich Ihnen hier - trotz all der Schlüssigkeiten und Plausibilitäten, um die ich mich bemüht habe - meine Unsicherheit, ja Ratlosigkeit zugebe. Einigermaßen sicher bin ich mir nur im ersten und im letzten Fall: in dem des Kindes mit Down-Syndrom und einem korrigierbaren Defekt der Speiseröhre, und in jenem des Kindes mit der furchtbaren Hautkrankheit der Epidermolysis. Das erstere hätte man keinesfalls sterben und das zweite keinesfalls so lange leben lassen dürfen. Auch die bei Juristen geradezu kanonisierte Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Euthanasie, die ich in solchen Fällen für unbegründbar, ja manchmal unmenschlich halte, kann keine dieser beiden Fehlentscheidungen rechtfertigen. Die zwei mittleren Fälle, den des Mädchens mit Tay-Sachs-Syndrom und den des Jungen Andrew Stinson, lasse ich Ihnen ungelöst zurück. Denn sie sollen zeigen, welche quälende Aufgabe übrigbleibt, wenn die normativen Grundlagen, um die es mir heute abend ging, einmal geklärt sein sollten. Nämlich: die Aufgabe einer Entscheidungsethik der Unsicherheit, der Zweideutigkeiten und des Umgangs mit einer manchmal unvermeidlichen Schuld. Aber das ist ein anderes und neues Thema und ich werde Sie damit heute abend nicht mehr behelligen. Ich danke Ihnen für Ihre Geduld.

* Unveränderter Text eines Vortrags vor den Philosophischen Fakultäten der Universitäten Göttingen und Essen.

Weder Fisch noch Fleisch ?

Ethik, Massentierhaltung und das Verzehren von Fleisch¹

von Klaus-Peter Rippe (Zürich)

I. Die Situation

Pro Kopf werden in den Alten Bundesländern im Jahr um die 50 kg Schweinefleisch verzehrt. Diese Zahl vermittelt noch kein richtiges Bild, schließt sie doch Klein- und Kleinstkinder mit ein. Denn es hieße, daß jeder 140 Gramm Schweinefleisch pro Tag essen würde. Das wäre also kaum mehr als die schnelle Rostwurst in der Bahnhofstraße. Jeder mag sich prüfen, ob er nicht selbst das doppelte, vielleicht noch mehr verzehrt.

Aber selbst wenn man nur diese 50 kg pro Kopf und Jahr veranschlagen würde, müßten jährlich 43 Millionen Schweine geschlachtet werden. Die Art und Weise, wie die „Tierproduktion“ diese Zahlen erreicht und wie sie sie kostengünstig zu erreichen sucht, sind bekannt. Da sie aber trotz ihres Bekanntheitsgrades gerne verdrängt werden, sollen sie in einigen knappen Worten umrissen werden. Dies sind die drei Leidensstationen des Schweins:

Die Zucht: Früh ersetzen Infrarotstrahlen die Mutterwärme. Enge und Unterdrückung des Spieltriebs führen zu Verhaltensstörungen, zu Schwanzabbeißen und Kannibalismus. Das Ferkel soll schneller wachsen als die Natur vorsieht: das heißt Einsatz von Pharmaka, zu kräftiges Futter, daher Durchfall, und dies heißt wiederum Einsatz von Antibiotika.

die Mast: Auf einstreulosen Böden werden die Tiere in einer beengten Unterbringung und einer artfremden, übergroßen Population gehalten. Die keimfreien Ställe führen zu einem Mangel an körpereigenen Abwehrstoffen; Einsatz von Anabolika verstärkt die Erfolge der Mast. Streß und Bewegungsfreiheit werden unterbunden. Kurz, man versucht, das Tier auf drei Tätigkeiten zu reduzieren: auf die Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Nahrungsaufnahme, das Verdauen und das Wachsen. - *und der Schlachthof:* Es beginnt mit dem Streß der oft langen Verschickung, der Enge in den Transportern, der Panik, die durch Streßblocker nicht mehr eingedämmt wird. Dann folgt der Weg vom Transporter bis zur Betäubungszange, der einzige Weg, den diese kaum mehr des Gehen fähigen und durch Zucht an chronischem Blutmangel und Schwäche des Knochengestüts leidenden Wesen zurückzulegen haben. Und es endet mit dem Elektroschock, der „in weniger als einer Minute“ zum Tode führt, aber doch in der automatisierten, durch Akkord geprägten Atmosphäre der Schlachthöfe nicht verhindern kann, daß noch manches ausblutende, an seinen Hinterhaxen aufgehängte Schwein am Leben ist.

Nicht jeder landwirtschaftliche Betrieb ist durch diese Beschreibung gekennzeichnet, nicht jedes Schwein endet im Schlachthof. Aber für viele der 43 Millionen pro Jahr verzehrten Schweine trifft diese Lebensschilderung zu.

Nicht nur für Schweine, auch für Hähnchen und Kälber gibt es eine Intensivhaltung, die tierische Verhaltensweisen auf ein Minimum reduziert. Weiterhin gibt es Bemühungen, sie auch für Rinder, Gänse, Enten, Kaninchen, Puten einzuführen, ja, vielleicht gibt es demnächst auch Intensivhaltung bei Karpfen und Schafen, womit denn jene Tierarten erfaßt wären, die wir Europäer bevorzugt auf unseren Tellern wünschen.

Das Ausmaß tierischen Leidens ist bekannt, die moralische Ablehnung wächst. 80 % der Bevölkerung sind nach einer jüngeren Untersuchung der Allensbacher Institute gegen Massentierhaltung. Als Grund wird in erster Linie genannt, daß Tiere ge-

quält würden. Erst an zweiter Stelle steht die Angst vor eigenen Gefährdungen; die Furcht, der permanente Medikamenteneinsatz bei den Tieren könne die eigene Gesundheit gefährden. Zuerst wird also ein moralisches Argument genannt, und so scheint es, hier sei auch die Ethik gefordert, die Wissenschaft von der Moral. Kann sie die intuitive Ablehnung der Massentierhaltung begründen? Ich werde zunächst (II) auf die allgemeine moralische Beurteilung der Massentierhaltung eingehen und werde mich dann spezieller der Frage zuwenden, ob Menschen Tiere für den Verzehr schlachten dürfen. Ich werde dabei zunächst (III) die traditionelle Moral vorstellen. Dieser mit einer spezifischen Sichtweise des Tieres verbundenen Position werde ich dem Standpunkt einer nicht-traditionellen Tierethik entgegenhalten (IV). Im Teil (V) werde ich auf die Frage, wie das Problem praktisch zu lösen ist, zurückkommen.

II. Die Antwort der Ethik

Ethik wird besonders dann relevant, wenn es zu moralischen Meinungsunterschieden kommt. Handelt es sich um ein Problem, mit dem einzelne Personen oder Gruppen konkret in ihren Entscheidungsproblemen konfrontiert werden, spricht man neuerdings von der Angewandten oder der Praktischen Ethik. Die Beurteilung der Massentierhaltung ist ein Problem der Praktischen Ethik. Aber es ist, dies mag überraschen, ethisch kein besonders interessantes Problem. Wieso?

In der Ethik gilt der Grundsatz, daß alles, was gleich ist, auch gleich behandelt werden sollte. Sind Tiere dem Menschen in der Beziehung gleich, daß auch sie leidensfähig sind, verwickelte man sich in Widersprüche, wenn man ihr Leiden nicht berücksichtigen würde. Das Leid der Tiere in der heutigen Massentierhaltung muß bei der moralischen Beurteilung dieser Tierhaltung berücksichtigt werden. Das Urteil der Praktischen Ethik - oder wie man hier spezieller sagt: der Tierethik - ist deshalb einhellig: Massentierhaltung ist moralisch zu verurteilen.

Man könnte einwenden, daß diese Ethik das Tier gleichrangig neben den Menschen stelle. Verletzt dies nicht die besondere Stellung, die dem Menschen durch seine Vernunftfähigkeit zukommt? Auch die meisten Ethiker, welche die Sonderstellung des Menschen betonen, würden dies verneinen. Auch in ihren Augen gibt es keine Rechtfertigung dafür, daß Tieren in einem solchen Maße gequält werden. Ja, selbst wenn wir eine Position einnehmen, welche *ausschließlich* menschliche Interessen berücksichtigt, gibt es keine ethische Rechtfertigung der Massentierhaltung. Denn diese Form der Landwirtschaft ist - angesichts des Hungers auf weiten Teilen der Erde - nicht zu rechtfertigen. Die Produktion tierischer Eiweiße ist nämlich äußerst aufwendig. Trotz aller Erfolge der Züchtung: Auch der beste Nahrungsverwerter kann nur einen Teil der zu sich genommenen Stoffe umwandeln. Selbst das Schwein schafft es nicht. Dreieinhalb Kilogramm muß es zu sich nehmen, um ein Kilo anzusetzen. Viel mehr scheint nicht zu gehen. Es wäre effektiver, wenn die pflanzlichen Eiweiße nicht - wie es heißt - „verfeinert“ würden, sondern selbst als Nahrung dienen. Angesichts der Tatsache, daß die Agrarproduktion, die in den 50er Jahren einen gewaltigen Boom hatte, an ihre Grenze stößt, ist es moralisch nicht zu verantworten, die „Tierproduktion“ in solchen Ausmaßen zu intensivieren.

Probleme der Übergüllung von Feldern, der Auswirkungen der tierärztlichen Pharmaka auf den Menschen usw. kommen noch hinzu. Es bleibt also: In Fragen der Massentierhaltung gibt es keine moralischen Meinungsunterschiede zwischen informierten (und nicht durch besondere Interessen beeinflussten) Beobachtern. Die Intensivhaltung von Tieren ist moralisch abzulehnen. Wir haben hier kein interessantes moralisches Problem vor uns, sondern einen moralischen Skandal.

Aber was ist zu tun angesichts dieses Skandals? Dies ist eine Frage der politischen und der individuellen Ethik. Den ersten Bereich lasse ich hier außer acht. Um die Stimmen „Aber daran kann man doch

nichts ändern!“ gar nicht erst zu Wort kommen zu lassen, will ich gleich dort beginnen, wo man nun wirklich etwas ändern kann: bei Fragen des persönlichen Lebenswandels - oder hier: der Ernährung. Ein von vielen gezogener Schritt lautet: „Dann dürfen wir halt kein Fleisch mehr essen!“ Und manche werden noch bekräftigen. „Natürlich dürfen wir das nicht. Wir essen ja auch keine Menschen!“ In diesem Zusammenhang stellt sich eine Frage, die für den Ethiker weit schwerer zu beantworten ist als jene nach der Beurteilung der Massentierhaltung. Ist es moralisch zulässig, Tiere - wegen des Nahrungserwerbs - zu töten?

III. Tiere und traditionelle Moral

Die religiöse und philosophische Tradition hat hier keine Schwierigkeiten. Nehmen wir eine deutliche und zugleich sehr einflußreiche Stimme, die von Thomas von Aquin. Auch er stellt die obige Frage: Ist es erlaubt, irgendwelche Lebewesen zu töten? Dies geschieht in der „Summa Theologiae“, und seine Antwort ist mehr als klar: „Keiner sündigt, indem er eine Sache zu dem verwendet, wozu sie bestimmt ist. (...) Wenn deshalb der Mensch die Pflanzen gebraucht für die Tiere, und die Tiere zum Nutzen des Menschen, so ist das nicht unerlaubt.“² Zweck von Tier und Pflanze ist, daß sie dem Menschen bzw. dem Tier zur Nahrung dienen. Es heißt also: „So ist es denn erlaubt, sowohl die Pflanzen zu töten zur Nahrung für die Tiere, als auch die Tiere zur Nahrung des Menschen, und zwar auf Grund der göttlichen Ordnung.“ Diese Meinung wirkte nach, auch nach dem 13. Jahrhundert.³

Die Sicht des großen Scholastikers entspricht noch heute derjenigen der katholischen Sozialmoral. In dem im Jahre 1993 erschienenen „Katechismus der Katholischen Kirche“⁴ heißt es: „Das siebte Gebot verlangt auch, die Unversehrtheit der Schöpfung zu achten. Tiere, Pflanzen und leblose Wesen sind von Natur aus zum gemeinsamen Wohl der Menschheit von gestern, heute und morgen bestimmt.“⁵ Die Herrschaft des Menschen ist nur in dem Sinne be-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

schränkt, daß auch die „Lebensqualität des Nächsten, wozu auch die künftigen Generationen zählen“, zu beachten ist. Der Mensch hat also zu bedenken, daß es auch neben und nach ihm Menschen gibt. Das Wohl der Tiere wird hier nicht erwähnt. Eindeutig steht der Mensch im Mittelpunkt der Moral. Auf die Frage, ob Tiere getötet werden dürfen, hören wir so dieselbe Antwort, welche wir bereits von Thomas von Aquin kennen: „Gott hat die Tiere unter die Herrschaft des Menschen gestellt, den er nach seinem Bilde geschaffen hat. Somit darf man sich der Tiere zur Ernährung und zur Herstellung von Kleidern bedienen.“⁵ Heißt dies, aller menschlicher Umgang mit den Tieren, auch die Massentierhaltung, sei moralisch erlaubt? Nicht unbedingt. Der Katechismus erhält einen Paragraph, der eine Grundlage für eine Tierethik darstellt. Unter Nummer 2418 liest man „Es widerspricht der Würde des Menschen, Tiere nutzlos leiden zu lassen und zu töten.“⁶ Man sieht zugleich den entscheidenden Punkt: Es müsste stets erwiesen werden, daß es sich um „nutzloses“ Leiden und Töten handelte. Aber dies scheint in der Massentierhaltung möglich: Das Ausmaß des Leidens ist *vermeidbar*, wenn andere Formen der Tierhaltung gewählt würden. Und der Umstand, daß mit Hilfe der Massentierhaltung viele Menschen mehr Fleisch essen als für ihre Gesundheit förderlich ist, spricht ja auch nicht unbedingt dafür, daß diese Praxis das Wohl der Menschheit fördert. Massentierhaltung kann also auch von einem Vertreter der Katholischen Sozialmoral als moralischer Skandal betrachtet werden. Wohlgemerkt, er *kann* zu einem solchem Urteil gelangen, er muß es aber nicht.

Kann uns die Argumentation des Katechismus irgendwie weiterhelfen? Ein Problem stellt schon die Begründung der Moral dar. Sie fußt allein auf der Autorität der Bibel. Manche würden gleich einwenden, die Katholische Kirche beziehe sich hier nur auf den Kontext des Alten Testaments. Neutestamentarische, ja sogar andere alttestamentarische Stellen würden in eine ganz andere Richtung weisen.⁷ Dies will ich nicht leugnen, der biblischen Text-

analyse und -exegese stehen wie so oft alle Himmelsrichtungen offen. Aber auf dieses beliebte Theologenspiel, das die Autorität der Bibel ja eher schwächt als stärkt, brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Hier kommt es nur auf eines an: Die traditionelle - und das Denken unseres Kulturkreises bestimmende - Lesart betont die Herrschaft des Menschen über die Natur (1. Mos.1,28) und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (1. Mos.1,27).

Die Gottesebenbildlichkeit wird heute meist in dem Sinne verstanden, daß der Mensch Anteil hat an der göttlichen Vernunft. Und man könnte meinen, wir hätten hier die Möglichkeit, ein von der Bibel unabhängiges naturrechtliches Argument ableiten zu können. Aber dies Argument leuchtet nicht ein: Warum soll aus der Fähigkeit, Vernunft zu haben, das Recht erwachsen, Tiere zum eigenen Nutzen zu gebrauchen? Vernunftfähigkeit berechtigt doch keineswegs von Natur aus zur Herrschaft. Dies gilt ebensowenig wie andere Eigenschaften ein „natürliches Recht“ verleihen, Lebewesen zu beherrschen. Der Satz: „Alle Schwachen sind von Natur aus dem Starken zu dessen Wohle bestimmt.“ ruft zurecht Mißfallen hervor. Warum soll dann der Satz gelten: „Alle unvernünftigen Wesen sind von Natur aus den vernünftigen Wesen zu deren Wohl bestimmt“?

Der Herrschaftsanspruch der vernunftbegabten Wesen bedarf einer zusätzlichen Legitimationsquelle - und diese verdankt sie in der christlichen Moral der transzendenten Autorität Gottes. Anders gesagt: Der katholische Standpunkt erhält nur dann Plausibilität, wenn man ihn in seiner Einbettung in einer allgemeinen Theorie betrachtet.

Es ist jedem einzelnen freigestellt, sich auf den Standpunkt der christlichen Moral zu stellen (wobei ich mich hier bewußt auf die greifbarere Position der katholischen Kirche konzentriert habe)⁸. Aber die Zahl jener, für welche diese Entscheidung eine reale Option ist, geht zunehmend zurück. Zudem bliebe man hier bloß auf der Ebene der individuellen Moral. Denn es ist ja zu fragen, ob eine allge-

meine Lehre wie die christliche Religion als Grundlage unserer sozialen Moral (oder gar unseres Rechtssystems) dienen kann. Stehen wir zu den Grundsätzen einer liberalen Gesellschaft, müssen wir diese Frage verneinen. Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft. Und für die konventionelle Moral und im Rechtsgebungsprozeß einer solchen pluralistischen Gesellschaft können nur solche Argumente zählen, welche man im Prinzip vor jedermann rational rechtfertigen kann. Dies ist im Falle der allgemeinen Lehre des Katholizismus aber nicht möglich; die Annahme dieser Lehre beruht auf subjektiven Entscheidungen, die nicht rational zu begründen sind. Sobald wir explizit oder - durch Ausdrücke wie „Würde der Kreatur“ oder „Ethik der Mitgeschöpflichkeit“ - implizit im Rahmen einer solchen allgemeinen Theorie bleiben, stützen wir uns auf die Autorität einer allgemeinen Lehre; auf eine Autorität, welche in der sozialen Moral einer modernen pluralistischen Gesellschaft nicht anerkannt werden kann.

Welche Argumente können wir aber zur Begründung unserer sozialen Moral heranziehen? Welche Argumente können auch die individuelle Moral jener beeinflussen, die nicht religiös sind oder sich ein individuelles Glaubenssystem aufgebaut haben? Es gibt Argumente, welche den Vorteil haben, daß sie sich in den traditionellen Denkmustern unserer Kultur bewegen: Auch in der religions- und metaphysikfreien Ethik gibt es einen Standpunkt, bei dem eine prinzipielle Differenz von Mensch und Tier betont wird. Die Differenz liegt nach dieser Ansicht in dem Faktum, daß nur Menschen Personen sein können. Die wichtige Folge: Tieren könne nur Quasi-Rechte zukommen, und in diesem Zusammenhang entscheidend: das Tötungsverbot wird auf die Spezies Mensch beschränkt.

Diese Autoren sehen zwar, daß auch nicht-menschlichen Lebewesen Rationalität zuzuschreiben ist, aber sie wollen einen „umfassenden Begriff“ der Person. Eine Person, so etwa Helmut Holzhey, „ist ein Wesen, das zu sich, zu anderen und der dinglichen Welt Stellung nimmt, z.B. Nein sagt, liebt und

arbeitet, das sich die dafür notwendigen Fähigkeiten in einem komplexen psychischen Entwicklungsprozeß erworben hat, das in sprachlicher Kommunikation steht, das Verantwortung - weil Rechte und Pflichten - wahrnehmen kann. (...) In diesem Sinne aufgefaßt, kann der Begriff der Person nicht zur Beschreibung des Seins-Status von Tieren verwendet werden. *Tiere sind keine Personen*. Ich wende mich damit gegen gleichmacherische Tendenzen im angeblichen Interesse der Tiere.“⁹ Auch Otfried Höffe vertritt diesen Standpunkt. Gegen die Ausdehnung des Personenbegriffs auf Tiere spreche „nicht nur, daß man dann die genannten zivilrechtlichen Optionen verbieten müßte.“¹⁰ Damit meint Höffe die Möglichkeit, Tiere zu kaufen und zu verkaufen, sie gegen Entgelt zu entleihen, zu vererben und zu verschenken. Aber wie kann die Notwendigkeit, bestehendes Recht ändern zu müssen, gegen eine ethische Position sprechen? Selbst wenn sich eine zivilrechtliche Ordnung praktisch bewährt hätte, könnte die ethische Diskussion die Änderung des Bewährten fordern. Die Sklaverei fußte ja auch auf bewährten zivilrechtlichen Regelungen. Ein stärkeres Argument folgt in der Fortsetzung des Zitats, in dem Höffe den Personenbegriff erörtert.

„Trotz eines gewissen Spielraums, den der Begriff zulässt, hängt seine Anwendung aber nicht nur von der Großzügigkeit des Interpreten ab. Das in Frage stehende Subjekt muß auch wie eine Person sich verhalten und wie eine Person behandelt werden können; dort geht es um Eigenschaften des Subjekts selbst, insbesondere um die Zurechnungsfähigkeit, hier um die Beziehungen, die es eingeht, dabei vor allem um Rechtsbeziehungen. In beiden Hinsichten liegt ein praktischer Begriff vor - ob man eine Person ist, entscheidet sich an der Art des Handelns -, und in beiden Fällen stellt der Begriff so strenge Anforderungen, daß das Tier ihnen offensichtlich nicht genügt.“¹¹

Zurechenbares Handeln und die Fähigkeit, Rechtsbeziehungen eingehen zu können, sind die relevanten Eigenschaften für die Zuschreibung des Personenbegriffs. Dies klingt wie die traditionell rechtsphilo-

sophische Auslegung des Begriffs, geht aber doch einen Schritt darüber hinaus. Für Hegel etwa, der sich an diesen Sprachgebrauch anlehnt, bedeutete Rechtsfähigkeit die Möglichkeit, daß Wesen Rechte haben können.¹² Bei Höffe geht es darüberhinaus auch um die Eigenschaft, rechtliche Beziehungen eingehen zu können. Rechtsfähigkeit heißt nicht nur, daß einem selbst Rechte zukommen können, sondern auch, daß man die Rechte anderer achten kann.

Solche Überlegungen können auch in einer pluralistischen Gesellschaft Beachtung finden. Eine mögliche Antwort sei in Teil IV umrissen. Hier soll zunächst noch eine andere Frage angeschnitten werden: Warum behandle ich diese Position unter dem Punkt traditionelle Moral? Nun, sie ist insofern traditionell, weil sie auf einem traditionellen Denkmuster fußt, der Trennung von Mensch und Tier. Es geht nicht um tierische Arten, für welche je unterschiedliche Normen gelten könnten, es geht generell um *das Tier*. Natürlich kennt die philosophische Tradition die Artenvielfalt. Aber ihre Auffassung ist doch, daß der Mensch aus der Welt der Tiere herausgestellt und dieser entgegengesetzt wird. Phänomenologisch gesehen stellen Biene, Frosch und Orang Utan bloße Seinsweisen des Tieres dar. Der Mensch ist anders und mehr. Vielleicht besitzt er auch „tierische Elemente“. Aber es zeichnet den Menschen gerade aus, daß er das Tier in sich selbst überwinden kann. Mensch und Tier werden jeweils als phänomenologische Einheit angesehen. Wie sie unterschieden werden, ist eine andere Frage. Die Unterscheidung kann verdeckt oder offen auf die christliche Tradition rekurrieren, auf die Differenz zwischen „freien“ und „von Natur bestimmten“ Wesen wie Hegel, auf die Unterscheidung Heideggers zwischen „weltlosem“ Tier und „weltbildenden“ Menschen, auf Plessners Stufentheorie des Organischen, auf Marx'sche Philosophie vom sich durch die Arbeit definierenden und die Natur verändernden Wesen oder mit Protagoras und Gehlen in Verweis auf das singuläre Mängelwesen. In allem wird *der Mensch* von *dem Tier* unterschieden.

Eine Erweiterung der Moral ist auch in diesem traditionellen Denkschema möglich, aber sie wird bewußt aus der Abgrenzung von Mensch und Tier vollzogen. Um hierzu noch einmal Helmut Holzhey als Beispiel anzuführen:

„Es liegt nicht im Interesse der Tiere, wenn wir sie zu kleinen Menschen machen oder uns Menschen unter Niveau nur noch in der Perspektive der mit Tieren gemeinsamen Merkmale und Fähigkeiten betrachten. Eine solche Position mit Rassismus oder Sexismus in Vergleich zu bringen, ist absurd. Zu wesentlichen Differenzen zwischen Mensch und Tier zu stehen - das bedeutet nämlich nicht, sich in moralischer Hinsicht auf die sog. Höherwertigkeit der menschlichen Gattung abzustützen, sondern schließt gerade ein, dem Tier eigenständige moralische Beachtung zu schenken.“¹³

Diese eigenständige moralische Betrachtung bezieht sich nur auf das Leiden. Die schmerzfreie Tötung eines Tieres scheint moralisch erlaubt.

IV. Der Bruch mit Denktraditionen

Was zeichnet die nicht-traditionelle Denkweise aus? Auch Vertreter einer nicht-traditionellen Position werden nicht leugnen, daß sich der Mensch von den Vertretern anderer Arten unterscheidet. Aber er wird betonen, daß es sich hier um keinen *wesentlichen* Unterschied handelt. Die prinzipielle Trennung zwischen Mensch und der Millionen anderen tierischen Arten wird ersetzt durch eine Vorstellung, in welcher der Mensch eine von vielen tierischen Arten ist. Die nicht-traditionelle Sicht sieht durchaus die Einzigartigkeit der menschlichen (wie die Einzigartigkeit aller anderen) Arten, aber sie sträubt sich dagegen, die menschliche Spezieszugehörigkeit als eine metaphysisch oder moralisch relevante Kategorie anzusehen.

Auch die Vertreter der traditionellen Position bestreiten natürlich nicht, daß der Mensch in biologischer Beziehung ein Tier ist; aber ihrer Auffassung nach gilt dies eben nur in biologischer Beziehung. Dane-

ben gibt es die phänomenologisch, metaphysisch oder religiös fundierte Einzigartigkeit des Menschen. Aber läßt sich diese These von der Sonderstellung wirklich aufrecht erhalten?

Wo immer wir die Hürde ansetzen, wo die Sonderstellung des Menschen einsetzt - bei Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Sprache, Zukunftsbezug, Handlungsfähigkeit, Kulturfähigkeit -, immer ist die ethologische Forschung da und verweist auf Fälle, in denen die Zuschreibung dieser Eigenschaften möglich scheint. Gerade die Menschenaffen, im Mittelalter als Zerrbilder und Karikaturen des Menschen verteufelt, zeigen Fähigkeiten, für die vergangene Jahrhunderte blind waren - sie lernen ansatzweise menschliche Sprache, sie erfinden und tradieren Werkzeuge und Techniken, sind zu Lüge und Täuschung fähig. Die ethologischen Berichte zeigen, daß es neben dem Menschen andere handlungs- und kulturfähige Wesen gibt.

Die nicht-traditionelle Denkweise will das Tier „keineswegs zu kleinen Menschen machen“ oder den Mensch nur noch „in der Perspektive der mit Tieren gemeinsamen Merkmale und Fähigkeiten“ betrachten, wie dies Holzhey sagt. Es gilt vielmehr, eine Gleichmacherei zu beenden, in denen alle Tiere auf „ihr tierisches Wesen“ reduziert werden und in denen die Menschen nur in einer Perspektive betrachtet wird, welche den Menschen aus der Natur heraushebt.

Der Schimpanse ist mit dem Menschen um ein Vielfaches näher verwandt als mit einem Iltis oder einer Weinbergschnecke. Was berechtigt uns, sie alle moralisch - und philosophisch - gleichzusetzen? Die Eigenschaften des Schimpansen (auch seine Rationalität, der Zeitbezug, die Handlungsfähigkeit) ähneln denen des Menschen, nicht denen des Iltis oder der Weinbergschnecke!¹⁴

Carl von Linné hatte an der Sonderstellung des Menschen festgehalten, „um, wie er sagte, Probleme mit der Kirche zu vermeiden.“¹⁵ Sollen wir heute an der wissenschaftlich noch erhärteten Nähe zwischen

Mensch, Schimpanse und Bonobo zweifeln - nur weil Kirche und philosophische Klassiker etwas anderes lehren? Nimmt man die wissenschaftlichen Ergebnisse ernst, muß man sich von traditionellen Vorurteilen abwenden. Heidegger und Hegel sind schlechte, ja die falschen Autoritäten, wenn es um die Frage der „tierischen Seinsweise“ geht.

Doch auch der Blick auf den Verwandtschaftsgrad zum Menschen kann in die Irre führen. Verwandtschaftsgrad und Entwicklungsgrad von Arten gleichzusetzen, ist ein anderer Fehler traditionellen Denkens. Die Evolution ist keine Entwicklung zum Menschen hin; alle heute lebende Arten stellen Experimente des Lebens dar, welche den gleichen Stellenrang haben wie das Experiment Mensch. Auch bei Lebewesen, die mit dem Menschen höchst entfernt verwandt sind, müssen wir gewärtig sein, Fähigkeiten und Eigenschaften zu entdecken wie Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Rationalität. Der Oktopus ist das Musterbeispiel für diesen Sachverhalt. Die Gedächtnis- und Intelligenzleistungen dieser Tiere übertreffen diejenigen vieler (ja vielleicht der meisten) Säugetiere.

Die phänomenologische Betrachtungsweise muß also schon deswegen zurückgewiesen werden, weil es deren Gegenstand, das Tier, so nicht gibt. Schimpanse, Oktopus, Weinbergschnecke und Tse-Tse-Fliege unterscheiden sich zu stark, als daß man ihr Wesen durch einem einheitlichem Begriff wie „weltlos“ charakterisieren könnte. Wenn es „weltlose“ und „weltbildende Wesen“ gibt, dann werden Schimpanse, Bonobo, und andere Menschenaffen, ja, vielleicht auch der Oktopus möglicherweise auch bei den weltbildenden einzuordnen sein. Das gemeinsame aller tierischen Arten sind gewisse biologische Eigenschaften (in bezug auf Atmung, Bewegungsfähigkeit und Fortpflanzung), welche Tiere von Pflanzen, Pilzen und anderen Organismen abgrenzen. Aber in dieser Kategorie ist eben auch der Mensch enthalten; der Mensch hat keine Sonderstellung in der Natur. Wenn die Redeweise „Mensch und Tier“ die traditionelle Denkweise ausdrückt, steht für die nicht-traditionelle Denkweise eher die

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Formulierung „Menschen und andere Tiere“.¹⁶ Diese Redewendung klingt befremdlich. Denn hieraus resultieren für den heutigen Leser ungewohnte Formulierungen wie die folgende: ‘In einem Schloß sind Menschen und andere Tiere eingesperrt. Man hat die Möglichkeit, entweder einen Menschen oder eines der anderen Tiere zu befreien.’ Ob man diese Redewendung aufnehmen sollte, will ich hier nicht entscheiden.¹⁷ Gehen wir zu dem relevanten Punkt über, welche Auswirkungen die nicht-traditionelle Sichtweise auf die Ethik hat.

Die nicht-traditionelle Position geht nicht von der Einzigartigkeit des Menschen aus. Moralisch relevant ist nicht die Spezieszugehörigkeit, sondern die Frage, ob Vertreter einer Spezies bestimmte Eigenschaften besitzen. Es ist zu fragen: Können sie leiden? Haben sie einen Bezug zur Zukunft? Können sie frei entscheiden? Die Gleichheit von Menschen und Vertretern anderer Arten kommt in den Blick - nicht, um Tiere zu vermenschlichen oder Menschen auf das „tierische Niveau“ hinabzuzwingen, sondern einfach, weil die Spezieszugehörigkeit für moralische Fragen irrelevant ist.¹⁸

Was ist mit dem „umfassenden Personenbegriff“, von dem oben die Rede war? Ist auch dies eine moralisch relevante Eigenschaft, vielleicht sogar jene Eigenschaft, welche ein Lebensrecht begründet? Wechseln wir zunächst die Fragestellung aus der traditionellen in die nicht-traditionelle Sicht. Die Frage lautet nicht mehr: Sind Tiere Personen? Die adäquate Frage lautet: Gibt es Arten, deren Vertreter Personen sind?

An entscheidender Stelle hatten sowohl Holzhey als auch Höffe den Personenbegriff mit den Fähigkeiten verbunden, verantwortlich handeln und Rechtsbeziehungen eingehen können. Gehen wir zuerst zur Fähigkeit über, Rechtsbeziehungen einzugehen. Man würde die Position sicherlich falsch interpretieren, wenn man sie nur auf den europäischen Rechtsbegriff beziehen würde. Um nicht auch viele Angehörige menschlicher Sozietäten auszuschließen, ist es

ratsam, einen weiten, formalen Begriff von Recht zu wählen. In vielen menschlichen Gesellschaften beschränken sich die Rechtsbeziehungen darauf, reziproke Verpflichtungen zu akzeptieren. Von diesem Minimalrecht können wir sagen, daß es in allen menschlichen Gesellschaften vorhanden ist. Nehmen wir auch für die Zurechnungsfähigkeit eine Minimaldefinition und bezeichnen wir solche Wesen als zurechnungsfähig, wenn sie bei Nicht-Einhaltung der reziproken Verpflichtungen sozial sanktioniert werden. Personen sind also Lebewesen, die reziproke Verpflichtungen akzeptieren können und bei Nichteinhaltung dieser Verpflichtungen sozial sanktioniert werden.

Gibt es (außer dem Menschen) Lebewesen, welche in diesem Sinne Personen sind? Die Antwort ist schwierig. Selbst bei den Menschenaffen fällt ein „Ja“ schwer. Nicht, weil sie die relevanten Eigenschaften nicht haben, sondern weil sie sie möglicherweise nicht im ausreichenden Maße haben.¹⁹ Aber es scheint möglich, den Grad dieser Fähigkeiten zu erhöhen. (Höffes Satz „Tiere werden gebändigt, gezähmt und abgerichtet, aber nicht erzogen.“²⁰ trifft eben auch nicht auf alle Arten zu.) Bei gefangenen Menschenaffen gibt es durchaus Anzeichen, daß sie moralisch interagieren.

Aber was folgt überhaupt daraus, daß Wesen Personen im umfassenden Sinne des Wortes sind? Nur Personen können moralische Pflichten eingehen oder können Vertragspartner sein. Dies ist ja auch die traditionelle Funktion dieses Begriffs. Der Personenbegriff dient zur Abgrenzung jener, welche Rechtsbeziehungen eingehen können, und jenen, welche dies nicht können. So galten Freie, Männer und Besitzende in bestimmten Zeiten als Personen, nicht aber Sklaven, Frauen und Besitzlose. Wenn man eine volle Rechtsfähigkeit nur beim Menschen sieht, heißt dies, daß nur dieser vertragliche Beziehungen eingehen kann, nur dieser Bürgerrechte und -pflichten besitzt, usw. Es wäre aber falsch zu behaupten, alle Menschen seien in diesem Sinne „umfassende Personen“. Mit gutem Grunde stehen Kindern nicht alle

Bürgerrechte offen, können diese keine vertraglichen Bindungen eingehen. Aber dennoch sind Kinder keine rechtlosen Wesen. Und sie haben nicht allein aus dem Grunde Rechte, weil sie einmal Bürger werden. Sie haben Rechte, weil ihre Fähigkeiten und Kapazitäten respektiert und moralisch geschützt werden müssen. Kinder sind rationale Wesen, welche frei handeln können. Sie dürfen deshalb nicht verkauft, gegen Geld entliehen, in Gefängnisse gesperrt oder getötet werden. Und möglicherweise haben sie auch das moralische Recht, daß ihre Kapazitäten und Anlagen gefördert werden.

Dies sollte aber auch für jene Lebewesen gelten, welche vergleichbare Eigenschaften besitzen (die also auch Handlungsfähigkeit und Rationalität besitzen). Dies ist sicher bei den Vertretern der vier Menschenaffenarten der Fall. Rechte für Menschenaffen zu fordern, hieße dann nicht, sie zu rechtsfähigen Wesen im vollem Sinne des Wortes zu erklären. Es geht nicht darum, daß sie für Untaten durch Freiheitsentzug gestraft werden oder daß sie Handelsverträge abschließen können. Es hieße, ihnen jene Rechte zuzusprechen, welche ihnen angesichts ihrer derzeit bekannten Eigenschaften zustehen - und dies sind jene Rechte, welche (menschliche) Kinder haben.²¹ Sie dürfen also nicht verkauft, gegen Geld entliehen oder in Gefangenschaft gehalten werden.

Es ist eine andere Frage ist, ob man Rechtsfähigkeit als jene Eigenschaft bezeichnen würde, welche einem dazu berechtigt, einem Lebewesen ein Recht auf Leben zuzuschreiben. Der Einwand, dann käme ja auch erst Menschen sehr spät ein Lebensrecht zu, ist natürlich leicht zu erwidern. Es gehe, so etwa Otfried Höffe, nicht um durch „vorläufige oder außergewöhnliche Schäden“²² entstandene Rechtsunfähigkeit. Es komme darauf, daß Wesen „auf irreversible Weise, als Spezies nämlich, zu einem zurechenbaren Handeln“²³ nicht fähig seien. Unabhängig davon, daß die Rechtsunfähigkeit von Menschenaffen - im oben genannten minimalen Sinne - keineswegs irreversibel sein muß. Entscheidend scheint mir, daß nichts dafür spricht, Rechtsfähigkeit und Lebensrecht in eine Beziehung zu setzen.

Man kann allenfalls sagen, daß Recht auf Leben könne nur jenen Lebewesen zukommen, mit denen überhaupt moralische oder rechtliche Übereinkünfte geschlossen werden können. Rechtsfähigkeit wäre dann die Voraussetzung, aus denen sich alle moralischen Rechte und Ansprüche ableiten lassen. Doch wenn man dies so sieht, müßte natürlich auch das Recht, kein Leid zugefügt zu bekommen, auf die „umfassenden Personen“ beschränkt werden. Das würde aber bedeuten, daß moralische Verpflichtungen gegenüber Nutz- und Haustieren gänzlich entfallen würden. Und auch mit dem moralischen Status künftiger Generationen gäbe es einige Schwierigkeiten.

Der Verbindung von Personenbegriff und Zuschreibung von Rechten liegt ein falscher Schluß zugrunde. Von dem Umstand, daß ein Lebewesen A keine Rechtsbeziehungen eingehen kann, kann man nicht folgern, daß A keine Rechte hat. Rechte schützen bestimmte Interessen von Wesen. Dabei spielt es prinzipiell keine Rolle, ob diese Wesen im oben beschriebenen Sinne als Personen gelten. Es scheint daher geraten, in einer Ethik sich nicht allzustark auf den Personenbegriff einzulassen. Ja, es ist vielleicht sogar gefährlich, mit diesem Begriff zu arbeiten. Denn andere könnten schnell den Schluß ziehen, daß unsere Normen, da Nicht-Personen nicht moralisch agieren, nicht für diese gelten. Dann aber würden alle Nicht-Personen zu Wesen, mit denen man nach Belieben umgehen kann. Doch dies ist im Personbegriff allein nicht angelegt. Man kann also Höffe und Holzhey durchaus zustimmen, daß die meisten Tiere keine Personen sind. Aber man muß im selben Augenblick sagen: Was soll's?

Die Rede von dem „umfassenden Personenbegriff“ führt also nicht weiter. Vielleicht habe ich mich aber zu sehr auf Höffes Beschreibung eingelassen. Holzhey erwähnt ja noch andere Faktoren wie die Fähigkeit, „zu anderen und der dinglichen Welt Stellung zu nehmen“, indem man etwa jemand liebt oder arbeitet. Könnte dies eine Eigenschaft sein, welche ein Recht auf Leben begründet? Wohl nur dann, wenn man die zukünftige Dimension einbezieht. Daß bestehende Glückszustände abrupt erlöschen, kann ja

kein Tötungsverbot begründen. (Denn dann käme man zu dem befremdlichen Schluß, daß es moralisch zu befürworten ist, einen Unglücklichen zu töten!) Moralisch zu mißbilligen ist die Tötung eines Wesens, weil (und wenn) man einem Lebewesen durch den Tod etwas nimmt. Die Tötung eines Lebewesens nimmt diesem die Möglichkeit, weiter zu lieben und zu arbeiten. Allgemeiner: Man nimmt ihm die Möglichkeit, seine auf die Zukunft bezogenen Wünsche und Pläne realisieren zu können. Worauf es also ankommen könnte, wäre, daß Lebewesen die Fähigkeit haben, einen Lebensplan zu haben. Da man bei diesem Wort oft an eine tabellarische Aufstellung, einen Stundenplan, seines künftigen Lebens denkt, ist es vielleicht ratsamer, einen weniger anspruchsvollen Begriff zu wählen. Es geht um die Fähigkeit, zukunftsbezogene Wünsche zu haben. Dies ist die Eigenschaft, welche ein Lebensrecht begründet. Rechte schützen Interessen - und das Lebensrecht schützt das Interesse von Wesen, seine zukunftsbezogenen Wünsche realisieren zu können.

Man muß diese Eigenschaft und die Zuschreibung des Lebensrechts nicht mit dem Personenbegriff verbinden. Mir selbst scheint dies keineswegs sinnvoll. Möglicherweise sollten wir den Personenbegriff so verwenden, daß er Bürgerrechte und -pflichten begründet. Ein Lebensrecht käme dann allen Wesen zu, welche - unabhängig davon, ob sie Personen sind oder nicht - die Fähigkeit haben, zukunftsbezogene Wünsche zu haben. Um Rechtssicherheit zu erzeugen, ist es zudem angebracht, dieses Lebensrecht zumindest auf alle geborenen Wesen einer Spezies auszudehnen, deren Vertreter in der Regel die moralisch relevante Eigenschaft besitzen. Neben dem Menschen kommen mit Sicherheit noch andere Arten in Frage, ohne Zweifel haben die vier Menschenaffenarten diese Fähigkeit und damit ein Recht auf Leben.

Obwohl von jenen Arten, welche wir als Nutztieren halten, wohl dem Schwein die größte Intelligenz zuzuschreiben ist, scheint es derzeit unwahrschein-

lich, daß Schweine zukunftsbezogene Wünsche haben. Gehen wir hier einmal davon aus, daß sie diese Fähigkeit nicht besitzen. Mit Sicherheit sind Schweine aber (wie wohl alle vom uns Europäern als Speise in Betracht gezogenen Tiere) leidensfähig. Dies hieße, daß es moralisch gefordert ist, das Leiden von Schweinen zu vermeiden. Schweine haben moralische Rechte, aber dem Schwein käme kein Lebensrecht zu.

V. **Schlußfolgerungen für die Praxis**

Auch das Schwein hat keine Vorstellung von der eigenen Zukunft. Wenn man ein Schwein, so eine mögliche Überlegung, ohne Streß auf dem Wege zum Metzger, ohne Qualen während der Tötung, mit der Sicherheit, daß es wirklich auf der Stelle tot ist, schlachtet - kurz, wenn es ganz nach den Vorstellungen Guilletons geschieht - hat man das Recht, es zu töten.

Dies ist eine bedenkenswerte Überlegung - und der Fluchtweg für alle, welche die Moral ernstnehmen und doch Fleisch essen wollen. Ich gebe es zu, auch ich neige zu diesem Weg. Aber, und dies ist nun das Problem, das einem dann doch wieder das Kotelett verleidet, auch dieser Ausweg hilft nichts angesichts der heutigen Tierhaltung.

Denn das Fleisch, das wir zu kaufen pflegen, stammt nicht von glücklichen Kühen, Schweinen oder Hühnern. Und die Frage, ob Schweine leiden, wenn sie geschlachtet werden? Da kann man nur mit dem Journalisten Niklaus Halblützel antworten: „Es gibt blöde Fragen, und es gibt Fragen, die werden erst blöde, wenn man sie an einem bestimmten Ort stellt, zum Beispiel auf einem Schlachthof. `Leiden die Tiere?' ist eine der Fragen.“

Freilich muß hier stärker differenziert werden. Denn wieder droht die Gefahr, alle Tiere gleichzusetzen. Vielleicht unterscheiden sich die als Nutztiere gehaltenen Arten in den moralisch relevanten Eigenschaften. Kühe und Schafe, Huhn und Pute halten wir in der Regel für leidensfähig - aber was ist mit

den Fischen? Können Fische leiden? Das Zappeln der Fische im Netz oder auf dem Land mag eine Verhaltensreaktion sein, welche nicht mit bewußten Leid verbunden ist. Aber dennoch, der Aufbau des Gehirns und das Schmerzverhalten ist bei allen Wirbeltieren so ähnlich, daß anzunehmen ist, daß alle Wirbeltierarten (also neben Fischen auch Amphibien und Reptilien) leiden.²⁴ Und die Fangmethoden der Hochseefischerei sind sicherlich nicht derart, daß sie das Leid der Fisch vermeiden. Katholische Fastentricks helfen uns also nicht. Die „Forelle in blau“ und das Schollenfilet stehen auf einer Ebene mit dem Schweinesteak. Aus ethischen Überlegungen heraus sollte man darauf verzichten, solche Speisen zu essen.

Gut, mag mancher sagen: Aber die Natur hat den Menschen nun einmal als Allesfresser vorgesehen. Auch wenn einzelne sich auf vegetarisches Essen umstellen können, den meisten fehlt einfach die Willenskraft, kulturelle und natürliche Bedürfnisse zurückzudrängen. Und schließlich, fügt der betreffende noch hinzu, auch die Ernährungswissenschaftler sagen ja, daß der Verzehr von viel Fleisch ungesund sei, der Verzehr von wenig Fleisch dagegen gesünder als die vegetarische Lebensweise. Zweimal in der Woche tierisches Eiweiß zu sich zu nehmen, sei für die eigene Gesundheit förderlich. Sind denn alle Wege, dies zu tun, moralisch unzulässig?

Moralisch unbedenklich scheint beim jetzigen Stand der Erörterung der Verzehr aller Wirbellosen. Sind Heuschrecken und Käfer also die Alternative? Die Intelligenz des Oktopus, der ja auch zu den wirbellosen Tieren zählt, mahnt uns zur Vorsicht. Unsere Analogieschlüsse versagen hier. Und wir wissen derzeit zu wenig, um wirklich entscheiden zu können, ob und wie eine Heuschrecke oder ein Oktopus Leid oder Glück empfinden. Die Vorstellung, hier handele es sich um primitive Lebensformen, welche auf einer frühen Stufe der Evolution stehenblieben, hat die Forschung zu stark behindert. Aber Wissenslücken und die Unmöglichkeit zu Analogie-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

schlüssen scheinen mir eine geringe Basis, um diese Tiere zum Verzehr freizugeben. Vielleicht sollte man doch versuchen, das Leid jener Tiere zu mindern, die uns vertrauter sind. Es bieten sich ja noch andere Möglichkeiten: der Kauf von Fleisch, das nicht aus den Großmastanlagen stammt, das nicht den Weg durch den Schlachthof ging. Es wird ja auch hier - man gehe nur einmal auf Märkte - angeboten. Namen wie Demeter, Neuland oder Bioland stehen dafür. Oder man könnte auf Fleisch aus Eigen- und Nebenerwerbslandwirtschaft, aus der Hausschlachtung, zurückgreifen. Vegetarismus ist nicht die einzige Möglichkeit. Die Alternative wäre vernünftigeres Einkaufen - moralisches Konsumieren, wie man dies neuerdings auch nennt. Es hieße nur, auf einige Kennzeichen zu achten: die Auszeichnung z.B., daß Eier von in Freilandhaltung gehaltenen Hühnern stammen.

Leider hat die moralische Einsicht gegen Bequemlichkeit und liebe Gewohnheiten anzukämpfen, und bei moralischem Konsumieren stellt sich leider auch die Frage, ob man es sich leisten kann. Doch selbst für den, dem die Umstellung zum Vegetarismus ein Schritt zu weit erscheint und der es sich andererseits nicht leisten kann, zum Biometzger zu gehen, gilt: Auf manches sollte doch geachtet werden. Schließlich gibt es schlimmere und weniger schlimme Praktiken. Manche der schlimmsten, das Stopfen der Gänse etwa, sind in der Bundesrepublik zwar verboten, aber die Produkte dieser sogenannten Zwangsmast sind doch bei uns zu kaufen. Und eines ist zumindest für jeden möglich: Weniger Fleisch zu essen. Ein halbes oder viertel Pfund pro Tag muß es wirklich nicht sein.

Mit solchen Aufrufen zum Boykott oder zur Einschränkung - und dafür halten Produzenten und Verkäufer meist Überlegungen des moralischen Konsumierens - stößt man meist auf Widerstand. Ethik und Ökonomie scheinen dabei in einen Widerspruch zu geraten. Sie *scheinen* in Widerspruch zu geraten. Denn sie sind zu vereinbaren. In der Landwirtschaft
Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

liegt die Zukunft sicher nicht bei der jetzigen Massentierhaltung mit all ihren Auswüchsen. Es ist nur die Frage, wann sich diese Einsicht auch bei den Landwirtschaftslobbys und bestimmten Politikern durchsetzt.

Anmerkungen:

¹ Ich danke Philipp Balzer, Alois Rust, Peter Schaber und Jean Claude Wolf für Ihre Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Textes.

² Thomas von Aquin, Summa Theologiae, 64., 1. hier zit. nach der Dtsch-lat. Ausgabe: Die deutsche Thomas-Ausgabe, 18. Bd. Gemeinschaftsverlag Kehrle: Heidelberg - München & Anton Pustet: Salzburg u.a., 1953, S. 153.

³ Im Spätmittelalter wurden - wie schon bei Thomas Geringschätzung der pflanzlichen Nahrung anklingt - Rekorde im Fleischverzehr aufgestellt. Nicht einmal wir Heutigen kommen da heran. Man schätzt, pro Kopf und Jahr wurden in einer spätmittelalterlichen deutschen Stadt 100-140 Kilogramm Fleisch verzehrt, das heißt 270-380 Gramm pro Tag. Und auch Thomas war kein Kostverächter, im Gegenteil.

⁴ Ecclesia Catholica: Katechismus der Katholischen Kirche, München, Wien, Oldenbourg; Leipzig: Benno u. Fribourg: Paulusverl. 1993, Nr. 2415.

⁵ Ebd. Nr. 2417

⁶ Auch die Fortsetzung dieses Abschnitts ist beachtenswert: „Auch ist es unwürdig, für sie Geld auszugeben, das in erster Linie menschliche Not lindern sollte. Man darf Tiere gern haben, soll ihnen aber nicht Liebe zuwenden, die einzig Menschen gebührt.“

⁷ Vgl. im Neuen Testament insb. Mk 1, 13, Röm 8, 19-22, sowie für das Alte Testament Psalm 104.

⁸ Viele evangelische Theoretiker neigen dazu, ihre Position so zu gestalten, daß sie schließlich nicht mehr greifbar und damit unangreifbar wird.

⁹ Helmut Holzhey: Das Tier ist keine Sache, in: Antoine F. Goetschel (Hrsg.), Recht und Tierschutz. Hintergründe - Aussichten, Bern: Haupt 1993, 205

¹⁰ Otfried Höffe, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt: Suhrkamp, 1993, 219

¹¹ Ebd.

¹² Inhaltlich kommt Hegel freilich zum selben Schluß: nur Menschen sind Personen: „Die Persönlichkeit fängt erst an, insofern das Subjekt (...) ein Selbstbewußtsein von sich als vollkommen abstrakten Ich (hat), in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig wird.“ G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie-Werkausgabe, Bd. 3, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970, § 35

¹³ Holzhey, wie Anm. 9, 206.

¹⁴ Schimpanse und Bonobo sind mit dem Menschen sogar näher verwandt als mit den beiden anderen Menschenaffenarten.

¹⁵ Frans de Waal, Wilde Diplomaten. Versöhnung und Entspannungspolitik bei Affen und Menschen, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993, 175.

¹⁶ Unter dem Titel „Humans and other animals“ erschien 1989 eine Monographie (Barbara Noske, Humans and other Animals, London: Pluto Press); viele angelsächsische Tierethiker gebrauchen durchgehend diese Redewendung.

¹⁷ Durch den Ausdruck „Lebewesen“ kann man manche Sprachartistik vermei-

den. Aber Vorsicht, was tun wir dann am Tag, an dem es eine „Künstliche Intelligenz“ gibt?

¹⁸ Eine Tierethik auf dieser Basis geht natürlich auf Jeremy Bentham zurück. Wer nähere Einblicke gewinnen will, sei verwiesen auf: Peter Singer, *Praktische Ethik*, 2. Auflage, Stuttgart: Reclam, 1994; Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt: Klostermann, 1990 und Jean Claude Wolf, *Tierethik: neue Perspektiven für Mensch und Tier*, Fribourg: Paulus, 1992.

¹⁹ Vgl. hierzu: Paolo Cavalieri & Peter Singer, *The Great Ape Project, Equality beyond Humanity*, London: Fourth Estate, 1993. Hier insbesondere die Aufsätze von Robert W. Mitchell, *Humans, Nonhumans and Personhood*, 237-247, und Gary L. Francione: *Personhood, Property and Legal Competence*, 248-257.

²⁰ Höffe, wie Anm. 10, 219f.

²¹ Hier sei auf die Erklärung „A Declaration on Great Apes“ verwiesen, welche den Ausgangspunkt für das Buch von Cavalieri & Singer (vgl. Anm. 19) darstellt. Eine deutsche Übersetzung wird demnächst im Goldmann-Verlag erscheinen.

²² Höffe, wie Anm. 10, 221

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. hierzu etwa die Zusammenfassung von Jane A. Smith und Kenneth M. Boyd in: „Lives in the Balance, The Ethics of Using Animals in Biomedical Research“, Oxford: Oxford University Press, 1991, ch.4.

Nicht das Buch ist der Skandal

von Klaus Peter Rippe (Zürich)

Im August 1991 erschien in der *New York Review of Books* Peter Singers Artikel „On Being Silenced in Germany“. Singer berichtete u.a. von „einer Art ‘Selbszensur’ deutscher Verleger“ und von den Schwierigkeiten, für die deutsche Übersetzung seines gemeinsam mit Helga Kuhse verfaßten Buches *Should the Baby Live?* (Oxford University Press 1985) einen deutschen Verlag zu finden. Der Artikel traf manchen Lektor und Verleger an einem wunden Punkt. Die Folge: Der Suhrkamp-Verlag nahm die deutsche Übersetzung des „New York Review“-Artikels in seinen Katalog der Reihe „Suhrkamp taschenbücher wissenschaft“ auf. Der Rowohlt-Verlag entschied sich, die deutsche Übersetzung von *Should the Baby live?* herauszubringen.

Im September 1992 berichtete der *Spiegel* (40/92), daß auf der Frankfurter Buchmesse gegen das Erscheinen des Buches protestiert werden solle. Tatsächlich fanden sich ungefähr fünfunddreißig Personen am Stand des Rowohlt-Verlages ein - eine wenig aufsehenerregende Aktion gegenüber dem, was befürchtet worden war. Die sich im deutschen Sprachraum seit 1989 verstärkende Singer-Affäre schien abzuflauen.

Doch dieser Eindruck täuschte. Ein halbes Jahr lang sah sich der Rowohlt-Verlag heftigsten Angriffen ausgesetzt. Die „Krüppelfrauengruppe Bremen“ versandte Rundbriefe, die zu Protesten aufriefen. Unterschriften wurden gesammelt und an den Verlag gesandt. Anonyme Anrufer schrien „Mörder“. Dutzende von Briefen einzelner Personen und Gruppen gingen ein - von Buchhändlern, Kirchengemeinden, Kinderärzten, Feministinnen, Gewerkschaftsgruppen. Die Verfasser protestierten dagegen, daß der Rowohlt-Verlag nicht einmal vor diesem „fascistischen Buch“, das zur „Tötung Behinderter aus Kosten/Nutzen-Überlegungen“ aufforderte, zurückschrecke, sofern „die Verantwortlichen ein Geschäft Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

witterten“. Die Kritiker veranlaßten Verwaltungs- und Senatsstellen, sich einzuschalten. Buchhandlungen dekorierten ihre Schaufenster mit Plakaten, auf denen statt des rororo-Logo rorotod stand. Dieselben Plakate wurden an Litfaßsäulen angebracht. Etliche Buchhandlungen drohten mit einem kompletten Boykott des Verlages, wenn er das Projekt nicht aufgebe. Im Frühjahr diesen Jahres wurde der Geschäftsleitung aus zuverlässiger Quelle mitgeteilt, daß eine gewalttätige Aktion gegen den Rowohlt-Verlag geplant sei. Ein Zusammenhang mit der Kuhse/Singer-Veröffentlichung war unverkennbar. Die Verlagsleitung stand vor der Frage, ob sie das Risiko für Personen und Gebäude in Kauf nehmen solle. -Im Mai teilte der Rowohlt Verlag der Öffentlichkeit mit, daß die Veröffentlichung des Kuhse/Singer-Bandes „aus privaten Gründen“ aufgegeben worden sei.

Welche Beweggründe standen denn hinter dieser Kampagne, das Erscheinen von *Muß dieses Kind am Leben bleiben?* zu verhindern? Man warf dem Rowohlt-Verlag vor, die Euthanasie-Diskussion aus Geschäftsgründen neu beleben zu wollen. Dies schien besonders gefährlich, da es behindertenfeindliche Strömungen zu unterstützen drohte. Das Fazit der Kritiker: Die Wissenschaftler sollten sich falls überhaupt, dann auf das englische Original beziehen (das übrigens seit Jahren ausverkauft und nur in wenigen deutschen Bibliotheken vorhanden ist), aber die Thesen Kuhses und Singers sollten nicht die breitere Öffentlichkeit erreichen. Die Protestaktionen haben natürlich das Gegenteil bewirkt. Aber es wird jetzt nicht über Kuhses und Singers Theorie diskutiert, sondern darüber, was die Kritiker dafür halten. Während Kuhses und Singers Überlegungen in anderen Ländern zu einer ruhigen und sinnvollen Diskussion beigetragen haben, könnte die von den Kritikern entstellte Position ganz andere gesellschaftliche Auswirkungen haben!

Die Beweggründe des *Rowohlt-Verlags* sind mit der Verschleierungsformel „aus privaten Gründen“ nicht einsichtig gemacht worden. Was das plötzliche Abschwenken von einem engagierten Verteidigen der Presse- und Meinungsfreiheit bewirkte, bleibt unklar. Die Antworten, die Rowohlt-Verleger M. Naumann in einem Interview (Buchreport Nr.20, 19. Mai) gab, sind unbefriedigend. Den Verantwortlichen muß klar gewesen sein, daß mit Protestaktionen zu rechnen war. Der Verlag gab keine Erklärung ab, welche ein Umfallen entschuldigen würde. Dabei sind die Gefahren des Rückzugs offensichtlich. Jede hinreichend laute und hinreichend gewaltbereite Gruppe wird darin bestärkt, die Publikation eines unliebsamen Buches zu verhindern. Und dies gilt nicht etwa nur für philosophische Positionen und das Aufgreifen einzelner bioethischer Fragestellungen, sondern für alle möglichen strittigen Themen von A wie Asyl bis Z wie Zagreb.

Zum Glück hat der *Harald Fischer-Verlag* eine andere Haltung bewiesen. Aus der Erkenntnis, daß Diskussionsverbote und Zensur unakzeptabel sind. Und aus der Einsicht, daß Kuhse und Singer ein praktisch relevantes Problem behandeln, das durch Tabusetzungen nicht aus der Welt geschafft werden kann. Im Juni 1993 erschien die deutsche Übersetzung von *Should the Baby Live?* Die sog. „kritische Öffentlichkeit“ tat, was in ihrem Sinne rational war: Sie suchte das Buch totzuschweigen. Und es ist ihr weitgehend gelungen. Nur wenige Zeitschriften und Zeitungen berichteten von der Neuerscheinung - und von ihrer befremdlichen Vorgeschichte.

Gerade angesichts der Begleitumstände war es überfällig, daß der Text für alle zugänglich wurde. Die Aufgabe, sich über die Position des Buches zu informieren, sie zu prüfen, gegebenenfalls zu korrigieren und zu kritisieren, liegt nun in der Hand des Lesers - und nicht bei selbsternannten Moralhütern. Es ist Zeit, daß Sie das Buch kaufen!

**Erst, wenn der Konflikt anerkannt wird,
kann eine bewußte Entscheidung getroffen werden.**
Arbeiten zu Konfliktsituationen in der Medizin am Anfang und Ende des Lebens
Muß dieses Kind am Leben bleiben?
Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin
Justine Schuchardt (Stuttgart)

Der Fortschritt in Medizin und Technik hat den Graben zwischen dem medizinisch Machbaren und dem Finanzierbaren in den letzten Jahren rapide vergrößert. Damit stellt sich erneut die Frage nach dem Behandlungsziel in der Medizin. Wird dies ausschließlich von der Lebensverlängerung bestimmt oder gibt auch die individuelle Lebensqualität eines Menschen den Ausschlag? In Großbritannien werden Nierentransplantationen oder Dialyse nicht mehr bei Kranken über 65 vorgenommen, wenn diese die Kosten nicht selbst tragen. Die Entwicklungen der High-Tech Medizin sowie begrenzte Ressourcen werfen die Frage nach dem Wert menschlichen Lebens mit neuer Dringlichkeit auf. Das Beispiel aus England zeigt nur besonders krass, daß die medizinische Praxis die Annahme, wonach jedes menschliche Leben unverletzlich und gleich wertvoll ist, längst ausgehöhlt hat. Mit diesem Problem befassen sich die beiden Arbeiten „Muß dieses Kind am Leben bleiben“ von P. Singer und H. Kuhse sowie „Die Heiligkeit des Lebens in der Medizin“ von H. Kuhse.

Gewalt ersetzt keine Argumente

Das Buch „Muß dieses Kind am Leben bleiben?“ hatte der Rowohlt Verlag im Herbst 1992 angekündigt. Zahlreiche Behinderteninitiativen protestierten daraufhin heftig gegen das Vorhaben des Verlages. Das Buch, so sagten sie, trage zur Diskriminierung Behinderter bei und greife nationalsozialistisches Gedankengut auf. Unter dem massiven Druck verzichtete Rowohlt schließlich auf eine Veröffentlichung. Damit schien eine sachliche Debatte über ethische Fragen moderner Medizin vereitelt zu sein. Als dann das Buch im vorletzten Jahr im Harald Fischer Verlag erschien, diskutierten Kuhse und

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Singer darüber mit Theologen, Philosophen, Rechtsmedizinern und Strafrechtlern in Erlangen. Damit hatten die beiden Philosophen zum ersten Mal in Deutschland die Möglichkeit, ihre Thesen ungestört, wenn auch weitgehend unter Ausschluß der Öffentlichkeit, vorzustellen. In früheren Jahren haben generische Gruppen Diskussionen mit ihnen oder über Thesen regelmäßig gewaltsam unterbrochen.¹ Auch in der Erlanger Diskussion stand ein großer Teil der etwa 25 Gesprächsteilnehmer/-innen den Thesen von Kuhse und Singer kritisch gegenüber. Doch niemand bezweifelte, daß sie wichtige Fragen formulieren, denen man in der fortgeschrittenen Medizin nicht ausweichen kann. Fragen, von denen nicht nur Krankenhäuser betroffen sind, sondern auch Behinderteninstitutionen, Hospize oder Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen.

Es ist im angelsächsischen Raum auch in der Ethik üblich, provokative Titel zu wählen, da dies das Interesse am Thema und die Lust zu denken gewöhnlich steigert. Das Buch mit dem auf englisch provozierenden Titel „Should the baby live?“ behandelt ethische Probleme im Umgang mit schwerstbehinderten Babys. Muß das Leben schwerstbehinderter Babys um jeden Preis verlängert werden? Gehört zur Würde des Menschen nur das Recht auf Leben, oder gibt es auch ein Recht auf Sterben? Wer entscheidet in wessen Interesse über solche Fragen?

Provokationen

Singer und Kuhse warnen gleich zu Beginn: „Dieses Buch kommt zu Schlußfolgerungen, die manche Leser beunruhigen werden. Wir sind der Meinung, daß es unter bestimmten Umständen ethisch gerechtfertigt ist, das Leben mancher schwerstbehinderter Neugeborener zu beenden.“ Die vorgetragene

nen Argumente sind für das deutschsprachige Publikum keineswegs neu. Sie sind überwiegend bekannt durch bereits früher veröffentlichte Arbeiten nicht nur von Singer und Kuhse sondern auch von anderen englisch- und deutschsprachigen Autoren und Autorinnen.² Die Probleme, die in dem Buch erörtert werden, sind keine akademischen Konstrukte, sondern verweisen auf eine widersprüchliche Praxis in Medizin und Rechtsprechung³. Aufgrund der im ersten Kapitel ausführlich dargestellten Fallbeispiele stellen Kuhse und Singer folgende Fragen:

1. Ist es richtig, ein behindertes Kind medizinisch weniger zu behandeln, um das Leben zu verlängern als ein „normales“ Baby? Wenn das so ist, wie schwer muß die Behinderung sein? Ist menschliches Leben immer gleich wertvoll oder ist die Qualität des Lebens von Bedeutung?
2. Wer soll diese Entscheidungen treffen? Eltern, Ärzte, Gerichte?
3. Wessen Interesse soll dabei berücksichtigt werden? Das des Babys, der Eltern oder der anderen Kinder, die diese Eltern möglicherweise haben könnten?
4. Wenn es ethisch vertretbar ist, die Einwilligung für eine lebensrettende Operation zurückzuweisen, kann man dann auch die Ernährung verweigern?
5. Kann es ethisch vertretbar sein, eine Operation abzulehnen mit dem Wissen, daß das Baby langsam stirbt, aber unvertretbar, durch eine tödliche Spritze das Leiden zu verkürzen?

Erinnerung an Nationalsozialismus

Spätestens beim Stichwort vom lebens(un)werten Leben tauchen in Deutschland die Erinnerungen an die Naziverbrechen auf. Doch der Massenmord des Nationalsozialismus und das Anliegen von Kuhse und Singer, der selbst Jude ist und Großeltern in den Konzentrationslagern der Nazis verloren hat, haben nichts gemeinsam: Richtig verstanden bedeutet Euthanasie, einen guten Tod herbeizuführen, in dem Sinne, daß dieser Tod für das Wesen, dessen Tod es ist, eine Wohltat ist oder ihm Leiden erspart. Die sogenannten Euthanasie-Programme der Nazis lie-

Ben das vollständig außer acht; sie waren einfach ein Weg, Menschen loszuwerden, die man als wertlose Masse betrachtete.“⁴ Die Frage nach einem lebenswerten Leben betrachten Kuhse und Singer nicht vom Rassestandpunkt des germanischen Volkes aus, sondern aus der Perspektive der betroffenen Individuen und der Angehörigen.

Position der Eltern stärken

Die Position der Eltern wollen Kuhse und Singer in dieser Frage stärken. Diese sollen, unter strenger öffentlicher Kontrolle, die Entscheidung für den Tod eines schwerstbehinderten Kindes selbst treffen können nach ärztlicher Beratung und unter Aufsicht eines Prüfungsgremiums.

Eine der Thesen des Buches ist, daß man um die Bewertung der Qualität eines Lebens in bestimmten Fällen nicht herumkommt und daß eine solche Bewertung in Krankenhäusern immer schon vorgenommen wird. In der Regel durch Ärztinnen oder Ärzte, die beschließen, bei einem schwerbehinderten Kind auf die Behandlung eines an sich harmlosen Leidens (z.B. Blinddarmentzündung) zu verzichten, die sie bei einem gesunden Kind behandeln würden. Sie gehen dann entweder davon aus, daß das Kind ohnehin bald sterben wird oder, wenn nicht, ein Leben unter größten Schmerzen und Qualen führen wird. Dies trifft z.B. zu bei Anenzephalus Kindern, die fast ohne Gehirn geboren werden oder bei schwerer Form von Spina-Bifida (offener Rücken). Hierbei tritt das Rückenmark offen hervor; mehrere Operationen sind notwendig, um das Leben zu erhalten, etwa das Einsetzen eines Ventils zum Ableiten von Flüssigkeit, die sich im Kopf ansammelt. Trotz aller medizinisch-technischen Hilfe ist mit schwerer Lähmung, Verformungen der Beine und des Rückgrates und meist ausgeprägter geistiger Behinderung zu rechnen. Man schätzt, daß in Deutschland etwa 2000 schwerbehinderte Kinder in dieser Weise nichtbehandelt werden.

Aktive und passive Euthanasie

Kuhse und Singer sehen zwischen dieser Art des Sterbenlassens (durch Nichtbehandlung) und der direkten Beendigung eines längeren qualvollen Leidens bzw. zwischen passiver und aktiver Euthanasie keinen moralisch signifikanten Unterschied. In beiden Fällen, so sagen sie, handelt es sich um eine Handlung (auch eine Nichtbehandlung ist eine Handlung) die auf den Tod des Kindes abzielt. Eine solche Handlung ist ohne vorhergehende Bewertung der Qualität des jeweiligen Lebens nicht möglich.

Interessanterweise kam auch der 110. Chirurgenkongreß 1993 in München, zu dem Ergebnis, daß das medizinisch Machbare sich immer an der „individuellen Lebensqualität (sic!) des Patienten“ messen müsse. Der Kongreßpräsident Hans-Martin Becker sagte in dem Zusammenhang, Chirurgen stünden oft in Situationen, in denen die Grenze zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe nicht mehr auszumachen sei.⁵

„Heiligkeit des Lebens“

Trotzdem ist zu fragen, warum nicht alles getan werden soll, um das Leben zu verlängern, da doch alles menschliche Leben gleich wertvoll ist. Hier auf entgegenen die Autoren, daß dies letztlich eine christlich geprägte Sichtweise sei, derzufolge alles (menschl.) Leben heilig bzw. von Gott geschenkt sei. Es handelt sich hierbei um einen Glaubenssatz, der nicht rational begründbar ist. Die bloße Zugehörigkeit zur Spezies Mensch kann allein kein moralisch relevantes Kriterium sein ebensowenig wie es die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse sein kann. Oder anders gesagt: In der Ethik (auch in der theologischen) geht es um Interessenabwägung. Bestimmte Interessen kann jemand nur haben, wenn bestimmte Fähigkeiten vorhanden sind. So lassen sich Unterschiede machen zwischen Lebewesen, die sich dessen bewußt sind, daß sie leben und leben wollen und solchen, die dies nicht können. D. h. die moralisch relevante Grenze verläuft nicht parallel zur biologischen (zwischen Tier und Mensch) son-

dern zwischen Lebewesen, die Fähigkeit haben, so etwas wie Interesse zu leben überhaupt zu verspüren und solchen, die das nicht haben. Hiermit beziehen sich die Autoren u.a. auf den Philosophen John Locke oder auch den protestantischen Theologen J.F. Fletcher.

Eine solche Position, so wird oft behauptet, sei vor allem für erwachsene Behinderte diskriminierend. Doch dagegen halten Kuhse und Singer, daß diejenigen, die überhaupt ein Interesse zu leben haben, von diesen Überlegungen in der Praxis überhaupt nicht betroffen sind. Im Gegenteil halten sie es für eine Pflicht, alles Erdenkliche zu tun und keinen Aufwand zu scheuen, um das Leben eines behinderten Kindes zu verbessern, wenn man sich erst einmal dafür entschieden hat. Allerdings fragen sie auch, ob die Lebensqualität zu den finanziellen Kosten immer in einem vertretbaren Verhältnis steht. Die Beispiele, die sie anführen, lassen zumindest Zweifel aufkommen. Die Frage, ob nicht die immensen Summen, die die mehrfachen oft qualvollen Operationen von Schwerstbehinderten verschlingen, die diese selbst eben nicht als Wohltat empfinden, besser für Behinderteneinrichtungen oder die medizinische Versorgung von Kindern in Entwicklungsländern ausgegeben werden sollten, ist nicht leicht zu beantworten. Zu ihrer Beantwortung plädieren Kuhse und Singer für das Abwägen von Interessen, und zwar der vitalen Interessen einzelner Menschen, nicht der Interessen des Staates an leistungsfähigen, mehrwertschaffenden Individuen.

Kuhse und Singer stützen ihre Ethik auf Grundsätze, die auch Nichtchristen akzeptieren können. Dabei weisen sie darauf hin, daß eine Gesetzgebung in demokratischen Staaten, in denen Kirche und Staat voneinander getrennt sind, nicht auf religiösen Prinzipien basieren darf, denen vielleicht einige Angehörige dieses Staates nicht folgen können, da sie einer anderen oder keiner Religion zugehören. Die Lehre von der Heiligkeit (menschlichen) Lebens ist ein solches Prinzip. Bei anderen religiösen Grund-

haltungen verhält es sich im übrigen nicht anders. Niemand fordert heute ernsthaft mehr ein gesetzliches Verbot des nichtehelichen Geschlechtsverkehrs, obwohl dies ein Bestandteil christlicher Moral ist und viele Menschen nach einem solchen Grundsatz leben. Dies bedeutet jedoch nicht, daß nicht auch eine staatliche Gesetzgebung auf christlicher Lehre basieren kann, sofern sie rational begründbar ist.

Den Konflikt anerkennen

Mit den hier beschriebenen Kriterien für die Überlegung, ob ein Leben verlängert werden soll oder nicht, wird eine einheitliche widerspruchsfreie Praxis nicht erzielt. Es wird immer eine Ermessensfrage bleiben, ob man ein Leben für lebenswert hält oder nicht. Nur: man löst den Konflikt nicht, indem man die Augen verschließt. Daß dies auch gar nicht geht, erfährt vor allem das Personal in Krankenhäusern oft schmerzhaft. Die Last der Entscheidung, der Abwägung, können und wollen Kuhse und Singer nicht nehmen. Im Gegenteil, während die Lehre von der Heiligkeit des Lebens nicht einmal den Konflikt und damit die Notwendigkeit einer Entscheidung überhaupt im Blick hat, da ja außer dem generellen Erhalt des Lebens keine Handlung ethisch vertretbar ist, plädieren sie für bewußte Entscheidungen auf einer rationalen Grundlage. Dies ist in einer Zeit, in der aufgrund der weitentwickelten Medizin immer mehr Möglichkeiten existieren, (biologisches) Leben zu verlängern, „technologische Imperative“ (Kuhse, Singer), dringend erforderlich.

Zu verantwortungsbewußtem Handeln gehört das Fällen von Entscheidungen in Konfliktsituationen. Diejenigen, die glauben, diese Verantwortung Gott oder der Natur überlassen zu können, vergessen, daß jeder medizinische Eingriff ein Eingriff in natürliche Vorgänge oder göttlichen Willen ist. Sie müssen sich fragen lassen, welche Rolle in ihrem Denken der Medizin zugestanden wird. Gibt die Medizin nicht ihrerseits bereits Antworten vor, die vielleicht auch nicht „gottgewollt“ sind? Wenn ein Kind ohne medizinische High-Tec längst gestorben wäre, woher nehmen Ärztinnen und Ärzte das Recht, die-

se Leben zu verlängern? Wenn in solchen Fällen alles medizinisch Mögliche getan wird, verwandelt man ein ethisches Problem in ein technisches.

Medizinische Eingriffe werden in der Regel im Interesse der Betroffenen durchgeführt. Singer und Kuhse sagen, daß es manchmal auch das Beste für einen Menschen ist, zu sterben, weil das sein qualvolles Leiden beende. Ganz sicher wird man sich bei einer solchen Entscheidung vielleicht nie sein können, dessen sind sich die Autoren wohl bewußt. Man wird nie Kriterien haben, um die Grenze z.B. zwischen schwerst und weniger schwer behinderten Menschen zweifelsfrei und womöglich unabhängig vom je konkreten Fall ziehen zu können. Entscheidungen dieser Art sind also häufig unvollkommen. Doch das ist kein Grund, das Problem nicht zur Kenntnis zu nehmen und damit vor allem Ärzte und Eltern in einer rechtlich und ethisch ungeklärten Situation allein zu lassen. Es ist das Verdienst dieses Buches, daß es den Konflikt, nämlich die Frage, auf welcher Grundlage Leben geschützt (und verlängert) werden soll, in seinem ganzen Ausmaß beschreibt sowie rationale Entscheidungskriterien anbietet.

Das Buch „Muß dieses Kind am Leben bleiben“ entspricht in seiner Argumentation einer späteren Arbeit von Helga Kuhse, die im letzten Jahr unter dem Titel „Die Lehre von der „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin“ erschienen ist. Kuhse unterzieht das Prinzip von der Heiligkeit des menschlichen Lebens einer grundlegenden philosophischen Kritik. Sie stellt fest, daß es in der medizinischen Praxis immer wieder eingeschränkt wird, da es zwar als verboten angesehen wird, einen Menschen zu töten oder lebensverlängernde Maßnahmen auf Urteile über die Qualität dieses Lebens zu gründen, daß es aber in bestimmten Fällen als erlaubt gilt, den Tod nicht zu verhindern. Die Widersprüchlichkeit des eingeschränkten Prinzips von der Heiligkeit des Lebens ergibt sich nach Kuhse aus philosophisch fehlerhaften und moralisch irrelevanten Unterscheidungen.

So werde etwa zwischen Verursachen und Dulden des Todes bzw. Sterbenlassen unterschieden oder zwischen Handlungen und Unterlassungen sowie gewöhnlichen und außergewöhnlichen Behandlungsmethoden. Eine Ärztin, die sich entschließt, bei einem schwerstkranken, leidenden Menschen mit Krebs im Endstadium auf eine „außergewöhnliche“ Behandlung (z.B. Antibiotika gegen Lungenentzündung) zu verzichten, weiß und will, daß das Ergebnis ihrer Handlung der Tod ist. Dann aber sei es auch zu verantworten, die Qualen dieses Menschen durch eine schnelle Herbeiführung des Todes zu verkürzen. Nicht die Frage nach aktiver und passiver Euthanasie ist für Kuhse moralisch relevant, sondern die Frage, ob der Tod „geduldet“ wird oder nicht. Die Beantwortung dieser Frage setzt jedoch eine Bewertung des Lebens voraus. Indem bei einem schwerstkranken Menschen eine Behandlung als ein außergewöhnliches, medizinisch nicht (mehr) sinnvolles Mittel betrachtet wird, das in einem anderen Fall als selbstverständlich gilt, wird implizit eine Bewertung dieses Lebens vorgenommen. Mit begrifflicher Schärfe arbeitet Helga Kuhse die Lebenswert-Urteile heraus, die sich in vielen scheinbar abgesicherten und objektiven Aussagen der Medizin verstecken. Kuhse lehnt die Lehre von der Heiligkeit des Lebens ab, da diese die Frage nach dem Wert menschlichen Lebens zwar heimlich beantwortet, die zugrundeliegenden Kriterien jedoch nicht anzugeben weiß und die Frage danach nicht einmal zuläßt. Der moralisch relevante Kern der Debatte über lebensverlängernde Behandlungen in der Medizin liegt jedoch nach Kuhse genau in der Lebenswert-Frage. Kuhse warnt davor, so zu tun, als ob man dieser Frage ausweichen könne. Sie plädiert für eine offene Diskussion über die Kriterien, die den Ausschlag für die Fortsetzung oder Beendigung einer lebensverlängernden Behandlung geben. Die deutsche Übersetzung greift erfreulicherweise eine sprachliche Besonderheit des englischen Originals auf, die auf eine einseitige Bevorzugung des männlichen Geschlechts verzichtet. An die Verwendung weiblicher statt wie sonst männlicher Formen

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

gewöhnt sich schnell, wer begreift: Männer sind mitgemeint!

Anmerkungen:

¹ Zu den Erfahrungen, die Singer vor und während einiger „Diskussionen“ gemacht hat, vgl. seinen Aufsatz „On Being Silenced in Germany“ in „New Review of Books“ vom 15.8.1991

² Um nur eine Auswahl zu nennen:

„Ethik und Behinderung“ von Christoph Anstötz, Berlin 1990, „Praktische Ethik“ von Peter Singer, Stuttgart 1984, „Medizin und Ethik“ Hrsg. von M. Sass, Stuttgart 1989, „Um Leben und Tod“, Hrsg. von Anton Leist, Frankfurt 1990 In diesem Band wird besonders deutlich, wie sachlich eng beieinanderliegende Probleme wie Abtreibung, Reproduktionstechniken der Medizin und Euthanasie im angelsächsischen Raum diskutiert werden.

„Zur Debatte über Euthanasie“, Hrsg. von Rainer Hegselmann und Reinhard Merkel, Frankfurt 1991.

In diesen Publikationen finden sich weiterführende Literaturhinweise.

³ Eine der offensichtlichsten Ungereimtheiten ist das Abtreibungsverbot, von dem unter anderem die medizinische Indikation ausgenommen ist. Zu der widersprüchlichen Praxis in Deutschland vgl. u.a. „Der Streit um Leben und Tod“ von Reinhard Merkel in: Die Zeit, Nr. 26 vom 23.6.89. Darin zeigt Merkel, daß die verschiedenen Empfehlungen und Gesetze aus Strafrecht, Medizin und Moraltheologie nicht ansatzweise einheitliche und ethisch überzeugende Beurteilungskriterien für den Umgang mit schwerleidenden, todgeweihten Menschen bereitstellen. Die sehr heftigen und kontroversen Leserbriefe auf diesen Artikel hin haben die These von der widersprüchlichen Praxis nur bestätigt.

⁴ Singer, in „Zur Debatte über Euthanasie“, a.a.O., 5. 155

⁵ Sonntag Aktuell vom 18.4.93, 5. 11. Auf Nachfrage bestätigte Becker die Zeitungsmeldung. In seinem Schreiben heißt es u.a.: „Daß aktive Sterbehilfe für einen Arzt kein Diskussionsthema ist, scheint mir selbstverständlich. Die passive Sterbehilfe, die Begleitung des Sterbenden durch den behandelnden Arzt einschließt, geht aber oft in eine Grauzone über, wo man nicht mehr unterscheiden kann, was aktive oder passive Hilfe ist, weil ein Unterlassen oder ein Handeln nicht mehr zu trennen sind. ... Im übrigen ist heute in der Chirurgie vieles machbar, was aber nicht immer indiziert ist. Hier kommt die individuelle Lebensqualität hinzu, die auch individuelle Indikationen (von Operationen oder doch wählbarem ärztlichen Handeln) angeht. Indikationsschemen habe ich schon immer für irrelevant gehalten; jeder Patient verdient ein ausführliches Gespräch - und seine individuelle Indikation.“

Vgl. dazu auch „Die Grenzen chirurgischen Handelns“, FAZ v.21.4.93

Je mehr wir für andere leben, desto zufriedener leben wir

von Peter Singer (Melbourne)

Ich bin nie religiös gewesen. Ich wuchs nach dem Zweiten Weltkrieg in einer Familie jüdischer Abstammung auf, die von Österreich nach Australien ausgewandert war. Meine Eltern waren weder religiös noch hielten sie sich an die jüdischen Traditionen, obwohl meine Großmutter, die bei uns wohnte, an bestimmten Feiertagen fastete. Sie hatte den Krieg in Theresienstadt, einem Konzentrationslager der Nazis, verbracht und war die einzige von meinen Großeltern, die Hitlers Versuch, alle Juden auszurotten, überlebt hatte. Somit gehörten der Nationalsozialismus, der Krieg und all das Leiden und Sterben, das gerade stattgefunden hatte, zu dem geistigen Hintergrund meiner Kindheit. Angesichts eines solchen Ausmaßes von Leiden setzte es mich immer wieder in Erstaunen, wenn jemand ernsthaft glauben konnte, daß die Welt von einem liebenden, allmächtigen Gott gelenkt werde.

Meine Eltern schickten mich auf eine der besten Privatschulen Melbournes, die von der Presbyterianischen Kirche gegründet worden war und ihr gehörte, denn sie dachten, daß eine Privatschulerziehung meine Erfolgsaussichten im späteren Leben verbessern würde. Daher nahm ich sechs Jahre lang morgens vor dem Unterricht an einer religiösen Veranstaltung teil mit Bibellesung, Choral und Gebet; außerdem gab es regelmäßige Gottesdienste in der Kapelle und Religionsstunden. So hatte ich viel Zeit, in der Bibel zu blättern und die Abschnitte zu lesen, die uns nicht vorgelesen wurden. Abgesehen von den bekannten Stellen aus dem Alten Testament, die uns als Schuljungen besonders interessierten, weil wir sonst wenig Gelegenheit hatten, etwas über Sex zu erfahren, fühlte ich mich von Markus, Kapitel 11, betroffen, wo berichtet wird, wie Jesus zu dem Feigenbaum kam, in der Hoffnung, daß er Früchte daran fände; aber der Baum hatte keine Früchte, »denn

es war nicht die Zeit für Feigen« - woraufhin Jesus ihn prompt verfluchte, und am nächsten Morgen war der Baum verdorrt. Eine solche selbstsüchtige und zügellose Ungeduld schien mir wenig zu einem großen Lehrer der Ethik zu passen, und schon gar nicht zu einem göttlichen Wesen. Die Episode von den Gardarenischen Säuen, die bei Markus in Kapitel 5 erzählt wird, zeigte einen ebenso rücksichtslosen Charakterzug des Gottessohnes: Warum sandte er die unsauberen Geister in die Schweine, die sich dann im Meer ertränkten, wenn er die Teufel vermutlich ebenso leicht in eine Staubwolke hätte verwandeln können? Ich fragte unsere Religionslehrer nach einer Erklärung, aber sie sprachen nur dunkel von Geheimnissen, die sich unserem Verständnis entzögen, und trugen somit zu meiner Überzeugung bei, daß religiöse Menschen, jedenfalls in Sachen der Religion, lächerlich leichtgläubig sind.

Woran glaube ich denn nun anstelle der Religion? Ich bin oft danach gefragt worden. Aber diese Frage wird nicht richtig formuliert. Warum sollte ich denn an etwas glauben? Warum soll ich nicht einfach das glauben, was durch vorhandene Beweise und die besten Vernunftsgründe gesichert ist, zumindest so lange wie ich keinen guten Grund habe, etwas anderes zu glauben. Mit anderen Worten: Bleibe aufgeschlossen und nutze deine kritischen Fähigkeiten! Es besteht keine Notwendigkeit, sich sonst auf irgend etwas festzulegen. Das Sicherste scheint mir im Augenblick zu sein, daß ich ein Mitglied der Gattung *Homo sapiens* bin, einer Tiergattung, die sich wie andere auf unserem Planeten entwickelt hat, gemäß der wissenschaftlichen Theorie, die Darwin zuerst vorlegte, und die andere seitdem verbessert, ausgearbeitet und verteidigt haben.

Ist das alles, was dazu zu sagen ist? Viele wollen tiefergehende, philosophische Fragen stellen. Was für einen Sinn hat ein Leben, das sich einfach entwickelt hat? Wenn unsere Existenz das Ergebnis blinder Evolutionskräfte ist, zwingt uns das dazu, unser Leben als letztlich sinnlos anzusehen? Die Antwort ist sowohl „Ja“ als auch „nein“. Wenn Menschen nach dem »Sinn des Lebens« fragen, suchen sie oft nach einer umfassenden Sinngebung für das ganze menschliche Dasein in bezug auf irgendeinen Plan oder eine Absicht, die höher ist als unsere eigene. Da es aber einen solchen Plan oder eine solche Absicht nicht gibt, kann unser Leben offensichtlich einen Sinn dieser Art nicht haben.

Es ist aber ein großer Fehler zu meinen, daß darum unser Leben bedeutungslos sei oder, schlimmer noch, von da zu einer Art Nihilismus zu kommen, der sagt, daß es »auf nichts ankomme«. Im Gegenteil, unser Leben und was wir damit anfangen, kann für andere einen großen Unterschied ausmachen, und weil das so ist, können wir unser Leben so gestalten, daß es zählt, daß es wirklich von Bedeutung ist. Um es ganz einfach auszudrücken: Es gibt Milliarden von lebenden und fühlenden Wesen. Für jedes von ihnen kann das Leben gut oder schlecht verlaufen. Sie können gezwungen sein, elende Qualen zu erleiden, oder sie können ein Leben führen, das angenehm, vielleicht sogar voller Freude ist. Obwohl Schmerz nicht immer nur etwas Negatives sein muß, weil Gutes daraus entstehen kann -, sind Schmerz und Leiden in sich immer schlimm. (Selbst wenn aus dem Leiden Gutes entstehen kann, wäre es besser, wenn das Gute ohne das Leiden kommen könnte.) Dies kann einfach nicht bestritten werden, wenn wir die Sache von einem allgemeinen Standpunkt aus betrachten. Wir alle wünschen, daß unsere Schmerzen aufhören, falls wir nicht hoffen, daß etwas Gutes daraus entsteht, das höher ist; es gibt jedoch keinen Grund dafür, daß - von einem universalen Standpunkt aus gesehen - unsere eigenen Schmerzen und Leiden wichtiger sein sollten als die Schmerzen und Leiden anderer. Infolge dessen kann unser Leben zumindest diesen Sinn haben: wir könnten die Welt

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

ein klein wenig besser hinterlassen, als sie es gewesen wäre, wenn wir nie existiert hätten. Wir können dies erreichen, indem wir die Schmerzen und Leiden der Geschöpfe in dieser Welt verringern; oder umgekehrt, indem wir ihnen zu mehr Glück und Freude verhelfen.

Dies ist nur ein großer Abriss dessen, was ich sagen würde, wenn dies ein Buch über Ethik wäre und nicht nur eine kurze Stellungnahme. Denn es sind nicht nur Schmerzen und Leiden, auf die es ankommt. Es geht im Leben um mehr als das; all die Wünsche und Hoffnungen von Menschen, und auch von nicht-menschlichen fühlenden Wesen, sollten in einem Bericht über das, was letztlich wichtig ist, eine Rolle spielen. Schmerzen und Freuden sind wichtig. Ihre Bedeutung ist leicht zu begreifen, weil sie so allgemein sind; sie sind das grundlegende Mindestmaß dessen, was wir alle verstehen können. Und weil großer Schmerz dazu neigt, alle anderen Werte zu überlagern, und solange es so viel unnötiges Leiden in der Welt gibt, hat die Reduzierung von Schmerz und Leiden offensichtlich ganz unbestrittene Priorität, im Unterschied z.B. zur Förderung der Gastronomie. Zu meinen engsten Freunden und Kollegen gehört Henry Spira- obwohl er auf der anderen Seite der Welt lebt - ein Amerikaner, der sich sein Leben lang für die Rechte der Afro-Amerikaner im amerikanischen Süden eingesetzt hat, für Arbeiter, die von korrupten Gewerkschaftsbossen ausgebeutet werden, für Laborratten, die zu Tode vergiftet werden, um Lebensmittelfarben zu testen, und Hühner, die in Legebatterien gehalten werden, nur um des Profits der Farmer willen. Spira beurteilt den Wert dessen, was Menschen tun, danach, in welchem Ausmaß sie zu der »Reduzierung der Welt von Schmerz und Leiden« beigetragen haben. Als er kürzlich in einem Interview gefragt wurde, was er als Grabinschrift haben wollte, antwortete er mit typischem New Yorker Humor: »Er schob die Erdenuß ein wenig vorwärts.« Mit anderen Worten, Spira wird sein Leben für lebenswert halten, wenn gesagt werden kann, daß er die Dinge ein klein wenig in die richtige Richtung bewegt habe.

Wir können alle die Erdnuß vorwärts schieben, und wenn es auch nur ein wenig ist. Wir alle können uns und unsere Bemühungen mit der langen Tradition von Menschenfreunden in Einklang bringen, die versucht haben, die Welt ein bißchen besser zu machen. Sobald wir dies einmal verstanden haben, brauchen wir uns keine Gedanken mehr über einen Mangel an Sinn in unserem Leben zu machen - auch werden wir kaum noch Zeit haben, darüber nachzudenken. Da ist einfach zu viel zu tun. Menschen, die gelangweilt sind, die unter einem Gefühl der Sinnlosigkeit leiden, die meinen, sie seien bedeutungslos, sind oft die Gefangenen selbstbezogener Wünsche. Unsere eigenen Freuden sind nicht weniger wert als die von anderen, aber für diejenigen unter uns, die ein bequemes Leben in einer entwickelten Überflußgesellschaft haben, ist das Vergnügen, das sie aus selbstbezogenen Aktivitäten ziehen können, relativ unbedeutend im Vergleich zu dem, was sie für andere tun können. Diejenigen, denen ein Ziel in ihrem Leben fehlt, müssen begreifen, daß das, was sie mit ihrem Leben anfangen, einen wirklichen Unterschied ausmachen kann. Sie werden dann ein merkwürdiges Paradox entdecken, über das sich schon viele Schriftsteller geäußert haben: je mehr man für andere da ist, um so befriedigender wird das eigene Leben.

Aus Karlheinz Deschner (Hg.): Woran ich glaube, Gütersloh 1993 mit freundlicher Genehmigung des Gütersloher Verlagshauses

Die Ethik der Embryonenforschung

von Peter Singer (Melbourne)

Von all den Fragen, die durch die moderne Reproduktionsmedizin aufgeworfen werden, ist die nach dem moralischen Status des Embryos wohl die umstrittenste. Vor ihr stehen wir beispielsweise dann, wenn wir mehr Eizellen befruchten, als wir in die Gebärmutter geben wollen, oder Embryonenforschung betreiben möchten.

Die Forschung an Embryonen stellt uns bedeutende medizinische Fortschritte in Aussicht. Zu den ersten und unmittelbarsten gehört die Verbesserung der In-vitro-Fertilisation. Wenn es uns nicht gelingt, die Erfolgsrate der In-vitro-Fertilisation zu erhöhen, bleibt es fraglich, ob sie das Geld wert ist, das wir gegenwärtig für sie ausgeben. Australische Forscher sind außerdem an der Embryonenforschung interessiert, weil sie gerne sicherstellen würden, daß sich auch diejenigen Embryonen normal entwickeln, die aus tiefgefrorenen menschlichen Eizellen erzeugt werden. Zudem möchten sie verschiedene Techniken der „Mikro-Injektion“ testen - also Verfahren, bei denen die Spermien direkt in die Eizelle eingebracht werden -, da sich mit ihrer Hilfe zumindest jene Formen männlicher Unfruchtbarkeit reduzieren ließen, die durch abnormale Spermien oder eine zu geringe Spermienzahl bedingt sind. Das nächste Forschungsziel wird die Vermeidung genetischer Defekte sein. Wenn solche Defekte schon bei frühen Embryonen erkannt werden, können sich erblich belastete Eltern für eine In-vitro-Fertilisation entscheiden, bei der nur die gesunden Embryonen transferiert werden. Dies würde Frauen davor bewahren, genetisch defekte Embryonen - wie bisher - selektiv abtreiben zu müssen. Weitergehende Forschungen könnten auch zur Entwicklung einer Gentherapie führen, die beispielsweise in solchen Fällen anwendbar wäre, in denen Individuen bereits mit einem mono-genetischen Defekt wie Thalassämie, Sichelzellenanämie, ADA-Mangel oder dem Lesch-Nyhan-Syndrom geboren wurden.

Die langfristigen Fortschritte sind sogar noch dramatischer. Dazu zählen u.a. ein besseres Verständnis der Entwicklung von Krebszellen, sowie schnellere und zuverlässigere Methoden, um zu prüfen, ob neue Arzneimittel bei schwangeren Frauen eventuell Fruchtschäden hervorrufen. Die Verwendung von Embryonen könnte auch eine Alternative zu den gesetzlichen Sicherheitstests bieten, bei denen gegenwärtig vielen Tieren beträchtliches Leid zugefügt wird. Was die klinische Anwendung betrifft, so könnte die Kultivierung von Blut-Stammzellen die Heilung von Krankheiten wie Sichelzellenanämie und Leukämie ermöglichen; und schließlich mag es sogar möglich sein, isolierte Organe zu entwickeln, die - in-vitro kultiviert - dazu verwendet werden könnten, kranke Organe von Kindern und Erwachsenen zu ersetzen.

Ist eine solche Forschung akzeptabel? Ich meine: Ja! Sobald wir bereit sind, uns von einem Weltbild zu befreien, das auf einigen spezifisch religiösen Prämissen beruht, werden wir einsehen, daß der frühe Embryo kein Recht auf Leben haben kann. Um es vorläufig auf einen Punkt zu bringen, der als grobe Annäherung an unsere spätere Antwort dienen kann: So wie wir den *Hirntod* als das Ende einer Person betrachten, sollten wir das *Hirnleben* als den Beginn einer Person betrachten. Vor diesem Zeitpunkt können wir den Embryo daher mit Einwilligung derer, aus deren Ei- und Samenzelle er sich entwickelt hat, zur wissenschaftlichen Forschung verwenden.

Ich werde nicht weiter ausführen, aus welchen Gründen ich diese Ansicht vertrete, denn das habe ich bereits an anderer Stelle getan. Mein Kerngedanke ist, daß das Standard-Argument, mit dem man dem Embryo ein Recht auf Leben zuzusprechen sucht, auf einer Wortverdrehung beruht. Dieses Argument lautet bekanntlich: Jedes menschliche Wesen hat ein

Recht auf Leben. Der menschliche Embryo ist ein menschliches Wesen. *Also* hat auch der menschliche Embryo ein Recht auf Leben!

Die Wortverdrehung liegt in der Verwendung des Begriffs „menschliches Wesen“. Ohne jeden Zweifel ist der Embryo ein menschliches Wesen in dem Sinne, daß er ein Mitglied der Spezies *Homo sapiens* ist. Aber ist der Embryo auch ein menschliches Wesen in dem moralisch relevanten Sinn, den wir meinen, wenn wir von menschlichen Wesen sagen, daß sie ein Recht auf Leben besitzen, das nicht-menschliche Wesen nicht besitzen? Wenn wir fragen, weshalb Menschen ein Recht auf Leben haben, das beispielsweise Hunde, Schweine oder Kralaffen nicht haben, wird sich jede plausible, nicht-religiöse Antwort auf unsere überlegenen geistigen Fähigkeiten beziehen müssen - auf unser Selbstbewußtsein, unsere Rationalität, unser Sittlichkeitsgefühl, unsere Autonomie oder eine Kombination davon. Eigenschaften wie diese sind es, würden wir sagen, die uns zu „wirklichen Menschen“ machen. Oder genauer: Eigenschaften wie diese sind es, die uns zu *Personen* machen. Wenn es aber dies ist, was wir meinen, wenn wir von menschlichen Wesen - oder besser: Personen - sagen, daß sie ein Recht auf Leben haben, dann wird sofort klar, daß der Embryo, insbesondere der frühe Embryo, kein menschliches Wesen ist. Der frühe Embryo besitzt keine der geistigen Fähigkeiten, die Mitglieder unserer Art von Mitgliedern anderer Arten unterscheiden. Der frühe Embryo hat kein Gehirn, ja noch nicht einmal ein Nervensystem. Man kann daher berechtigterweise annehmen, daß er über kein größeres Bewußtsein verfügt als, sagen wir, ein Salatblatt.

Es ist natürlich immer noch wahr, daß der menschliche Embryo ein Mitglied der Spezies *Homo sapiens* ist. Das ist ja, wie wir gesehen haben, auch der Grund dafür, daß man nur schwer bestreiten kann, daß der menschliche Embryo ein menschliches Wesen ist. Aber wir können nun erkennen, daß dies nicht die Bedeutung von „menschlichem Wesen“ ist, die

wir benötigen, damit das Standard-Argument zutrifft. Ein gültiges Argument darf seine zentralen Begriffe schließlich nicht in zwei verschiedenen Bedeutungen verwenden. Wenn die erste Prämisse wahr ist, wenn mit „menschlich“ ein „Wesen mit bestimmten geistigen Fähigkeiten“ gemeint ist, und die zweite Prämisse wahr ist, wenn mit „menschlich“ ein „Mitglied der Spezies *Homo sapiens*“ gemeint ist, dann bewegt sich das Argument offensichtlich auf einer Rutschpartie zwischen zwei verschiedenen Bedeutungen, und ist damit ungültig.

Kann man das Argument retten? Offensichtlich kann man es nicht retten, indem man behauptet, daß der Embryo ein Wesen mit den geforderten geistigen Fähigkeiten ist. Das *könnte* auf einen späteren Zeitpunkt in der Entwicklung des Embryos zutreffen, auf den des frühen Embryos aber mit Sicherheit nicht. Wenn schon die zweite Prämisse nicht mit der ersten in Einklang gebracht werden kann, ist es dann vielleicht möglich, die erste Prämisse so zu vertreten, daß sie mit der zweiten vereinbar wird? Kann man so argumentieren, daß menschlichen Wesen nicht aufgrund irgendwelcher moralischer Eigenschaften ein Recht auf Leben zusteht, sondern weil sie - im Gegensatz zu Schweinen, Kühen, Hunden oder Salatblättern - Mitglieder der Spezies *Homo sapiens* sind?

Das ist ein gefährlicher Schachzug. Wer ihn macht, muß die Behauptung verteidigen, daß es die *bloße* Artzugehörigkeit ist, die für das Tötungsverbot entscheidend ist. Aber warum sollte die Artzugehörigkeit moralisch relevant sein? Wenn wir uns fragen, ob es falsch ist, ein Lebewesen zu töten, müssen wir sicherlich darauf achten, welche Eigenschaften es hat, nicht aber darauf, welcher Art es angehört. Wenn sich herausstellte, daß ET und ähnliche außerirdische Besucher sensible, denkende und planende Wesen sind, die genau wie wir Heimweh bekommen, dürfte man sie dann töten, nur weil sie nicht Mitglieder unserer Art sind? Sollten Sie irgendwelche Zweifel haben, dann stellen Sie sich diesel-

be Frage gleich noch einmal, aber dieses Mal mit „Rasse“ statt mit „Art“. Wenn wir die Behauptung zurückweisen, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse für das Tötungsverbot relevant ist, dann ist schwer einzusehen, warum wir dieselbe Behauptung akzeptieren sollten, wenn sie sich auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art gründet. Denken Sie daran, daß die Tatsache, daß andere Rassen ebenso fühlen, denken und für die Zukunft planen wie wir, vollkommen irrelevant ist, solange wir die *bloße Zugehörigkeit* zu einer bestimmten Gruppe zur Bedingung für ein Recht auf Leben machen. Wenn wir dies berücksichtigen, bin ich sicher, daß wir zu der Schlußfolgerung gelangen, daß weder die Rassen- noch die Artzugehörigkeit für die Zuschreibung eines Lebensrechts relevant sein kann.

Das Potentialitäts-Argument

An diesem Punkt der Diskussion ändern die, die dem Embryo ein Recht auf Leben zusprechen, zumeist ihre Strategie. Sie sagen dann: Wir sollten den moralischen Status des Embryos nicht auf die geistigen Eigenschaften gründen, die er besitzt, *solange er ein Embryo ist*, sondern auf sein Potential - auf das, was er zu *werden* vermag!

Nehmen wir einmal an, daß ein Wissenschaftler zwei reife Eizellen von zwei Frauen erhalten hat - nennen wir sie Jane und Mary. Beide hoffen, daß ihre Eizellen mit dem Sperma ihrer Männer befruchtet und anschließend in ihre Gebärmutter übertragen werden. Jane hat sich zuerst der Laparoskopie unterzogen; ihre Eizelle wurde vor ein paar Stunden mit dem Sperma ihres Mannes in eine Petri-Schale gegeben. Wie der Wissenschaftler feststellen kann, hat die Befruchtung bereits stattgefunden. In Marys Fall ist das anders: Da das Sperma ihres Mannes gerade erst in das Schälchen getan worden ist, hat noch keine Befruchtung stattfinden können. Da das Labor aber eine Erfolgsrate von 90% hat, darf der Wissenschaftler davon ausgehen, daß die Befruchtung innerhalb der nächsten Stunden erfolgen wird. Viele würden nun sagen, daß es weit schlimmer

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

wäre, wenn man Janes Embryo zerstörte, als wenn man Marys Eizelle zerstörte. Aber warum? In *beiden* Fällen würde man eine potentielle Person zerstören. Der einzige Unterschied wäre der, daß es eine etwas größere Wahrscheinlichkeit dafür gibt, daß sich aus dem, was in Janes Petri-Schale ist, eine Person entwickelt, als daß sich aus dem, was in Marys Petri-Schale ist, eine Person entwickelt. Wenn wir die beiden Fälle dennoch unterschiedlicher beurteilen, als es das Gefälle der Wahrscheinlichkeiten rechtfertigt, dann kann es unmöglich die Verhinderung einer potentiellen Person sein, die diese Zerstörung falsch macht.

Wenn es diesem Beispiel nicht gelingt, irgendeine relevante Bedeutung des Potentials aufzudecken, die den Unterschied zwischen dem Embryo einerseits und den Ei- und Samenzellen andererseits erklärt, so wünschte ich mir, daß diejenigen, die der Meinung sind, daß es eine solche Bedeutung gebe, dies auch deutlich zeigten. Ich glaube nicht, daß es sie gibt. Ich kann verstehen, daß es einen Unterschied in der *in vivo* Situation geben mag, in der sich der Embryo ohne jeden menschlichen Eingriff zu einem Kind entwickeln kann, während sich die Ei- und Samenzelle nicht ohne einen speziellen menschlichen Akt weiterentwickeln. Im Labor aber sind sowohl die Ei- und Samenzelle als auch der Embryo auf menschliche Hilfe angewiesen, um sich weiterentwickeln zu können. Da sich die Wahrscheinlichkeiten, daß es zu einer solchen Weiterentwicklung kommt, nicht nennenswert voneinander unterscheiden, kann ich nicht sehen, weshalb es einen scharfen Unterschied hinsichtlich ihres Potentials geben sollte.

Die christliche Verteidigung des Embryos

Ich habe vorhin gesagt: „Sobald wir bereit sind, uns von einem Weltbild zu befreien, das auf einigen spezifisch religiösen Prämissen beruht, werden wir einsehen, daß der frühe Embryo kein Recht auf Leben haben kann“. Das habe ich nun gezeigt. Aber manche mögen einwenden, daß diese anfängliche Ein-

grenzung des Argumentationsfeldes ungerechtfertigt ist. Jemand könnte sagen: Wie schwach auch immer die rationalen Argumente für ein embryonales Lebensrecht sein mögen, die religiösen Argumente sind stark genug, um gläubige Christen davon zu überzeugen, daß Embryonen wie menschliche Wesen behandelt werden sollten - und diese religiösen Argumente dürfen nicht von vornherein zurückgewiesen werden.

Es ist sicher richtig, daß die scharfe Trennung, die die meisten westlichen Gesellschaften zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen vornehmen, ein Erbe unserer jüdisch-christlichen Tradition widerspiegelt. Weder der Buddhismus noch der Hinduismus erheben den Menschen derart über andere Lebewesen. Zwei christliche Vorstellungen sind wohl dafür verantwortlich, daß wir dem menschlichen Leben einen so hohen Wert beimessen: Die Vorstellung, daß jedes menschliche Wesen „nach dem Bilde Gottes“ geschaffen wurde, und der Glaube, daß allein menschliche Wesen eine „unsterbliche Seele“ besitzen.

Das erste, was man gegen eine religiöse Argumentation in der Debatte zur Embryonenforschung sagen könnte, wäre, daß es den Anhängern des Christentums natürlich unbenommen bleibt, derartige Glaubensvorstellungen zu akzeptieren, daß es aber gegen fundamentale Werte einer pluralistischen Gesellschaft verstößt, wenn religiöse Gruppen - egal wie groß sie sind - ihre Überzeugungen anderen aufzudrängen suchen. Solange die Einwände gegen die Embryonenforschung ausschließlich auf religiösen Argumenten beruhen, sollte ein pluralistischer Staat also keine gesetzlichen Zwangsmaßnahmen ergreifen, um Wissenschaftler daran zu hindern, mit Embryonen zu experimentieren, die ihnen von Patienten freiwillig gespendet wurden.

Vielleicht ist das schon alles, was gesagt werden muß. Warum sollte ein nicht-religiöser Autor wie ich auch den Glauben von Leuten kritisieren, die sich zu einer bestimmten Religion bekennen? Wenn die Kirchen nicht ständig versuchen würden, die

Rechtsordnung und die Gesetzgebung zu beeinflussen, könnte ich es tatsächlich dabei bewenden lassen. Aber so muß ich hinzuzufügen, daß es selbst im Rahmen christlicher Glaubensüberzeugungen absurd erscheint, wenn man von Embryonen sagt, daß sie „nach dem Bilde Gottes“ geschaffen wurden und im Besitze einer „unsterblichen Seele“ seien. Wie soll man es verstehen, daß ein Embryo aus nur zwei Zellen „nach dem Bilde Gottes“ geschaffen wurde? Wenn Menschen Gott ähnlicher sind als, sagen wir, Schimpansen, dann vermutlich wegen ihrer größeren geistigen Fähigkeiten. Aber ein Embryo verfügt nicht über diese Fähigkeiten! Worin könnte er Gott also ähneln? Vielleicht in seinem genetischen Code, der ihm gewissermaßen das Potential verleiht, sich zu einem Wesen mit höheren geistigen Fähigkeiten zu entwickeln als ein Schimpanse? Aber das ist ein unsicherer Boden für den Christen. Denn was müßte er dann von menschlichen Wesen sagen, denen aufgrund einer genetischen Abnormalität selbst das Potential fehlt, sich zum Niveau eines Schimpansen zu entwickeln? Und ist es nicht in jedem Falle merkwürdig, daß ein Wesen Gott gleichen soll, weil es einen besonderen Satz Gene besitzt? Gibt es einen „genetischen Code“ für Gott?

Wenn ein Christ auf diese Weise in die Enge getrieben wird, nimmt er für gewöhnlich zum zweiten Argument Zuflucht: Alle menschlichen Wesen, ob nun Embryonen oder genetisch Defekte, sind einem Schimpanse überlegen - nicht wegen ihrer Gene, sondern wegen ihrer „unsterblichen Seele“. So fallen die beiden getrennten Argumente - nach dem Bilde Gottes geschaffen zu sein und im Besitz einer unsterblichen Seele zu sein - zu einem einzigen zusammen. Aber wie stark ist dieses zweite Argument? Der frühe Embryo ist ein Bündel von Zellen, von denen jede die Möglichkeit besitzt, sich zu einem eigenständigen Wesen zu entwickeln. Bis etwa zum 14. Schwangerschaftstag kann sich der Embryo in zwei oder mehr Embryonen teilen, so daß identische Zwillinge, Drillinge oder Vierlinge entstehen. Es ist sogar möglich, daß sich der Embryo

teilt und später wieder zu einem einzigen Embryo zusammenwächst. Was passiert in diesen Fällen mit der Seele? Kann sich eine Seele - etwas Immaterielles - teilen und wieder vereinigen? Pater Norman Ford, ein berühmter australischer Theologe, hat die Schwierigkeiten erkannt, die entstehen, wenn man Wesen eine Seele zusprechen möchte, die viel eher einer Ansammlung unabhängiger Zellen gleichen als einem einzigen, unteilbaren Individuum. Er hat deshalb vorgeschlagen, daß es vielleicht solange kein Individuum gibt - und folglich auch kein beseeltes Wesen -, bis die Möglichkeit zur Zwillingsbildung vorüber ist, also ungefähr bis zum 14. Schwangerschaftstag. Das ist sicherlich plausibler als die Ansicht, daß die Seele schon unmittelbar bei der Empfängnis vorhanden ist. Aber wenn wir überhaupt an eine Seele glauben, warum sollten wir dann nicht annehmen, daß sie sich zusammen mit dem Verstand entwickelt, und daß, solange es kein Bewußtsein gibt, es auch keine Seele gibt? Das eigentliche Problem bei der Beantwortung solcher Fragen, besteht natürlich darin, daß das ganze Konzept einer „unsterblichen Seele“, die die Zerstörung des Körpers überleben kann, so obskur ist, daß man überhaupt keine Grundlage findet, auf der sich eine überzeugende Antwort konstruieren ließe.

Eine positive Annäherung

Nachdem wir gesehen haben, wie unzulänglich die Versuche sind, dem frühen Embryo ein Recht auf Leben zuzusprechen, bleibt nur noch die Frage: Wann kann der Embryo überhaupt Rechte erlangen? Die Antwort muß von den tatsächlichen Eigenschaften des Embryos abhängen. Eingangs hatte ich gesagt, daß wir in Analogie zu der weithin akzeptierten Idee, daß Menschen erst dann tot sind, wenn ihre Gehirne tot sind, sagen könnten, daß Menschen erst dann „leben“, wenn ihre Gehirne leben. Aber das ist nur eine Annäherung. Der Hirntod ist ein plötzliches Ereignis, das Hirnleben eine allmähliche Entwicklung. Wonach wir suchen sollten, sind daher jene geistigen Entwicklungen, die moralisch wirklich relevant sind.

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

Die Eigenschaft, die ein Embryo mindestens besitzen muß, um einen Anspruch auf moralische Berücksichtigung zu haben, ist die Empfindungsfähigkeit. Denn solange er außerstande ist, irgendetwas zu empfinden, können wir *ihm* in keiner Weise schaden. Wir könnten ihm natürlich dann schaden, wenn er sich einmal zu einer Person entwickeln sollte, doch wenn er niemals eine Person wird, ist ihm auch nicht geschadet worden, zumal das völlige Fehlen des Bewußtseins jedes Interesse daran ausschließt, eine Person zu werden.

Im Gegensatz zum Embryo können Tiere wie Affen, Hunde, Kaninchen, Ratten oder Mäuse durchaus Schmerz empfinden. Dennoch wird ihnen im Rahmen wissenschaftlicher Forschung oft beträchtliches Leid zugefügt. Ich habe bereits gesagt, daß die bloße Artzugehörigkeit für den moralischen Status eines Wesens irrelevant ist. Warum ist man dann aber bereit, mit empfindungsfähigen Kaninchen zu experimentieren, nicht aber mit völlig empfindungslosen Embryonen? Erst wenn der Embryo imstande ist, Schmerzen zu empfinden, müssen wir ihn vor Experimenten schützen, denn erst wenn er diese Entwicklungsstufe erreicht hat, steht er mit den empfindungsfähigen Tieren moralisch auf einer Stufe. So wie wir sicherstellen sollten, daß den Embryonen kein Leid zugefügt wird, sollten wir auch sicherstellen, daß den Tieren kein Leid zugefügt wird. Wann entwickelt der Embryo die Fähigkeit, Schmerz zu fühlen? Ich bin zwar kein Experte auf diesem Gebiet, aber nachdem ich die Fachliteratur gelesen habe, würde ich sagen, daß es unmöglich vor der sechsten Woche sein kann - möglicherweise sogar erst nach der achtzehnten oder zwanzigsten. Obwohl ich der Meinung bin, daß wir sehr vorsichtig sein sollten, scheint mir die 14-Tage-Grenze, die von der Warnock-Kommission vorgeschlagen worden ist, doch zu konservativ. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Embryo noch einige Zeit vollkommen empfindungslos ist. Selbst wenn wir alle nur erdenkliche Vorsicht walten lassen, würde eine 28-Tage-Grenze ausreichen, um Embryonen davor zu bewahren, unter Experimenten leiden zu müssen.

Christlicher Glaube und kritische Vernunft

von Gerhard Streminger (Graz)

Das Spannungsverhältnis von Glaube und Vernunft ist eines der großen Themen der Theologie und Religionsphilosophie. Drei Fixpunkte in dieser nun schon altehrwürdigen Debatte seien genannt: Thomas von Aquin (und die Scholastiker), die sich um einen Ausgleich zwischen dem Glauben und der Vernunft bemüht hatten; Martin Luther (und die Reformatoren), die dem Glauben den Primat zugewiesen hatten; und schließlich David Hume (und die Aufklärer), die die Vernunft gegen den Glauben ins Treffen geführt hatten. Ich werde in meinem Aufsatz zu zeigen versuchen, daß in dieser Debatte um das Verhältnis von Glaube und Vernunft die reformierte Position innerhalb des Christentums immer stärker an Boden gewinnt, aber die Position der Aufklärer am plausibelsten ist.

Zunächst zu den Gründen, weshalb moderne Christen sich so nachhaltig auf den *Glauben* berufen. Zwei Punkte dürften ausschlaggebend sein:

(1) Alle Versuche, der christlichen Botschaft eine Vernunftbasis zu geben, sind wohl endgültig mißlungen. Dies zeigt sowohl das Scheitern der traditionellen Gottesbeweise als auch die Unlösbarkeit des Theodizeeproblems: Weder der ontologische noch der kosmologische noch der physiko-theologische Gottesbeweis haben sich als haltbar erwiesen; und die Übel der Welt lassen sich mit der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes nicht in Einklang bringen. Die alten, wahrscheinlich bereits von Epikur geäußerten aporetischen Fragen harren immer noch der Antwort: „Ist Gott willens, aber nicht fähig, Übel zu verhindern? Dann ist er ohnmächtig.

Ist er fähig, aber nicht willens? Dann ist er boshaft. Ist er sowohl fähig als auch willens? Woher kommt dann das Übel?“¹ Die Existenz eines göttlichen Wesens, begabt mit Verstand und Wille, das die Menschen liebt und mit ihnen fühlt, das mit Güte und Weisheit die Welt nach Zwecken lenkt, kurzum: *das zentrale Dogma der christlichen Botschaft*, kann rational offenbar nicht begründet werden. Aber, so heißt es heutzutage, die christliche Heilsbotschaft sei ohnedies keine Vernunftwahrheit, sondern eine Sache des Glaubens: „Ich *glaube* an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde...“ beginnt schließlich auch das zentrale Gebet, das *Glaubensbekenntnis* der Christen.

(2) Die Berufung auf den religiösen Glauben hat im Christentum eine lange Tradition. So wird an entscheidenden Stellen im NT ganz ausdrücklich an den Glauben appelliert und werden die Armen im Geiste, die nicht sehen *und doch glauben*, sogar selig gesprochen. Der Glaube, und zwar derjenige an Jesus von Nazareth als den verheißenen Messias und Erlöser der Welt, war eben dasjenige, wodurch Judenchristen sich von den übrigen Juden unterscheiden und worin sie gegenüber den Alten zu triumphieren meinten. Die frühen Christen fanden ihre Identität in diesem Glaubensakt. Im Gegensatz zu den traditionellen Juden hielten sie es für wahr, daß Christus am dritten Tag von den Toten auferstanden und gen Himmel gefahren sei, sodaß „wer an ihn glaubt, das ewige Leben haben wird und nicht verloren ist“, hingegen „wer nicht an ihn glaubt, verdammt sein wird, weil er nicht an den eingeborenen Sohn ... glaubt“.² Diese berühmte Verheißung bzw.

Verdammung stammt aus dem Evangelium des Johannes, dem angeblichen Lieblingsjünger Jesu.³

Christ wurde man also kraft eines bestimmten Glaubens, zu dem man sich öffentlich bekannte. Zwar setzte im Lauf der Zeit insofern ein gewisser Wandel ein, als ein von christlichen Eltern geborenes Kind fast ausnahmslos Christ wurde, doch blieb die Glaubensempfase zentral. Niemand konnte ein vollwertiger Christ werden, der nicht den Glauben an Jesus Christus gelobte: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“, heißt es bei Paulus.⁴ Auf einem Kirchenkonzil nach dem anderen wurde dann der Inhalt der Glaubensdogmen zunehmend präziser (und zumeist rigider) gefaßt.⁵ Freilich: Während Judenchristen glaubten, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias war, blieben die übrigen Juden äußerst skeptisch, heißt es doch im AT: „Verflucht ist, wer am Holze hängt.“⁶ Überdies wird im AT der Messias als Kampfmessias beschrieben, der, bevor er sein Volk mit Gott versöhnt, erst einmal die fremden Mächte aus dem Lande vertreibt. Sogar bei Paulus findet sich noch diese Vorstellung, nun allerdings in die Zukunft projiziert: Das Ende der Welt naht, „wenn er das Reich dem Gott und Vater übergibt, wenn er alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht weggetan hat. Denn er muß herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat.“⁷ Die nicht selten von einem antisemitisch gefärbten Triumphgefühl begleiteten Worte: „einen König haben sie erwartet und im Stall wurde ER geboren“, plaudern ebenfalls die Wahrheit aus, daß der Messias der Christen kaum der *verheißene* Messias gewesen sein kann.

Weil trotz aller eschatologischen Erwartungen die Juden überzeugt waren, daß die biblische Verkündigung des Messias auf den Zimmermannsohn aus Nazareth *nicht* zutrifft, warfen sie den Judenchristen Verlogenheit vor; und diese warfen den traditionell Glaubenden Verstocktheit vor - unsäglicher Beginn einer endlosen Geschichte der Ressentiments und des Hasses, die schließlich darin kulminierte, daß

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

vor einigen Jahrzehnten Bewohner christlicher Länder tagtäglich mehr Juden umbrachten, als in den Jahrhunderten der Christenverfolgungen Christen insgesamt getötet worden waren.

Ich fasse die bisherigen Ausführungen kurz zusammen: Das Mißlingen der traditionellen Gottesbeweise und die Unlösbarkeit des Theodizeeproblems, aber auch die lange, biblische Tradition der Berufung auf den *Glauben* sind wohl die entscheidenden Ursachen für die moderne Glaubensempfase. Aber wird damit auch verständlich, *weshalb* moderne Christen mit Nachdruck den Glauben betonen, so ist diese Vorgangsweise aus mehreren Gründen sehr problematisch. Ehe auf diese Gründe näher eingegangen wird, noch eine wichtige Begriffsklärung: Unter einem „vernünftigen“ Menschen verstehe ich einen solchen, der sich darum bemüht, zu einer bestimmten Frage (oder einem bestimmten Problem) möglichst viele Evidenzen zu suchen - pro und contra; der diese Evidenzen dann miteinander abwägt und sein Verhalten am Besserbegründeten orientiert. Vernünftiges Verhalten schließt also die Suche nach Wahrheit ein, aber sie bedeutet nicht, daß dasjenige, was mir zu einem bestimmten Zeitpunkt als wahr erscheint, auch tatsächlich wahr *ist*. So können, beispielsweise, vor einigen Jahrzehnten viele ärztliche Diagnosen *vernünftig* gewesen sein, die sich heute - vor dem Hintergrund neuer Evidenzen - als falsch erwiesen haben.⁸

Nach dieser Begriffsklärung nun zu der meines Erachtens problematischen Hochschätzung des Glaubens, wie sie für moderne Theisten so typisch ist:

1. Die Berufung auf rational nicht begründbare Behauptungen ist für die Erziehung bedenklich.

Aus dem bisherigen folgt, daß „Glauben“ bedeutet, etwas, das nicht gewußt wird, für wahr zu halten. „Ich glaube an die Existenz Gottes“ heißt also, für wahr zu halten, daß Gott existiert, obwohl es dafür keine überzeugenden rationalen Argumente gibt.

Vor allem Schopenhauer hat aus dieser sonderbaren Situation ein wichtiges Argument *gegen* die christliche Erziehung entwickelt. Den religiösen Glaubensakt bestimmt er als eine „Angewöhnung geistiger Grundsätze ohne gute Gründe“. Denn gäbe es gute Gründe für die christliche Lehre, dann *wüßten* wir sie und brauchten sie nicht zu glauben. Der Glaubensakt erfolgt somit im Vertrauen auf eine Autorität. Weil aber ein vertrauender Glaube in der Kindheit am stärksten ist, sind Geistliche aller Religionen darauf bedacht, sich der frühkindlichen Aufmerksamkeit zu versichern. Aber einem Kind ohne vernünftige Gründe, jedoch mit ungewohnter Feierlichkeit und mit der Miene eines bis dahin von ihm noch nie gesehenen Ernstes Dinge vorzutragen, wird auf dieses in vielen Fällen tiefen Eindruck und es häufig unfähig machen, sich künftighin ernstlich und aufrichtig zu fragen: *Ist das überhaupt wahr?* Daß beim religiösen Glaubensakt das Vertrauen auf eine Autorität tatsächlich die entscheidende Rolle spielt, versucht Schopenhauer durch folgende Beobachtung plausibel zu machen: Wechselt jemand „im reifen Alter seine Religion“, so wird er „von den Meisten verachtet“, eben weil Menschen zumindest intuitiv wissen, daß die Religion keine Sache „vernünftiger Ueberzeugung, sondern bloß des früh und vor aller Prüfung eingepflichten Glaubens“ sei.⁹

Die Konsequenzen einer „Abrichtung zum Glauben oder zur Blindgläubigkeit“ wird in vielen Fällen nicht neutral, sondern problematisch sein: Denn Kinder, deren Vertrauen und Leichtgläubigkeit mißbraucht wird, wagen es häufig nicht mehr, ernsthaft und aufrichtig nach der Wahrheit zu fragen; zudem ist die „Gewalt früh eingepprägter religiöser Dogmen“ gelegentlich so stark, „daß sie das Gewissen und zuletzt alles Mitleid und alle Menschlichkeit zu ersticken vermag“.¹⁰ Denn der Glaube, zumindest in seinen strikteren Versionen, geht gewöhnlich mit einem Appell an den Egoismus des einzelnen einher: Denjenigen, die glauben, wird Seligkeit zumindest im Jenseits versprochen; und denjenigen, die nicht glauben, wird zumindest ein Mangel an

„Sinnhaftigkeit im eigenen Leben“ vorgeworfen, gelegentlich sogar mit einem Leben in der Hölle gedroht. Aufgrund eines solchen Appells an die Selbstliebe der Menschen kann Religiosität sogar zu einer Gefahr für die Moral werden.¹¹

Heute wird Skeptikern, die für die Behauptungen der Theisten rationale Argumente einfordern, nicht selten erwidert, das Dasein Gottes sei zwar keines rationales Beweises fähig, bedürfe desselben aber auch gar nicht: Denn es verstünde sich von selbst, wäre die ausgemachtste Sache von der Welt, Menschen könnten es gar nicht bezweifeln, verfügten wir doch über ein Gottesbewußtsein oder metaphysisches Bedürfnis. Dieser Annahme eines „angeborenen religiösen Wissens“ widerspricht allerdings die Beobachtung, daß viele Menschen nicht religiös sind; und andere leben um einiges besser, seitdem sie begonnen haben, sich auf eigene Beine zu stellen und das Höchste Wesen einfach im Himmel belassen.

2. Gerade in fundamentalen Dingen sollte der Glaube der Vernunft untergeordnet werden.

Wenn es, wie Kant immer wieder betont hat, in theologischen Dingen „nicht so viel aufs Vernünfteln als auf die Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft ankomme“, so mag dies Ausdruck wohlbegründeter Bescheidenheit sein. Wird jedoch anschließend behauptet, die Annahme der Existenz eines guten Gottes sei ohnedies eine Sache des Glaubens, so stellt sich mit allem Nachdruck die Frage, warum es gerade in religiösen Dingen nicht um die Aufrichtigkeit in der Bemerkung unserer *Zweifel* ankommen sollte. Denn Zweifel schaden im allgemeinen weit weniger als schlecht begründete Überzeugungen. Einen Menschen von einem Irrtum zu befreien bedeutet nämlich auch, ihm etwas zu geben, nämlich die Erkenntnis, daß etwas falsch war. Außerdem ist kein Irrtum unschädlich, sondern jeder wird früher oder später Unheil stiften. Nicht zu Unrecht spricht man auch vom „heilsamen“ Zweifel. Der blinde Glaube, nicht

aber die befreiende Skepsis, ist ein gewaltsamer Zustand der Seele. *Wissen macht frei.*¹²

In den Belangen des „täglichen Lebens“, wie Wohnungs-, Auto- oder Aktienkauf, verhalten sich viele Menschen bemerkenswert rational. Sie interessieren sich für vorhandene Informationen, überdenken diese und urteilen im Lichte der Evidenzen. Ebenso beim Essen: Immer mehr Menschen überlegen sich, was sie essen, einatmen oder schlucken, und seit alters her schmecken Menschen zuerst, ehe sie verschlingen. Aber in religiösen Dingen sollen Menschen sich geistige Grundsätze ohne Gründe angewöhnen? Wie könnte es moralisch sein, andere zu ermuntern, dies zu tun, also die Vernunft zu begrenzen, um dem religiösen Glauben Platz zu schaffen, wenn es dabei um ungleich gewichtigere Dinge als um den Kauf von Aktien geht? Gerade in so fundamentalen Dingen wie der Frage nach dem Ursprung der Moral, nach dem Willen Gottes, nach der Möglichkeit eines künftigen Gerichts oder einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits werden Menschen ermuntert, „der Hure Vernunft“, wie Luther die Ratio verächtlich nannte, zu widerstehen?¹³

Aber wie sollte auf den Ruinen der Vernunft ein befriedigender, die menschliche Neugierde nicht unterdrückender Glaube errichtet werden können? Neugierde bzw. Wißbegierde ist nämlich eines der sichersten Zeichen eines erfüllten Lebens. Aber die allermeisten Gottesgelehrten scheint dies nicht sehr zu bekümmern, sondern ihnen geht es um die Verbreitung einer Botschaft, für deren Gültigkeit wenig spricht; aber diesseitiges Glück der Menschen war immer schon bestenfalls ein Wert, niemals jedoch ein *Zielwert* geistlichen Handelns. Im Zentrum steht nämlich der Wille Gottes, weshalb in theistischen Ethiken letztlich nicht um der Mitmenschen, sondern um Gottes bzw. um der eigenen Macht willen gehandelt wird.

3. Weil es unendlich viele Möglichkeiten gibt, woran geglaubt werden kann, ist auch für den Glaubenden die Vernunft unverzichtbar.

Entscheidender noch als die beiden bisher vorgebrachten Einwände ist folgender Punkt: Mit der Forderung nach dem Glauben allein als Lebensorientierung ist es mit Bestimmtheit nicht getan. Denn unausweichlich stellt sich die Frage: *Woran* soll ich glauben? Soll ich glauben, daß Gott allgütig ist, oder soll ich glauben, daß Gott ein Dämon ist? Soll ich glauben, daß es *eine* Art gefallener Engel gibt, oder soll ich glauben, daß es deren dreißig sind? Soll ich glauben, der Schöpfer von Milliarden Sonnensystemen hat vor zweitausend Jahren am Holzkreuz gehangen, oder soll ich glauben, daß der Gekreuzigte bloß ein Gottesknecht war? Verzehre ich beim Abendmahl nun den Leib Christi oder ist dies alles „symbolhaft“ zu verstehen? Hat der heilige Geist das Tun des Franz von Assisi geleitet oder war er gegenwärtig in den Handlungen der päpstlichen Borgia, die ihren Giften einen Teil ihres düsteren Ruhms verdanken? Lautet der rechte Glaube, daß es in Gott drei Personen gibt (etwas, das Juden und Muslime strikt ablehnen), oder sind in Gott fünf Personen vereint, wovon eine Person eine erotische Göttin ist?

Bereits angesichts dieser einander widerstreitenden Möglichkeiten (und es gibt deren unendlich viele¹⁴), genügt der Appell an den Glauben nicht, vielmehr muß begründet werden, woran geglaubt werden soll. *Und dies kann nur die so oft vielgeschmähte Ratio leisten.* Gerade moderne Theisten sind meines Erachtens viel zu sehr gewillt, das „Mysterium“ an die Stelle der Vernunft zu setzen und vom „Geheimnis des Glaubens“ zu sprechen. Denn unerbittlich stellt sich die Frage: Das Geheimnis welchen Glaubens? *Bekanntnisse* genügen offenbar nicht, *Erkenntnisse* tun not.

Die nicht selten vorgebrachte Behauptung, daß Menschen die Existenz Gottes und seine unendliche Güte, Macht und Weisheit mit dem Auge des Glaubens

entdecken könnten, wird - so mein Eindruck - vor allem in Diskussionen mit Skeptikern gemacht. Sind Theisten hingegen mit den Vertretern anderer Religionen konfrontiert, dann wird zumeist mit großer Selbstverständlichkeit die Überlegenheit der eigenen Position betont - und zwar *in* einem rationalen Diskurs! Natürlich vertreten Missionare ihren Standpunkt mit Gründen, die zeigen sollen, daß ihr Glaube besser ist als der Aberglaube der Medizinmänner und Schamanen, denn: *Jesus is the answer!*, wie amerikanische Fundamentalisten so lauthals verkünden. Und schließlich haben sich auch die jeweiligen Religionsgründer mit Vehemenz *und mit rationalen Gründen* von den anderen Religionen abgegrenzt: Jesus von den Pharisäern, Moses von den Polytheisten, Mohammed von den Juden etc.¹⁵

Allein schon aufgrund der Tatsache, daß Christen vertrauen, Jesus von Nazareth sei der versprochene Messias, ja Gott selbst; Juden dies für blasphemisch halten und immer noch den Erlöser erwarten; Muslime wiederum glauben, daß Jesus bloß ein Prophet war - allein schon aufgrund *dieser* Widersprüche müssen Gläubige, seien sie nun Anhänger der einen oder der anderen Religion, sich der Frage stellen, *woran* geglaubt werden soll. Aber das bedeutet, daß auch Glaubende den Primat der Vernunft gegenüber dem Glauben akzeptieren müssen. Man frage Theologen, weshalb sie nicht mehr an Dämonen oder an Hexen oder an die Jungfrauengeburt glauben, und sie werden *Gründe* dafür angeben. Fragt man sie aber, weshalb sie an den guten Gott oder die Unsterblichkeit der Seele glauben, dann sprechen sie von einer *Glaubenswahrheit*. Warum diese doppelte Wahrheit und, sofern sie als solche durchschaut wird, diese Doppelzüngigkeit?¹⁶

Ist also eine rationale Diskussion der verschiedensten Glaubenswahrheiten auch unter Vertretern verschiedener Religionen unerläßlich, so dürfte es dabei höchst selten „bescheiden“ im Sinne Kants zugehen. Obwohl gegenüber Leichtgläubigeren oft so getan wird, als sei alles so einfach und als bedürfe es bloß der „Entscheidung“, so ähneln Diskussio-

nen zwischen Gläubigen unterschiedlicher Konfessionen, sofern sie überhaupt bereit sind, miteinander zu reden (und sich nicht wie in Nordirland, Bosnien oder im Nahen Osten die Köpfe einschlagen), üblicherweise einem Prozeß, in dem zahlreiche Zeugen auftreten, wobei ein jeder von anderen der „Lüge“ geziehen wird. Es ist deshalb auch kein Zufall, daß in den verschiedensten Religionen Leichtgläubigkeit als verdienstvoll gilt: Die Leichtgläubigen werden selig gesprochen, während Zweifel und kritische Distanz als sündhaft und häretisch gelten. Derartige Gebote wider die Vernunft führen zur Selbstverstärkung von Glaubensüberzeugungen. Eine zunächst schwache Überzeugung wird durch die Hochschätzung von Leichtgläubigkeit verstärkt und mündet schließlich in eine unerschütterliche Glaubensgewißheit. Aber das Interesse, das Menschen haben, eine Sache für existent zu halten, ist nun einmal kein Beweis für die Existenz derselben, und die Stärke des Glaubens ist kein Beweis für die Wahrheit des Geglaubten, sondern nur für die Stärke des Glaubens.

Sowohl der Glaube der Ketzer als auch der ihrer Verfolger war durchaus „lebendig“. Aber weder die brennende Liebe der Peiniger noch das Blut der Märtyrer ist von Bedeutung, wenn es darum geht, die Wahrheit zu erweisen. Denn es geht nicht darum, öffentlich zu bekennen, daß man von einer Wahrheit überzeugt ist (wie Märtyrer und ihre Verfolger es tun), sondern es geht darum zu zeigen, *daß man gute Gründe hat*, so überzeugt zu sein. Das gelegentlich mutige, gelegentlich aufdringliche Zurschaustellen des eigenen Glaubens beweist noch keine Wahrheit. Daß jemand für eine bestimmte Sache in den Tod geht, ist kein Beweis für ihre Wahrheit, sondern viel eher für ihre Zweifelhaftigkeit.¹⁷ Denn gerade für Dinge, die umstritten sind und woran sie in Wirklichkeit selbst zweifeln, setzen Menschen ihr Leben vordringlich aufs Spiel. Blut ist also ein problematischer Zeuge für die Wahrheit.

Zwar sprechen Gläubige oft vom Mut, nämlich vom Mut zur Überzeugung, aber größer als dieser ist wohl der Mut zur *Überprüfung* der eigenen Überzeugung.

„Die Freiheit von jeder Art Überzeugungen gehört zur Stärke, das Frei-Blicken-können ... Die große Leidenschaft braucht, verbraucht Überzeugungen, sie unterwirft sich ihnen nicht, - sie weiß sich souverain.- Umgekehrt: das Bedürfnis nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem von Ja und Nein ... ist ein Bedürfnis der Schwäche. Der Mensch des Glaubens ... ist nothwendig ein abhängiger Mensch, - ein Solcher, der sich nicht als Zweck ... ansetzen kann. Der „Gläubige“ gehört sich nicht, ...“,¹⁸ Die große Leidenschaft des Denkens verbraucht Überzeugungen, aber sie unterwirft sich ihnen nicht. Aber viele Gläubige sind, wie von ihnen selbst gelegentlich mit Frohlocken betont, abhängige Menschen; sie fühlen sich von einem transzendenten Wesen geleitet und geführt, das allerdings aus recht nahelegenden Gründen im Verborgenen bleibt: Wo war - wie auch viele moderne Theologen fragen - der Allgütige in Auschwitz, beispielsweise, und wo treibt es sich, außer in den Fieberphantasien vieler seiner blutrünstigsten Anhänger, an den modernen Kriegsschauplätzen herum?

Der vielleicht durchaus gutgemeinte Rat, man solle doch einfach den Sprung in den Glauben wagen, „wisse doch das Herz mehr als der Kopf“, ist wenig überlegt, denn springen läßt sich überallhin, auch in ein Becken ohne Wasser. Der blinde Sprung in den Glauben bedeutet den intellektuellen Selbstmord, zumindest den Sturz in noch viel größere Unwissenheit. Zudem gibt es noch einen fundamentalen Einwand gegen die Praxis, den religiösen Glauben durch den Hinweis auf die Gefühle des Herzens zu rechtfertigen. Denn dieses sagt nun einmal Verschiedenes zu verschiedenen Menschen und Verschiedenes zum gleichen Menschen zu verschiedenen Zeiten. Aus innerer Erfahrung ist keinesfalls auf die *Untrüglichkeit* des religiösen Glaubens zu schließen, wie ja auch traditionellere Christen sogleich zugeben werden, wenn sie mit den religiösen Erfahrungen von Muslimen oder Sonnenanbetern konfrontiert sind. Aber selbst dann, wenn das Herz der Menschen allen dasselbe sagte, wäre dies immer noch kein Beweis dafür, daß die Herzensgründe von

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

einem Wesen stammen, das außerhalb unserer Phantasie existiert.

4. Weil Vertrauen eine vernünftige Grundlage erfordert, kann der Glaube allein zu keinem Gottvertrauen führen.

Trotz der meines Erachtens völlig einsichtigen Überlegung: Da eine unendliche Anzahl möglicher Glaubensinhalte denkbar ist, muß für die Wahrheit des einen wahren Glaubens rational argumentiert werden, reduzieren die meisten modernen Christen Religiosität auf eine „persönliche Beziehung zu Gott und Jesus Christus“. Aber eine solche Redeweise ergibt meines Erachtens so lange keinen Sinn, solange sie sich nicht auf „externe“ Tatsachen stützt. Dieser Punkt läßt sich folgendermaßen verdeutlichen. Jede bewußte Erfahrung handelt von einem Etwas, aber dieses Etwas ist entweder ein Objekt der Phantasie oder ein realer Gegenstand. Existierte Gott allein im Bewußtsein des an ihn Glaubenden, so wäre es bereits irreführend, von einer persönlichen Beziehung zu sprechen. Denn eine solche setzt die *reale* Existenz zumindest zweier Personen voraus. Der - beispielsweise - an Einhörner Denkende steht zu Einhörnern in keiner Beziehung, wie Menschen zueinander in Beziehung stehen. Aber noch irreführender wäre es, wollte man diese angebliche Beziehung in der Weise präzisieren, daß sie „Zuversicht“, „Vertrauen“ oder „Hingabe“ einschließe. Denn einem Produkt der Phantasie, etwa einem mächtigen Einhorn, kann man nicht im Ernst vertrauen, man kann ihm „sein Schicksal nicht überantworten“. Der Rat, sich doch einfach vertrauensvoll an Gott zu wenden, ist deshalb so lange sinn- und verantwortungslos, solange nicht gezeigt wird, ob es diesen Gott überhaupt gibt oder ob er nur, wie das mächtige Einhorn, ein Phantasieprodukt ist; und diese Aufgabe kann nicht der Glaube, sondern nur die *Vernunft* leisten.

Mit anderen Worten: Die meisten Dinge, die im Zusammenhang mit dem Gottesglauben gefordert werden, nämlich Zuversicht oder Vertrauen, ergeben nur dann Sinn, wenn man weiß, daß es einen

Gott mit den bekannten Vollkommenheitsattributen gibt. Solange dies nicht der Fall ist, wird mit der Forderung: „Wende dich vertrauensvoll an Gott!“, mit menschlichem Vertrauen Mißbrauch getrieben.¹⁹ Denn bei Licht besehen, wird in diesem Fall Vertrauen in ein Wesen gefordert, obwohl so offensichtliche Evidenzen - die Übel der Welt - dagegen sprechen. Denn Vertrauen kann es nur zu jemandem geben, den man sehr gut kennt; ein begründetes Vertrauen in die Güte von Fremden ist unmöglich. Überdies muß dieses Vertrauen auf mehr denn verbalen Äußerungen basieren: So mag ein Fremder kontinuierlich beteuern, gütig und wohlwollend zu sein, aber wenn er nicht konsequent so handelt, also keine Zeichen der Güte setzt, so hätten wir keinen Grund, ihm zu trauen. Jemand, der behauptet, daß er Gott traue, spricht so, als würde er ihn bereits seit langem kennen und immer nur Gutes erfahren haben. Aber wie kann dies sein, wenn der Herr der Geschichte unzählige Greuel in der Geschichte zuläßt?

Der Verdacht drängt sich auf, daß aus der Not eine Tugend gemacht wird: Weil das Theodizeeproblem nicht gelöst werden kann und die traditionellen Gottesbeweise scheitern, appelliert man an ein Gottvertrauen. Aber begründetes Vertrauen zu Gott kann es nur geben, wenn die Gottesbeweise gelingen und das Theodizeeproblem gelöst ist. Solange jene mißlingen und dieses ungelöst bleibt, kann man begründeterweise von keiner Vertrauensbeziehung sprechen.²⁰ Aber man will offenbar gar keine Logik, man will „Blindheit und Taumel und einen ewigen Gesang über den Wolken, in denen die Vernunft ertrunken ist!“²¹ Und man will drohen: „Siehe, Allah tut, was er will“, verkündet Mohammed. „Diejenigen, die nicht glauben, werden mit einem Gewand aus Feuer bekleidet werden; man wird kochendes Wasser über ihre Köpfe gießen; ihre Eingeweide und ihre Häute werden der Auflösung ausgesetzt werden, und sie werden mit Eisenkeulen geschlagen werden. Jedesmal, wenn sie danach trachten, aus der Hölle zu entweichen, um ihren Strafen zu entgehen, werden sie aufs neue hineingestoßen werden, und die Dämonen werden ihnen sagen: >Genieß den Schmerz, verbrannt zu werden!<“,²²

Angesichts der Welt, wie sie sich uns darbietet, kann kein Mensch ein begründetes Vertrauen in die Güte Gottes haben, denn das Vertrauen in ein anderes Wesen muß auf einer engen Bekanntschaft basieren, aus der zu ersehen ist, daß dieses Wesen nichts getan oder zugelassen hätte, das zu fundamentalem Mißtrauen Anlaß gäbe. Aber ein Mensch müßte blind und taub sein, um angesichts der Übel der Welt über eine solche Gottesbeziehung verfügen zu können. Nehmen wir zum Beispiel an, einer Ihrer Bekannten hätte immer wieder den Anspruch erhoben, wohlwollend und gütig zu sein, jedoch Hilfe verweigert, als es ihm problemlos möglich war, zu helfen. Könnten Sie einen begründeten Glauben in sein Wohlwollen haben? Natürlich könnten sie sagen: „Ich vertraue ihm, was auch immer kommen mag.“ Aber damit zeigen Sie meines Erachtens nur ihre Engstirnigkeit, denn sie kennen keinen guten Grund für ihr Verhalten. Der Glaube sagt, daß Gott die allmächtige Liebe ist; aber die Welt offenbart die ziemliche Machtlosigkeit der Liebe und die weitgehende Lieblosigkeit der Mächtigen. Der Glaube sagt, Gott sei gerecht; aber die Welt ist voll von den Schreien jener, die unter Ungerechtigkeiten leiden und ihrer Rechte beraubt sind. Der Glaube sagt, daß Gott der Gott der Lebenden und nicht der Toten sei; aber täglich verhungern etwa 40.000 Kinder.

Schiebt man den Vorhang aus Rhetorik und Drohgebärde ein wenig beiseite, so lautet die theistische Glaubensforderung: Glaube, daß es einen guten Gott gibt, obwohl so viele Evidenzen dagegen sprechen! Im Klartext heißt dies: „Zwing dich, zu glauben, daß es einen guten Gott gibt, obwohl so vieles dagegen spricht!“ Aber eine solche Aufforderung und ein solcher Glaube sind meines Erachtens ein Laster, sie sind Beispiele dafür, daß Menschen unfähig sind, berechnete Einwände ernst zu nehmen. Der Glaube an den mit den üblichen Vollkommenheitsattributen ausgestatteten Gott ist eine Form der Selbsthypnose: Rede dir trotz gegenteiliger Evidenzen so lange ein, daß es einen solchen Gott gibt, bis du daran glaubst! Aber weil es nicht lobenswert ist, sich in derartige Emotionen hineinzuquälen, ist es

auch nicht verwerflich, den Glauben zu kritisieren. Menschen sollten nämlich die verhängnisvolle Neigung, ohne Berücksichtigung vorliegender Evidenzen verschiedenste Dinge für wahr zu halten, nicht noch weiter fördern, sondern bekämpfen und überwinden. Fassen wir das komplexe Verhältnis von Glauben und Gottvertrauen zusammen: Gerade moderne Theisten betonen, daß es vor allem darauf ankomme, eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott aufzubauen. Natürlich ist der Ausdruck „vertrauensvoll“ *kein* sinnloser Begriff: Angenommen, jemand behauptet, er habe den Mut und die physischen Voraussetzungen, 100 Meter über dem Boden auf einem Seil einen Schubkarren zu schieben. Sie mögen seine Worte für wahr halten, aber wirkliches Vertrauen werden Sie ihm erst dann entgegenbringen, wenn Sie bereit sind, sich in den Schubkarren zu setzen. Um einem Menschen in dieser Weise vertrauen zu können, muß man eine Fülle von Hinweisen haben, daß er auch vertrauenswürdig ist. Aber gerade das Problem der Theodizee zeigt, daß sehr viele Indizien gegen die Existenz eines gütigen Gottes sprechen. Daraus ergibt sich, daß man erst dann, wenn das Theodizeeproblem gelöst ist (und ein Gottesbeweis gelingt), begründetes Vertrauen in ein Höchstes Wesen haben kann²³ Aber wenn das Theodizeeproblem gelöst ist, dann brauchen wir auch nicht mehr zu glauben, sondern wir *wissen*, daß Gott vertrauenswürdig ist. Also sowohl im einen Fall (ungenügende Evidenz) als auch im anderen Fall (hinreichende Evidenz) ergibt die Glaubensforderung keinen rechten Sinn. Wir sollten deshalb aufhören, diese gläubige Bewunderung für Dinge, die man nicht begründen kann, auch noch zu kultivieren.

5. Auch Glaubenserfahrungen vermögen das traditionelle Gottesbild nicht zu stützen und hängen überdies von natürlichen Umständen ab.

Aber selbst wenn man es ablehnte, seinen Glauben auf „externe“ Fakten zu stützen und allein aus Glaubens-„erfahrungen“ auf die Existenz eines gütigen Gottes schließen wollte, ergäben sich zwei weitere fundamentale Schwierigkeiten:

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

(a) Kein Erlebnis könnte einen Schöpfer der Welt oder die Allmacht oder Allwissenheit oder Allgüte oder Ewigkeit oder auch nur die Einzigkeit Gottes enthüllen. Denn in allen diesen Fällen wird die menschliche Erfahrung völlig überstrapaziert. Um beispielsweise eine Erfahrung davon zu haben, daß das Wesen, das sich mir offenbart, der einzige Gott sei, müßte ich imstande sein, die ganze Welt zu überblicken und dabei keinen weiteren Gott entdecken; und das ist mit Bestimmtheit unmöglich. Und selbst wenn ich von jenem Wesen, das Gegenstand meiner religiösen Erfahrung ist, nur Gutes erführe, könnte ich nicht schließen, daß es immer und überall - und das heißt wohl *allgütig* -, gütig ist.

Das einzige, was die vielbeschworene religiöse Erfahrung nahelegen könnte, ist die Begegnung mit etwas uns Überlegenem, das aber weder zu existieren noch unendlich groß oder einzigartig zu sein brauchte. Wenn überhaupt, so stützen die verschiedenen religiösen Erfahrungen keinen vollkommenen Gott, sondern einen Polytheismus. Wenn in einer Kirche, in einer Synagoge oder Moschee tausende Menschen eine religiöse Erfahrung machen (was immer das auch sein mag), so wäre es durchaus möglich, daß jeder mit einem anderen Gott kommuniziert; und da der angeblich einzige Gott sich in der äußeren Erfahrung nicht (bzw. nicht mehr) zeigt, gibt es auch keine Möglichkeit, dies zu überprüfen. Aus diesem Grund ist es auch nicht überraschend, daß Berichte über religiöse Erfahrungen einander so sehr widersprechen. Wir sollten nicht vergessen, daß zur Vielzahl religiöser Erfahrungen in unserem gegenwärtigen Kulturbereich auch noch die Manifestationen von Quetzalcoatl, Osiris, Dionysos, Mithras und Poseidon gehören. Aus dieser Tatsache folgt, daß das vielbeschworene metaphysische Bedürfnis sich offenbar mit den absonderlichsten Vorstellungen - natürlich auch mit den verschiedenen, Menschenopfer oder Religionskriege fordernden Göttern - zufriedenstellen läßt.

(b) Offensichtlich enthalten religiöse Erfahrungen in beträchtlichem Umfang Deutungen, die davon abhängen, was der Mensch bereits unabhängig von seiner religiösen Erfahrung weiß. So gibt es im christlichen Abendland bemerkenswerterweise keine Erscheinungen des Schiva, des Ram, des Zeus oder der Gaia; und protestantische (oder gar buddhistische) Länder scheint die katholische Gottesmutter wie der Teufel das Weihwasser zu meiden. Die Behauptung, man habe den himmlischen Christus gesehen, schließt natürlich den Glauben an die Menschwerdung Gottes ein, dem ein rechtgläubiger Jude nicht zustimmen kann. Und zu Recht neigen Skeptiker dazu, die Behauptung eines portugiesischen Bauernmädchens, ihr sei die Mutter Gottes erschienen, auch aus dem Grunde zu bezweifeln, daß nach der Beschreibung des Mädchens Maria ungefähr so, wie sie in portugiesischen Kirchen dargestellt wird, gekleidet war. Alle diese Beobachtungen sprechen dafür, daß Menschen ihre religiösen Erfahrungen in beträchtlichem Umfang vor dem Hintergrund dessen deuten, was sie außerhalb dieser Erfahrungen für wahr halten. Die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit ist also von Erwartungen, die wiederum gesellschaftlich bedingt sind, mitgeprägt. Deshalb werden auch Mißstände in der eigenen Kirche fast nur von Leuten ohne blinden Glauben bemerkt; diejenigen, die genügend Glauben besitzen, vermögen allerdings mit größter Klarheit Mißstände in anderen Kirchen zu schauen.

Aber nicht nur die Deutung des religiösen Erlebnisses, *sondern dieses selbst*, scheint von der Erziehung abzuhängen. Stehen nämlich Menschen in überhaupt keiner religiösen Tradition, dann bleiben ihnen auch religiöse Erfahrungen praktisch unbekannt. Stellen Sie sich einmal vor, von Kindheit an hätten Sie gehört, es existierte ein ewiges Einhorn, und wohin auch immer Sie gingen, sähen Sie Altäre, errichtet zur Verehrung Seiner grenzenlosen Weisheit. Wäre es tatsächlich überraschend, nähme es wirklich wunder, wenn Sie in einer Konfliktsituation plötzlich das Gefühl hätten, das Einhorn spräche zu ihnen und offenbarte ihnen, was sie zu tun hät-

ten? Der Rückschluß von einer bestimmten Erfahrung auf eine übernatürliche Verursachung ist also voreilig.²⁴

Wenn aber die Überlegung richtig ist, daß selbst die Existenz religiöser Erfahrungen von äußeren, nachvollziehbaren *natürlichen* Umständen abhängt, dann wird es diese Erfahrungen mit der Zeit nicht mehr geben, wenn die äußeren Umstände nicht mehr vorhanden sind. Und so ist es denn auch: Seit der Aufklärung und dem damit einhergehenden Fortschritt von Wissenschaft und Technik sind Wunder im Schwinden begriffen. Seit der Erfindung des Blitzableiters durch Benjamin Franklin, beispielsweise, äußert der Allmächtige seinen Unmut nur noch selten darin, daß er ein Haus (oder ganze Städte) mittels Blitzschlag in Flammen setzt.²⁵ Zwar vertrauen auch heute noch viele Menschen, daß der Inhalt ihrer religiösen Erfahrung sich auf etwas Göttliches bezieht, aber inzwischen sind selbst viele Theologen in dieser Hinsicht skeptisch geworden. Denn sie räumen ein, daß die religiösen Erfahrungen, die Gott zugeschrieben werden, sich nur unwesentlich von denjenigen unterscheiden, die angeblich von Satan stammen. Es bedarf daher, etwa bei katholischen Seligsprechungen, einer langen Prüfung durch Experten, um herauszufinden, ob Offenbarungen göttlichen oder satanischen Ursprungs waren.²⁶

Heutzutage werden aber Begegnungen der satanischen Art von wissenschaftlich Denkenden obendrein mit dem Hinweis auf unbewußte Beweggründe erklärt. Dann aber liegt es nahe, daß auch die „eigentlich religiösen“ Erfahrungen einer psychologischen Erklärung zugänglich sind. Sind sie aber einer solchen Erklärung zugänglich, dann bieten religiöse Erfahrungen keine Garantie mehr für einen übernatürlichen Ursprung, vielmehr liegt die Vermutung nahe, daß nicht Gott die Menschen, sondern diese IHN erschaffen haben. Die Gründe für eine derartige Kopfgeburt sind durchaus naheliegend: Da unser Wollen ständig zwischen Furcht und Hoffnung schwankt, schafft unsere Phantasie ein Wesen, von

dem alles abhängt und das durch Bitten, Schmeicheleien und Opfer beeinflusst werden kann. Gott ist da, wenn man sich allein fühlt, er kann gepriesen und angefleht werden, er vermittelt ein enthusiastisches Gefühl der Auserwähltheit oder zumindest den Eindruck, eine kleine, aber wichtige Rolle in seinem Heilsplan zu spielen. Er symbolisiert Hoffnung, lauscht den Unterdrückten, verspricht ausgleichende Gerechtigkeit und - manchmal - den Feinden ewige Höllenstrafen; man kann andere *bei Gott* schlecht machen und IHM für Siege danken, ebenso für Niederlagen, den „längst verdienten Strafen mangelnder Gottesfürchtigkeit“.

Das Höchste Wesen vermag also eine ganze Reihe menschlicher Erwartungen zu erfüllen; eben dies spricht dafür, daß der Ursprung des Gottesglaubens auf natürliche Weise, also psychologisch, erklärt werden kann. Der Gottesglaube wurzelt weitgehend in der Not und in der Langeweile der Menschen; ohne Leid wohl keine Religion, gewiß keine Sehnsucht nach einem Wesen, das hinwegnimmt die Leiden der Welt. Auch viele Theologen betonen, daß ohne das Bewußtsein der Bedürftigkeit, der Schwachheit und der Vergänglichkeit die Religion unbekannt wäre. Aber damit plaudern sie wohl die Wahrheit aus, daß die Religiosität der Menschen nicht übernatürlichen, sondern *natürlichen* Ursprungs ist. Wäre jedoch der Ursprung des Gottesglaubens auf natürliche Weise zu erklären, so wäre er die große Illusion der Menschheit: aus Wunschdenken geboren.

Der Wunsch, Gott möge existieren, damit die Welt sinnvoll ist, beweist somit nicht die Existenz Gottes. Besondere Skepsis ist deshalb auch dann angebracht, wenn jemand behauptet, der Höchste habe zu ihm gesprochen und ihm einen Auftrag erteilt. Denn viele Menschen wünschen, daß andere dasjenige tun, was sie selbst gerne täten, was sie aber allein nicht zu tun wagen. Menschen setzen gerne ein Über-Ich an die Stelle des Ich. Auf diese Weise erhalten beispielsweise manche Muslime den Auftrag, Jerusalem zu erobern, und manche Juden, be-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

züglich eroberter Gebiete keinesfalls einen Kompromiß einzugehen. Wir sollten deshalb auch nicht Abraham als leuchtendes Beispiel preisen - es sei denn, wir wären willens, mit gleicher Ehrfurcht einen Menschen zu verehren, der bereit ist, einen Mord zu begehen, weil er überzeugt ist, daß Gott von ihm dieses Opfer fordert. Leider wollen viele Menschen lieber Gebärden sehen als Gründe hören.

Ich komme zum Schluß: Aufgrund der Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den Gottesbeweisen und dem Theodizeeproblem haben viele Theisten die Konsequenz gezogen, daß es in der Religion „ohne Vernunft, sondern auf den Glauben“ ankäme. Aber diese Einstellung ist deshalb unplausibel, weil sich unausweichlich die Frage stellt, *woran* geglaubt werden soll. *Welches Credo?*

Konfrontiert man moderne Theisten mit dieser Überlegung (oder fühlen sie sich durch skeptische Einwände herausgefordert), dann erwidern sie gelegentlich, daß man zwar nicht beweisen könne, daß der traditionelle Gott existiere, daß allerdings auch Skeptiker nicht begründen könnten, daß es ihn *nicht* gäbe. Allein aufgrund der *Möglichkeit*, daß der Glaube wahr sein könnte, fühlen sie sich berechtigt, weiterhin zu glauben. Aber auf der Ebene bloßer Möglichkeiten zu argumentieren bedeutet, daß jede beliebige Behauptung, die keinen Widerspruch enthält, mit gleichem Recht wahr sein kann; und da eine unendliche Zahl möglicher religiöser Entwürfe existiert, ist die Wahrscheinlichkeit irgendeiner Religion, die Eine wahre zu sein, eins zu unendlich, und das heißt: Die Wahrscheinlichkeit ist unendlich klein. Der Schlüssel zu einer verantwortungsvollen Lebensform ist jedoch nicht „Möglichkeit“, sondern *Wahrscheinlichkeit*, und die Wahrscheinlichkeit, daß eine Behauptung wahr ist, hängt von den vorliegenden Evidenzen ab.

Aber trotz gegenteiliger Evidenzen (die Gottesbeweise mißlingen und das Theodizeeproblem ist unlösbar) halten die Anhänger der drei Weltreligionen an ihrem Glauben fest, und sie werden dafür von

den jeweiligen Kirchenoberen als „fest im Glauben stehend“ belobigt und als Vorbild hingestellt. Im Gegensatz dazu setzt sich ein Wissenschaftler, der seine Thesen auf ungenügende Evidenzen gründet, zumindest der *Kritik* anderer Wissenschaftler aus. Soll menschliches Zusammenleben nicht im Chaos enden, so müssen wir uns in unserem Handeln am Gegebenen orientieren, und die Frage, ob ein Ding oder eine Situation existiert, hängt eben von empirischen Evidenzen ab. *Superman* könnte existieren, aber der Mangel an Evidenz macht seine Existenz äußerst unwahrscheinlich, weshalb wir auch auf die bloße Möglichkeit hin, daß er herunterschweben und uns retten könnte, nicht blindlings vor ein fahrendes Auto springen sollten.

Wohl steht geschrieben, daß derjenige, der glaubt, selig wird, aber trifft dies tatsächlich zu? Warum sollte beispielsweise der Glaube an Jesus aus Nazareth selig machen? Hätten wir von Jugend an geglaubt, daß alles Seelenheil von Allah und seinem Propheten stamme, so wären wir wahrscheinlich derselben Segnungen teilhaftig geworden. Dies sei allen denjenigen entgegnet, die sich auf innere Erfahrungen berufen und daraus die Untrüglichkeit ihres Glaubens herleiten. Zwar meinen viele, ohne ihren speziellen Glauben könnten sie nicht leben. Aber als Afrikaner hätten sie wahrscheinlich einen ganz anderen Glauben und als Inder wieder einen anderen und in der Stunde ihres Ablebens hielten sie vielleicht den Schwanz einer Kuh in Händen - ein Punkt, der die These von der „Lebensnotwendigkeit“ eines bestimmten Glaubens aufs höchste relativiert.

In vielen Gegenden der Erde ist eine bestimmte Form der Religiosität dominant. Auch dort bekommen Ungläubige zu hören, daß die weite Verbreitung dieser Religion bereits ein hinreichender Beweis für die Wahrheit sei: Wo viel Rauch, da ist auch viel Feuer! Und traditionelle Theisten können immerhin auf die Tatsache verweisen, daß es in der Geschichte der Menschheit viele Milliarden Menschen gegeben hat, die von der Existenz eines einzigen Gottes überzeugt waren. Aber zumindest

ebenso viele Menschen haben an die Existenz vieler Götter geglaubt, und viele waren überzeugt, daß die Erde eine Scheibe sei, über der jeden Tag die Sonne auf- und untergeht. Aus der weiten Verbreitung eines bestimmten Glaubens folgt also nicht die Wahrheit des Geglaubten. Außerdem gehört zum moralischen Leben das Streben nach Wahrheit; dann aber müßte ein moralischer Mensch auch bereit sein, die Wahrheit seines je speziellen Glaubens zu hinterfragen und sich in seinem Handeln an demjenigen zu orientieren, wofür die besseren Evidenzen sprechen.²⁷

Und meines Erachtens sprechen die besseren Evidenzen eindeutig für den Skeptiker und macht die Glaubensforderung allein keinen Sinn. Denn bei genügender Evidenz wüßte man; und bei ungenügender Evidenz stellt sich unweigerlich die Frage: *Woran glauben?* Es scheint hier ein klassisches Dilemma vorzuliegen: Zum einen beschränken, ja demütigen Theisten die Vernunft, um nämlich dem Glauben Platz zu schaffen, aber dann wiederum benötigen sie den Verstand, um zu begründen, weshalb sie gerade *darin* glauben.

Den Abschluß meiner Ausführungen möge jedoch keine derartige philosophische Subtilität, sondern ein internes Argument gegen die Überbetonung des Glaubens im Rahmen des Christentums bilden. Obwohl die Glaubensempfase, wie zitiert, im Neuen Testament an vielen Stellen zentral ist, kann man darin auch eine gewisse Umdeutung der Lehren Jesu sehen. Der Held des Christentums hatte nämlich neben dem Glauben an Gott und an sich selbst den Anhängern vor allem eine Praxis, einen gewissen zwischenmenschlichen Umgang ans Herz gelegt. Aber dieser scheint für Paulus unerfüllbar gewesen zu sein; also behauptete er, daß nicht Werke, sondern allein der Glaube an Jesus Christus selig mache. Damit wurde der Glaube zum Heilmittel all jener, die unfähig sind, beispielsweise die Forderung Jesu: „Was Ihr den Geringsten getan habt, habt Ihr mir getan“, in die Tat umzusetzen. Weil nach Paulus „die Erlösung durch Gott“ nichts mit Werken zu tun hat, ergibt sich als bemerkenswerte Kon-

sequenz, daß viele Christen wie alle Welt handeln (ja oft, etwa im Vergleich mit Buddhisten, viel Problematischeres tun) - und für die Zeit der Stimmungen (und der Karriere) dann ihr Christentum auspacken. Aber ein solches Verhalten fand bereits im Neuen Testament, nämlich im Jakobusbrief, seinen Kritiker: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand sagt, er habe Glauben, hat aber keine Werke? Kann etwa der Glaube ihn erretten? Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester dürftig gekleidet ist und der täglichen Nahrung entbehrt, aber jemand unter euch spricht zu ihnen: Geht hin in Frieden, wärmt euch und sättigt euch! ihr gebt ihnen aber nicht das für den Leib Notwendige, was nützt es? So ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat, in sich selbst tot.“²⁸

Anmerkungen:

¹ Zit.n. D.Hume, *Dialoge über natürliche Religion*. Stuttgart 1981, S. 99.

² Jh 12.44f.; Gal 3.11f.; Mk 9.23f. Als der christlichen Gemeinde auch Nichtjuden angehörten, ersetzte der Glaube an Jesus die für Juden obligatorische Beschneidung.

³ Johannes und Paulus sind die beiden herausragenden Repräsentanten der biblischen Glaubenstheologie, derzufolge Glaube oder Unglaube die Grundalternative im menschlichen Leben darstelle.

⁴ Eph 4.5.

⁵ Die hl. Kirche reagierte hier sehr geschickt auf die sich verändernden politisch-ökonomischen Bedingungen: Ehe sie zur Staatsreligion geworden war, wurde der Pazifismus gefordert, danach die Bewaffnung. Vgl. K.Deschner, *Die Kriminalgeschichte des Christentums*. Band I-IV. Reinbek 1986ff.

⁶ 5 Mose 21.23 (m.H.; vgl. Sach 13.3). Die unter Christen zur Formel geronnene Behauptung, daß die Juden ihn verkannt hätten, spricht wohl nur für die Gesetzestreue der Juden.

⁷ 1 Kor 15.24f.

⁸ Anthony Collins gab in seinem seinerzeit berühmten Werk *A Discourse of free-thinking, occasion'd by the rise and growth of a sect call'd Free-thinkers* eine glänzende Definition von *Free-thinking*: „The Use of the Understanding, in endeavouring to find out the Meaning of any Proposition whatsoever, in considering the nature of the Evidence for or against it, and in judging of it according to the seeming Force or Weakness of the Evidence.“ (London [tatsächlich: The Hague] 1713, S.5).

⁹ A.Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*. Zweiter Teil. Band II. Zürich 1977, S. 364). Wohl nur mit dem Hinweis auf frühkindliche Prägung läßt sich erklären, daß die Wahrheit des protestantischen Dogmas mit seinen Innerlichkeiten vollkommen dem norddeutschen Geistlichen und die Wahrheit des katholischen Dogmas mit seinen Äußerlichkeiten vollkommen dem süddeutschen Geistlichen einleuchtet.

¹⁰ Schopenhauer, a.a.O., S. 362.

¹¹ „Zu so viel Unheil hat die Religion die Menschen verleitet“, klagte bereits Lukrez (*Von der Natur der Dinge*, Buch 1, Zl. 102). Zur Funktion des Glaubens als Abwehr kritischer Rationalität vgl. H.Albert, *Traktat über kritische Vernunft* [1968]. Tübingen 1991. (insbes. Kap. V)

¹² Außerdem: Weshalb sollte das Stellen von Fragen keine gottgewollte Tätigkeit sein?

¹³ M.Luther: >Wer... ein Christ sein will, der... steche seiner Vernunft die Augen aus....<;>Vernunft und die Weisheit unseres Fleisches verdammen die Weisheit von Gottes Wort<;>... aber du mußt allhier [in Glaubensangelegenheiten] die Vernunft fahren lassen und von ihr nichts wissen und sie gar töten, sonst wird man nicht ins Himmelreich kommen.<(Zit.n. W.Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*. Darmstadt 1988, S. 408). Luther hat die Wahrheit wie eine schöne Frau gefürchtet. Die Vernunft ist für ihn eine Hure, die jedem Herrn zu Diensten ist, wobei er an jene Theologen gedacht haben mag, die dem päpstlichen Herrschaftswillen frei zur Verfügung standen. Die von Luther kritisierte Vernunft ist die rein zweckrationale Vernunft, die nach geeigneten Mitteln für Ziele sucht, die von ihr selbst nicht festgelegt sind.

¹⁴ Bereits die Zahl der Dogmen, Schriften, Apostel, Sekten sowie Irrlehren, die für sich Wahrheit und Unfehlbarkeit beanspruchten, ist Legion.

¹⁵ Es wäre ja auch sehr sonderbar, hätte der Allwissende keine klaren Grundsätze, sondern ein Mysterium geoffenbart.

¹⁶ Zur Verdeutlichung dieses Punktes sei Walter Kaufmann zitiert: „Niemand kommt auf den Gedanken, einem absoluten Verzicht auf Vernunft und Einsicht das Wort zu reden. Wenn es um wichtigste Entscheidungen geht, finden sich aber merkwürdigerweise immer Leute, die diesen Rat in den Wind schlagen: ...>Wähle deine Gäste zum Mittagessen sorgfältig; suchst Du Dir eine Braut, verlasse Dich auf die Tombola.< ... Die Vorstellung, daß man der Vernunft entsagen müsse,... wurzelt in einer reichen christlichen Tradition ... Luther nannte die Vernunft >des Teufels Braut< und eine >schöne Metze< und >Gottes ärgste Feindin<; er sagte: >Auf Erden (ist) unter allen Gefährlichkeiten kein gefährlicher Ding denn eine hochreiche sinnige Vernunft<. Und: Vernunft >muß geblendet sein< und >der Glaube (muß) alle Vernunft, Sinne und Verstand mit Füßen treten.<., Aber diese Geringschätzung der Vernunft hat gerade auch für Gläubige höchst bedenkliche Konsequenzen, denn wenn wir der Vernunft entsagen, „unsere Verstand kasteien und uns unserer Sinne begeben - wie können wir dann noch gewahr werden, ob es Gottes Wort ist, dem wir Gehorsam erweisen?“ Vielleicht ist es ein Fehler, „den Gott der Christenheit anzubeten; vielleicht sollten wir lieber Allah oder Schiwa anbeten oder eine australische Gottheit oder irgendein Götzenbild? Wie sollen wir die Wahl treffen, wenn nicht mittels unseres Verstandes und der Vernunft?“ (W.Kaufmann, *Der Glaube eines Ketzers*. München 1965, S. 89f.).

¹⁷ Wofür gehen denn Menschen *nicht* in den Tod? Natürlich sind Rassisten unerschütterlich in ihrem Glauben ...

¹⁸ F.Nietzsche, *Der Antichrist*. Sämtliche Werke. Band VI. München 1988, S. 54f.

¹⁹ Vgl. G.W.Leibniz: Gott ist „über alles zu lieben“, aber dies ist „nicht möglich ohne Kenntnis der Vollkommenheiten, aus welchen die Liebe, die er verdient, ... entspringt.“ (*Die Theodizee*, Hamburg 1968, S. 99)

²⁰ Im Gegenteil: Wenn Gott tatsächlich die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und 5.000 Menschen mit zwei Laib Brot und fünf Fischen ernähren kann, und

wenn die Übel der Welt nicht mit der Güte Gottes in Einklang zu bringen sind, dann werden beim Jüngsten Gericht nicht wir angeklagt, sondern wir werden den Allmächtigen wegen größter Fahrlässigkeit und milliardenfachen Mordes anklagen.

²¹ F. Nietzsche, *Morgenröte*. Sämtliche Werke. Band III. München 1988, S. 83.

²² Sure 22.19ff.

²³ Was soll denn Gutes dabei herauskommen, wenn jemand einem Wesen vertraut, das Urheber des Bösen sein könnte?

²⁴ Baron Holbach spricht von Visionen, „die diejenigen Menschen zu schauen den Vorzug haben, die Gott mit der besonderen Gnade eines übergeschnappten Hims, hysterischer Einbildungen, schlechter Verdauung und mit der Gabe, unverschämt zu lügen, bedacht hat.“ (*Religionskritische Schriften*. Berlin/Weimar 1970, S. 198)

²⁵ Als der Begriff der natürlichen Kausalität noch nicht erdacht war, verursachte nicht der fehlende Regen oder ein Erdbeben das plötzliche Versiegen der Quellen, sondern es waren die Tücken unterirdischer Dämonen.

²⁶ Vgl. B. Russell: „Aber finden Sie nicht, daß genügend Fälle von Menschen berichtet wurden, die glauben, sie hätten in ihrem Herzen Satan sprechen gehört, genau so, wie die Mystiker Gott geltend machen -... Das scheint ein Erlebnis der gleichen Art zu sein wie das Erlebnis Gottes durch den Mystiker, und ich verstehe nicht, wie Sie aus dem, was uns die Mystiker sagen, irgendein Argument für Gott ableiten können, das nicht gleichzeitig ein Argument für Satan ist.“ (*Warum ich kein Christ bin - über Religion, Moral und Humanität*. Reinbek 1972, S. 194) Außerdem: Weshalb sollte der Allgütige bloß zu einigen, nicht aber zu anderen sprechen?

²⁷ Auf das Argument: >Aber Sie halten doch auch Sätze für wahr, ohne sie begründen zu können<, lautet die wahrscheinlich beste Antwort: >Ja, aber diese Sätze glauben Sie auch! Hier geht es jedoch um Sätze, in denen wir uns hinsichtlich des Glaubens unterscheiden!< Und: >Diese grundsätzlichen Sätze, die wir beide glauben, zu bezweifeln ist in sinnvoller Weise nicht möglich, weil das Bezweifelte im Rechtfertigungsversuch als gerechtfertigt vorausgesetzt werden muß. Das ist beim religiösen Glauben nicht der Fall!<

²⁸ Jak 2.14f. Diese Passage ist wohl der Hauptgrund, weshalb Paulus (und spätere Reformatoren) den Jakobusbrief ablehnten. So hat Luther, „seiner eigenen Bekundung nach, zwar sein Verständnis vom Evangelium durch die Briefe des Paulus gewonnen, und er ging darin so weit, daß er den Jakobusbrief im Namen von Paulus zurückwies. Aber Luther hat von Paulus nicht übernommen, was dieser in der zweiten Hälfte des Ausspruchs sagt: >Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.< (1 Kor 13.23) Im Gegenteil: Luther hat immer gelehrt, daß, >wiewohl die Liebe ... eine schöne ... Tugend ist, so ist doch der Glaube unendlich viel größer und erhabener<, und seine Schriften sind voll von Äußerungen wie dieser: >jene sophistische Lehre von dem Glauben, der ... durch die Liebe sein Wesen erhalten ... hat, [ist] aus dem Teufel, so ... uns verwirrt in türkische und jüdische Irrtümer.“ (Kaufmann, a.a.O., S. 405f.).

Todesstrafe und Religion

von *Jean-Claude Wolf (Fribourg, Schweiz)*

In der jüdisch-christlichen Tradition gibt es ein nahezu absolutes Verbot der Tötung. Nur Gott darf über Leben und Tod entscheiden. Alles Leben ist gleichermaßen schützenswert. Das ist der Grundtenor, und man könnte daher sagen, die jüdisch-christlichen-islamischen Religionen verkörpern das Ethos der Ehrfurcht vor allem Leben. Das entspricht selbstverständlich dem Selbstbild der Kirchen, die sich immer für das Leben ausgesprochen haben. Gott wird als ein Gott der Lebenden gesehen, und Jesus spricht sich gegen den Totenkult aus, wenn er sagt: Laßt die Toten ihre Toten begraben. Nicht der gekreuzigte, sondern der auferstandene Jesus bildet den Kern des österlichen Bekenntnisses. Nicht Folter und Todesstrafe, sondern Überwindung derselben sind der Fluchtpunkt christlicher Hoffnung.

Diesem schönen Selbstbild, das aus propagandistischen Gründen unermüdlich gepredigt wird, setzt sich eine gewisse Gespaltenheit im Gottesbild entgegen: Der lebensspendende Gott ist auch der todbringende. (Darin gleicht er übrigens dem Gott Appollo.) „Mein ist die Rache, spricht der Herr.“ Es ist ein Gott des Krieges und des Zornes und ein strafender Gott. Eine Religion, deren höchstes Gut ein zürnender, kriegerischer und strafender Gott ist, ist eine Lehre des Unheils. Ein Gott, der sogar zuläßt, daß sein Sohn geopfert wird, hat Züge des Opferdenkens. Man mag sich streiten, ob das sakrifizielle Denken letztlich nur eine Projektion und Erfindung der Menschen ist, oder ob es zur eigenen Natur Gottes gehört. Diese Frage verliert ohnehin an Brisanz, wenn wir annehmen, daß es keinen direkten Zugang zur Natur Gottes gibt. Man muß hier nicht einmal so weit gehen wie Feuerbach, der (fälschlicherweise) aus dem Projektionscharakter unserer Gottesbildes auf dessen Inexistenz geschlossen hat, aber man kann doch festhalten, daß allzu einfache Offenbarungsmodelle, welche den Deutungs- und Konstruktionscharakter von Gottesauffassungen ein-
Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

fach ausschalten möchten, einem naiven Realismus in der Erkenntnislehre entsprechen. Selbst ein sich offenbarender Gott vermag nicht jene Filter oder Organe überflüssig zu machen, mittels derer wir verstehen. Das zeigt sich schon darin, daß Gotteslehre immer an Kulturen und Mentalitäten gerichtet ist, sich immer in einem vorgegebenen und spezifischen Verstehenshorizont entfaltet. Gott spricht sogar in Landessprachen und Dialekten, nie in einer Universalsprache.

So gesehen kann man selbst den Satz „Mein ist die Rache“ als Konzession und adressierte Ausdrucksweise für ein Volk verstehen, in dem die Blutrache existiert und für dessen Eliten es ein Anliegen ist, diese Praxis zu ordnen und zu begrenzen. Ein werdender, vielleicht sogar lernender Gott wird von der Rachebegrenzung zur Nächstenliebe fortschreiten. So wird jedenfalls der Übergang vom Judentum zum Christentum aus christlicher Sicht gerne gesehen. Doch diese Fortschrittslehre bleibt spekulativ und zeichnet jedenfalls keine eindeutigen Spuren in der Geschichte. Bereits der „alte Gott“ verkündet u. a. auch das Gebot des Schutzes der Schwächeren und der Hilfe an Notleidenden, und auch der „neue Gott“ wird seine dunkle Seite nicht los. Er bleibt bis ans Ende ein richtender, verbannender, verdammender Gott, und sein Eifer spiegelt sich im Eifer seiner Verehrer.

In einer solchen religiösen Kultur bleibt immer eine Hintertür offen für die menschliche Praxis der Gottesstrafe. Diese kann als Gottesgericht verstanden werden: Reißt der Galgenstrick, so heißt das, daß Gott begnadigt; reißt er nicht, so heißt Gott das vorweggenommene Gottesurteil gut. Dieser Aberglaube setzt sich fort in der Vorstellung, der Todgeweihte sei zu begnadigen, wenn die Guillotine klemmt oder der elektrische Stuhl versagt. Immer wieder maßen sich Menschen Stellvertreterrollen an

und spielen gleichsam den strafenden Gott auf Erden. Die Berufung auf einen richtenden, verbannenden und verdammenden Gott verspricht nichts Gutes.

Früh haben Interpreten des schroff formulierten Tötungsverbot erkannt, daß es so absolut nicht gelten kann. Ansatzpunkt zu Ausnahmen waren Opfer und Selbstverteidigung: Schließlich wurden (Opfer-)Tiere getötet, und im Ernstfall auch menschliche Feinde. Darüber hinaus nun wurde die Todesstrafe als qualifizierte Ausnahme betrachtet, wohl weil sie ebenfalls Opfercharakter hatte und dem selben Zweck diente wie die Tieropfer: einer vorübergehenden Beruhigung sozialer Spannungen. Die Formel „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ bietet sich als die einfachste Formel für den Gedanken einer gezielten und begrenzten Vergeltung an. Dieser sog. einfache Retributivismus (retribuere, lat.: vergelten) ist bis heute die unmißverständlichste Formel für den Wunsch, daß es so etwas wie eine gerechte Strafe geben sollte, die härter ausfällt als eine bloße Verwarnung oder Kompensationsforderung, aber milder als eine eskalierende Racheaktion. Wer z. B. einem anderen einen Zahn ausschlägt, dem soll ebenfalls ein Zahn ausgeschlagen werden. Es genügt nicht, ihm lediglich eine Geldbusse aufzuerlegen, und es ist weder gerecht noch nützlich, ihm deswegen zwei oder mehr Zähne auszuschlagen.

Die Einfachheit und Klarheit dieses Retributivismus erweist sich jedoch als trügerisch. Nehmen wir an, A ermordet den Sohn von B. Darf nun B erwarten, daß ein Sohn von A hingerichtet wird? Das würde „Auge um Auge“ in diesem Falle nämlich bedeuten. Doch es ist nun schon deswegen undenkbar, weil der Sohn von A unschuldig ist und mit dem Mord am Sohn von B gar nichts zu tun hat.

Spinnen wir dieses Beispiel etwas weiter. Wird nun die Hinrichtung von A als gerechte Strafe erwartet, so könnte man immer noch sagen: „Leben für Leben“. Man beachte, daß wir uns damit bereits einen

Schritt von der buchstäblich verstandenen Vergeltung entfernen, denn A wird nun nicht, wie es eigentlich sein müßte, sein eigener Sohn genommen, sondern sein eigenes Leben. Aber auch bei dieser Lösung stellen sich Probleme. Wurde der Sohn von B mit einem Messerstich ins Herz ermordet, muß A nun ebenfalls mit einem Messerstich ins Herz hingerichtet werden? Noch krasser: Nehmen wir an, B's Sohn ist an den Folgen einer sexuellen Vergewaltigung und einer grausamen Strangulation durch A gestorben, muß dann A ebenfalls auf diese Weise hingerichtet werden?

Das grundsätzliche Problem, daß sich für den primitiven Retributivismus stellt, besteht darin, daß gleiche Vergeltung nicht immer möglich und häufig als moralisch unannehmbar erscheint. Das einfache Vergeltungsschema gibt dem Täter die perverse Autorität, den Vergeltern die abscheulichsten Taten aufzudrängen: Foltert und mordet er, so müssen auch die Vergeltern foltern und morden. Die einfache Vergeltung wurde kaum jemals konsequent praktiziert. Vielmehr wurde der Gedanke der konkreten Vergeltung ersetzt durch jenen der abstrakten Vergeltung durch ein sog. Strafäquivalent. So gesehen können z. B. 10 Jahre Freiheitsentzug ein Strafäquivalent für eine Gewalttat darstellen. Diese Verfeinerung des Retributivismus führt nun allerdings zum Verlust eines soliden Maßstabes für die Festlegung von Straftat und Strafmaß. Die einfache Formel „Auge um Auge“ muß komplexen Überlegungen weichen, die etwa besagen: Niemand soll von seinen Straftaten profitieren dürfen. Die Strafe X für Y muß also so groß sein, daß für den Straftäter aus seiner Straftat kein Nettogewinn resultiert. Es ist unfair, daß jene, welche die Gesetze halten, schlechter fahren sollten als jene, welche sie brechen. Es handelt sich dabei nicht um eine absolut verstandene Gerechtigkeit, etwa um die Herstellung einer Balance zwischen Gut und Böse durch Strafen, sondern um eine gezielte Form von Gerechtigkeit: Es ist einfach unfair gegenüber den Rechtsgehorsamen, welche die Last des Rechts-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995

gehorsams auf sich nehmen, von illegalen Handlungen zu profitieren.

Diese Fairneßwägung trägt jedoch nicht weit, denn die sog. „Last“ des Rechtsgehorsams ist ungleich verteilt. Zwar mag es für einige Delikte (besonders Wirtschaftsdelikte) zutreffen, daß es unfair ist, wenn wenige vom Anstand, den Hemmungen oder auch dem geringeren Wissen anderer illegal profitieren. Allerdings ist unser Wirtschaftssystem ohne einen beträchtlichen Grad von legaler Ausbeutung gar nicht funktionsfähig. Darüber hinaus gibt es Individuen, welche bestimmte Gesetze nicht als Last oder Bürde empfinden können. Dem Reichen fällt es z.B. leichter, Eigentum anderer zu respektieren; Gesunde können eher ihre Pflichten gegen die Gesellschaft erfüllen als Kranke. Besonders unplausibel ist das Argument der fairen Lastenverteilung im Blick auf Verbote der vorsätzlichen Körperverletzung oder der Vergewaltigung - Delikte, welche für die meisten Leute gar nicht in Frage kommen und die nicht zu begehen für die Mehrheit kein „Verzicht“ bedeutet - ebensowenig wie für die meisten Erwerbstätigen das Bezahlen der öffentlichen Verkehrsmittel eine „Last“ ist, während Nichterwerbstätigen der Verzicht auf Schwarzfahren schwerer fällt. Was einigen wenigen (die z. B. eine zwangshafte Neigung zu Gewalt- oder Sexualdelikten haben) eine Last ist, fällt der Mehrheit der Bürger gar nicht als Einschränkung auf. Deshalb läßt sich die genannte Fairneßtheorie nicht auf alle Strafnormen anwenden.

Übrig bleibt der Gedanke, daß Rechtsbrüche sich nicht lohnen, sondern möglichst teuer zu stehen kommen sollten. Überlegungen dieser Art entfernen sich offensichtlich von einfachen Vergeltungsaktionen; der Impuls der gerechten Vergeltung (oder der moralisch gezähmten Rache) tritt zurück zugunsten einer Kostenrechnung, die im Effekt darauf hinausläuft, daß eine Gesellschaft bestrebt ist, Straftaten zu verteuern. Tritt nun diese Strategie in den Vordergrund, so kann das ursprüngliche Ideal der *Strafgerechtigkeit* in Vergessenheit geraten. Ausschlaggebend ist dann nicht mehr so sehr die Intuition, daß es unfair wäre, von Straftaten zu profitieren, son-

dern eher die Überzeugung, daß Anreize für Straftaten verschwinden sollten. Der Präventionsgedanke verdrängt das Fairnessprinzip oder tritt zumindest in Konkurrenz dazu. Sogenannt gemischte oder kombinierte Theorien versuchen, die beiden Leitgedanken der Fairneß und der Verhütung in ein geordnetes Verhältnis zu bringen: Für Kant steht z. B. die gerechte Vergeltung an der Spitze, die Prävention dagegen spielt höchstens eine untergeordnete Rolle. Für den englischen Rechtsphilosophen Herbert Hart dagegen ist der Präventionsgedanke dominant für die Rechtfertigung der Institution des Strafers, während das Fairneßgebot auf der Ebene der Fixierung des Strafmaßes (insbesondere zur Abwendung sog. unverhältnismäßiger Strafen) die Führung übernimmt.

Moderne Theorien der Strafligitimation bewegen sich im Rahmen des säkularen Verständnisses des Staates. Der Staat verliert seine sakrale Rolle, er handelt nicht mehr als Stellvertreter Gottes. Damit verliert die Todesstrafe als Signum gottverbürgerter Souveränität an Bedeutung. Doch es trifft nicht zu, daß damit die Todesstrafe völlig verbannt würde. Einerseits lebt sie fort in totalitären Diktaturen, die - nicht im Namen Gottes, aber im Namen anderer höherer Menschheitsideale - die Todesstrafe als Instrument des sozialen Fortschritts mißbrauchen. Andererseits lebt die Vorstellung fort, Todesstrafe sei unter Umständen das geringere Übel als lebenslänglicher Freiheitsentzug. So konnte etwa John Stuart Mill schreiben, der kurze Schlag einer Hinrichtung sei für den Betroffenen weniger schlimm als die Tatsache, in Gefängnismauern lebendig begraben zu werden. Mill hat jedoch den Zustand von Todeskandidaten, die in ihren Zellen mehr als zehn Jahre auf ihre Hinrichtung warten und auf eine Aufhebung hoffen, nicht mit in den Kalkül gezogen. Die populäre Vorstellung, manche Probleme ließen sich am einfachsten durch eine rasche Hinrichtung von „Monstern“ lösen, ist offensichtlich falsch und beruht in der Regel auf einem Mangel an Information, Einfühlungsvermögen und lebendiger Erfahrung.

Die Kritik an der Lehre des Unheils ist für sich genommen keine Garantie für das Heil. Auch in säkularen Staaten wird die Todesstrafe praktiziert oder von einer Mehrheit der Bürger in Erwägung gezogen. Obwohl mit der Religionskritik und der Überwindung einer sakralen Staatsdoktrin sowie dem sakrifiziellen Strafen nicht alle Probleme vom Tisch sind, bildet sie doch die Voraussetzung einer stärker empirisch orientierten Erforschung von Straffolgen, die ihrerseits Anstoß zu einer Diversifikation des Strafvollzuges werden kann. Dabei soll natürlich nicht verschwiegen werden, daß sowohl einer Ursachenforschung von Kriminalität als auch einer Wirkungsforschung von Strafdrohungen und Strafvollzugsweisen unüberwindbare Grenzen gesetzt sind, die sowohl mit der Komplexität menschlicher Motivation als auch der Reichweite und sittlichen Erlaubtheit sozialer Experimente im Bereich des Strafens verbunden sind. Wir dürfen keine zu hohen Erwartungen setzen in die Voraussagbarkeit von Strafwirkungen, doch wir müssen festhalten am Postulat, das besagt: Am Anfang einer jeden Strafstheorie steht die Untersuchung der Folgen von Strafen. Die naive Erwartung, Strafen müßten früher oder später zu Reue, Busse und Umkehr führen, ist unhaltbar. Die Humanisierung des Strafvollzuges wurde erst möglich, nachdem das Schema von Schuld und Vergeltung als Basislegitimation staatlichen Strafens an Plausibilität verloren hatte.

Religionskritik ist in der Neuzeit hauptsächlich Institutionenkritik, sie richtet sich gegen institutionell verfaßte Formen der Religion oder Formen der Religion, die in Richtung einer geschlossenen Institution drängen. Gleichsam „freischwebende“ Gruppierungen dagegen werden, solange sie keinen zu großen Zulauf haben und nicht kriminelle Handlungen begehen, kaum als kritikwürdige Gefahr erkannt. Und in der Tat ist der Schatten von Religionen nicht nur der menschlichen Natur, sondern vor allem der Eigendynamik von Institutionen zuzuschreiben, die nach innen verwalten und nach außen missionieren. Ein Element von Institutionen ist ihre Konstanz, ihr Traditionalismus. Dieser ist allerdings auch bei strik-

ten Biblizisten anzutreffen, die meinen, biblische Texte als direkte Handlungsanweisungen für die Gegenwart verwenden zu können. Aber selbst so raffinierte Interpreten der Bibel wie die offiziellen Sprecher des Vatikans haben die größten Probleme, sich von Traditionen zu distanzieren.

Unter diesem Blickwinkel ist auch die Bemerkung im Paragraphen 2266 des „Weltkatechismus“ zu beurteilen, der für die Abwehr von schwersten Verbrechen die Todesstrafe nicht ausschließen will. Diese Auffassung wird als eine traditionelle Lehre der Kirche vorgetragen, doch man versucht vergeblich eine Bemühung, sie zu kommentieren oder sich von ihr zu distanzieren. Vor allem fehlt jeder Ansatz zu einer ideologiekritischen Beurteilung solcher Äußerungen, welche durch ihre Kürze und scheinbare Nebensächlichkeit mißverständlich, ja irreführend bleiben. Es macht den Anschein, als hätte sich die kirchliche Tradition an ganz falschen Stellen, insbesondere im Bereich der Individualethik, um absolute Verbote gekümmert, während sie im Bereich der Sozialethik zu jeder Art von Qualifizierungen, Einschränkungen und Ausnahmen bereit war.

Zwar könnte man unter Einbeziehung einer Unterscheidung zwischen zwei Ebenen des moralischen Denkens durchaus sagen, daß es, jedenfalls für den *Bereich des kritischen moralischen Denkens*, nicht völlig ausgeschlossen ist, daß Todesstrafe moralisch erlaubt, vielleicht sogar gefordert sein könnte. Denn auf dieser kritischen Ebene, welche sich auf eine möglichst sorgfältige Erwägung der Folgen für das Wohl aller Betroffenen bemüht, lassen sich keine absoluten Verbote statuieren. Man könnte auch sagen, daß es eine akademisch interessante Frage bleibt, ob nicht unter gewissen ganz speziellen Umständen Todesstrafe, ja vielleicht sogar Folter, Sklaverei u. ä. moralisch gerechtfertigt wären. Allerdings muß man hinzufügen, daß es sich dabei um extrem unwahrscheinliche, ja vielleicht sogar völlig fiktive Umstände handelt, etwa von der Art: „Dürfte ein Staat mit unfehlbarem Urteilsvermögen die Todesstrafe aussprechen?“ oder: „Dürfte ein

Staat in einer Gesellschaft, in der es keinerlei Formen der Diskriminierung gibt, die Todesstrafe vollstrecken?“ oder: „Gäbe es einen objektiven und transkulturell anerkannten Maßstab für *schwerste* Verbrechen (würden z. B. Drogenhandel oder Prostitution nirgends zu dieser Kategorie gezählt), wäre dann Todesstrafe legitim?“ Diskussionen dieser Art können also sehr wohl geführt werden, und sie müssen vielleicht sogar ab und zu auch wieder öffentlich geführt werden, damit unsere Überzeugungen nicht zu irrationalen Vorurteilen verknöchern. Solche Dispute sind gewöhnlich philosophischer Natur und an extreme Skeptiker oder Relativisten adressiert, die glauben, unsere Abneigungen gegen Todesstrafe, Folter und Sklaverei seien lediglich ethnozentrische und aufklärerische Tabus.

Doch die Redaktion eines „Weltkatechismus“ dient wohl kaum der Förderung kritischer Philosophie und wird deshalb von der überwiegenden Zahl professioneller Philosophinnen auch zu Recht ignoriert. Ein Katechismus will weit eher Regeln für die Praxis fixieren. Wir bewegen uns in einem Katechismus hauptsächlich auf der *zweiten Ebene des moralischen Denkens*, nämlich jener der praktischen Lebensführung. Auf dieser Ebene werden - zumindest der Absicht nach - Regeln und generelle Visionen für die Erziehung und die alltägliche Orientierung, aber auch für die Verfassung praktizierbarer und humaner Gesetze artikuliert. Auf der Ebene des praktischen moralischen Denkens ist es z. B. wünschenswert, daß solche Regeln relativ einfach sind und früh verinnerlicht werden. Sie sollen Bestandteil unseres Charakters und Fühlens werden. Zu diesen Regeln gehört es weiterhin, daß sie häufige und sehr wahrscheinliche Mißbräuche ausschließen sollen.

Was heißt das nun für eine katechetische Behandlung der Todesstrafe? Im Katechismus sollte stehen, daß der Griff zur Todesstrafe für weltliche Staaten gar nicht in Betracht kommen sollte, weil damit unweigerlich Formen des unwiderrufbaren Justizirrtums, der Diskriminierung, der Verlängerung von Leiden, der Anstiftung zu Gewaltmethoden und der **Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995**

Ausweitung von Straftatbeständen verbunden sind. Staaten, die mit dem Tode strafen, maßen sich eine Unfehlbarkeit und eine Unbestechlichkeit an, die illusionär ist. Sie spielen sich auf zu Göttern über Leben und Tod und erniedrigen das Individuum zum absolut wehrlosen Opfer einer administrativen Vernichtungstat. Sie verstärken das Cowboy-Vorurteil, Probleme ließen sich mit dem Colt am raschesten und sichersten regeln. Die im Katechismus angeführte Legitimation der Abwehr ist dabei nur die dünne Hülle für ganz andere Wünsche und Instinkte, welche die unbegrenzte Kontrolle und Manipulation von kriminellen Individuen durch den Staat einschließen.

Die unglückliche Koalition von Kirche und weltlicher Macht hat immer wieder die Assoziation von Herrschercharisma und Gewalt über Leben und Tod erneuert. Religiöse Gruppierungen und Kirchen sind nur erträglich, wenn ihr politischer Einfluß gering genug ist, damit sie sich demokratischen und rechtsstaatlichen Kulturen beugen müssen. Eine Gesellschaft oder ein Staat, die von einer zentral verwalteten Kirche mit weitestgehenden politischen Befugnissen bevormundet werden, wird vermutlich die offene Hintertür für die Todesstrafe dazu benutzen, neue Straftatbestände für die Todesstrafe einzuführen. Diese Tendenz zur Vermehrung von Straftatbeständen ist übrigens in allen Ländern und auch in den USA zu registrieren, wo die Todesstrafe legal ist. Im Einflußbereich der katholischen Kirche könnte das etwa dazu führen, daß - mit oder gegen den Willen ihrer Mitglieder - Onanie, Empfängnisverhütung, Homosexualität, Ehebruch, Lüge (jene Dinge, welche die Phantasien offizieller Kirchenvertreter offenbar am nachhaltigsten beschäftigen) und selbstverständlich Blasphemie und Unglaube als die schwersten Verbrechen wieder mit dem Tode bestraft würden.

Damit soll nicht etwa einem Konfessionalismus das Wort geredet werden. Hat die katholische Kirche mit den Folgen ihres Zentralismus zu kämpfen, so gelingt es der evangelischen Kirche nicht, die Fundamentalismen in ihren eigenen Reihen zu brem-

sen. Fundamentalisten, Sektierer und Fanatiker neigen zu einfachen Lösungen, und die Todesstrafe erscheint vielen als einfache Lösung, auf die man nicht ganz verzichten sollte und auf die man gerne gelegentlich zurückkommen möchte. David Hume meint, solange es Menschen gebe, werde es Schwärmer geben. Leider wird es so lange auch Anhänger der Todesstrafe geben, die für Aufklärung und Argumente unzugänglich bleiben.

Hinweis:

Jean-Claude Wolf lehrt Ethik und politische Wissenschaft an der Universität von Freiburg in der Schweiz. Er ist seit zwei Jahren

Mitglied der evangelischen Landeskirche. Neben Arbeiten zum Utilitarismus und zur angewandten Ethik hat er folgende Aufsätze zur Religionskritik verfaßt:

Christlicher Empirismus als maskierter Atheismus, in: Zeitschrift für Theologie 1993; Das Scheitern von Theodizeeversuchen, in: Kriterion 1994.

Der Verfasser hat die Überlegung zur Todesstrafe ausführlicher dargestellt in Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien, Freiburg/ München 1992, Kapitel 9 und 10.