

2021

TTN

E DITION

# Vernunft und Wissen

## Zur Ethik in der Krise

Herausgegeben von **Therese Feiler**

Mit Beiträgen von **Oliver Dimbath und Arne Dreßler, Yannick Schlote, Sebastian Kistler, Stephan Schleissing, Hendrik Meyer-Magister** sowie **Therese Feiler**

**Herausgeber TTN Edition**

Institut Technik-Theologie-Naturwissenschaften (TTN)  
an der Ludwig-Maximilians-Universität  
Evangelisch-Theologische Fakultät  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
80539 München  
[www.ttn-institut.de/TTNedition](http://www.ttn-institut.de/TTNedition)

ISSN 2198-9540

# Inhalt

Editorial - <i>Therese Feiler</i> .....	3
Zum Begriff der diagnostischen Odyssee im Kontext Seltener Erkrankungen. Ein Nachtrag zum Kick-Off des Projekts Bavarian Genomes vom 17.11.2020 - <i>Yannick Schlote</i> .....	5
Untiefen der Gewissheitsproduktion. Sozialwissenschaftliche Überlegungen zum Diagnostischen Screening - <i>Oliver Dimbath und Arne Dreßler</i> .....	12
Vorsorge und Innovation als komplementäre Prinzipien. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Konkretion des Spannungsverhältnisses der Prinzipien im Angesicht aktueller Krisen - <i>Sebastian Kistler</i> .....	21
Wissenschaft und „kulturelles Unbehagen“. Zur Frage des öffentlichen Vernunftgebrauchs in der Auseinandersetzung um die Genom-Editierung in der Landwirtschaft - <i>Stephan Schleissing</i> .....	30
Selbstbestimmte Gesundheitsvorsorge in der Krise - <i>Hendrik Meyer-Magister</i> .....	47
Personalität und praktische Vernunft. Zum Prinzip der Verhältnismässigkeit in der P4-Medizin und der Corona-Krise - <i>Therese Feiler</i> .....	61

## EDITORIAL

---

**Therese Feiler**

---

Wie wohl kaum eine andere Krise in der jüngeren Vergangenheit wirft die Covid-19-Krise ein Schlaglicht auf die Naturwissenschaften, ein Herzstück des TTN. In der öffentlichen Debatte werden Naturwissenschaftler konsultiert um folgenschwere Maßnahmen zu empfehlen. Die Frage, was vernünftigerweise zu tun ist, verlangt dabei ständig aufs Neue eine Beantwortung. Währenddessen sind alltägliche Gewiss- und Gewohnheiten im Zuge unvorhergesehener Ereignisse für viele in die Krise geraten. Dass es gerade jetzt der Nachfrage bedarf, was Wissen und Nicht-Wissen, aber auch Vernunft und vernünftiges Handeln bedeuten, sollte daher kaum überraschen.

Die Autoren dieser TTN-Edition 2020/2021 haben sich diesen Fragen aus ihren aktuellen Forschungsprojekten genähert. Dabei beziehen sie sich auf Krisen unterschiedlichster Art. Neben der Corona-Krise geht es um Krisen im Leben schwerkranker Patienten; Erschütterungen, die unvorhergesehene Krankheitsdiagnosen bedeuten, genauso wie scheinbar nicht enden wollende Unsicherheit bei unklaren Diagnosen. Relevant bleiben zudem globale und langfristige Krisen. Das ethisch relevante Moment ist dabei die Rolle des Wissens, dessen Produktion paradoxe Effekte zeitigt. Die Risiko- und Wissensgesellschaft, die aus expandierendem Wissen über das Mögliche ihre Sicherheit und Entscheidungsgrundlagen gewinnt, sieht sich zugleich immer neuen Unbekannten und damit Unsicherheiten ausgesetzt. Diese wirken verschärfend auf eine stetig wachsende Verantwortung und Kontrollpflicht. Die ethische Betrachtung dieses spätmodernen Paradigmas sieht sich daher mit den zeitgleichen Tendenzen von einem Mangel und einem Übermaß an Wissen, von Vorausschau und Rückversicherung, von Innovation und Vorsorge konfrontiert. Diese Kontraste – und ihr möglicher Ausgleich – ziehen sich durch die Fragestellungen dieser TTN Edition.

So zeigt Yannick Schlote in seinem Nachtrag zum Kick-Off von Bavarian Genomes, einem Projekt bayrischer Zentren für Seltene Erkrankungen, wie wichtig eine gesicherte Diagnose für Patienten mit seltenen genetischen Störungen ist. Der Begriff der „diagnostic odyssee“ beschreibt die teils jahrelange, quälende Suche nach klinischen Ursachen, die viele Eltern und Kinder mit unerklärlichen Symptomen durchlaufen. Mit Bezug zu Homers Odyssee verdeutlicht Schlote die krisenhafte Erfahrung der Ungewissheit, aber auch die Grenzen dieser heroischen Metapher. Durch das Wissen um die Ursachen von Krankheiten kann ein ansonsten „weltloser“ Schmerz welthaft werden. Die Benennung der Dinge nimmt ihnen die Unheimlichkeit und ermöglicht es damit verantwortlich umzugehen. Dies wird vor allem in der Schöpfungsgeschichte zum Ausdruck gebracht, welche Schlote sich spezifisch mit Blick auf die Eingrenzung der Macht der Dinge durch ihre Benennung vornimmt. Damit unterstreicht Schlote, wie wichtig Wissen trotz aller Ambivalenz für die Lebensbewältigung ist.

Oliver Dimbath und Arne Dreßler stellen ihr heuer gestartetes Studienprojekt am TTN vor. Empirisch-ethisch wird es die VRONI-Studie zur Früherkennung von Familiärer Hypercholesterinämie im Projekt DigiMed begleiten. Hier verdeutlichen die Autoren zunächst die theoretische Problematik des Wissens um genetische Risiken. Während medizinische Diagnostik klassischerweise er sucht wird, um eine erlittene gesundheitliche Krise zu bewältigen, kann Wissen um genetische Risikofaktoren, welches z.B. über die Diagnostik von Verwandten erlangt wird, plötzliche neue Ungewissheiten und damit selbst Krisen erzeugen. Paradoxerweise resultiert die Suche nach Wissen in einem ein Weniger an Gewissheit. Möglicherweise kommen auch gänzlich neue Fragestellungen hinzu, z.B. nach der Verantwortung für Krankheit und Vorsorge, oder der Begründung des Rechts auf Nichtwissen. Das Forschungsprojekt von Dimbath und Dreßler untersucht daher, wie Eltern, Betroffene und Ärzte das FH-Screening interpretieren und damit umgehen. Durch empirische Forschung kann damit ein Beitrag zur ethischen Bewertung solcher Screenings geleistet und eine Blaupause für zukünftige Begleitstudien geschaffen werden.

Sebastian Kistler befasst sich angesichts aktueller Krisen, und speziell in seinem Projekt zur Bioökonomie, mit den Prinzipien der Vorsorge, „also einem Rückbezug auf Gewohntes und Erprobtes“, und der Innovation, „also einem Schritt in bisher unbekanntes Terrain.“ Im Bereich der Gesetzgebung zu *New Plant Breeding Techniques* (NPBT) wurde besonders auf das Vorsorge- und damit einem Schutz- und Gefahrenabwehr-Prinzip abgestellt; zugleich wurde gedrängt, es solle die Innovation nicht behindern. Kistler zeigt in seinem Artikel, wie eine Komplementarität der beiden Prinzipien gedacht werden kann und bezieht sich dabei ebenfalls auf die christliche Schöpfungslehre. Der dortige menschliche Herrschaftsauftrag bedeute zwar keine willkürliche Gewalt herrschaft. Doch gehe das Bild des Menschen als Mitschöpfer Gottes und Gestalter mit Progressivität und Fortschritt in Richtung Heilsvollendung einher. Innovation sei damit im Schöpfungsauftrag angelegt. Auf die Ethik übertragen, sei Schöpfung daher nicht nur verletzbar, bedrohte und schützenswerte Umwelt, welche bewahrt werden müsse. Die Frage für die theologische Ethik im Anschluss daran ist eher, wie durch die Grüne Gentechnik ein verantwortlicher Freiheitsgebrauch zum Wohle der Nächsten gefördert werden kann.

Ebenfalls mit Blick auf die Landwirtschaft widmet sich Stephan Schleissing der Frage, warum neue, technologische Entwicklungen wie zum Beispiel das Genom-Editing bei Pflanzen regelmäßig Widerstand und Unbehagen hervorrufen. Mögliche Gründe für die anhaltende Dissonanz zwischen Bevölkerung und *scientific community* sieht Schleissing in einem Verständnis der Mensch-Natur-Beziehung, die in der Natur das Gute, Eigentliche und Ursprüngliche sieht. In der Rechtsprechung wird währenddessen das Vorsorgeprinzip dominant, unterstützt auch von Forschungsorganisationen. Zur Kernfrage, wie sich lebensweltliche Intuitionen zu den Einsichten des wissenschaftlichen Sachverstands verhalten können, schlägt Schleissing dann den Begriff eines demokratischen *Common Sense* vor, womit er u.a. an Jürgen Habermas anschließt. Für Habermas selbst bleiben Vernunft und Religion wesensfremd; letztere wirkt gerade auf erstere dadurch, dass ihre Offenbarung eine Zumutung bleibt. Dagegen hält Schleissing das Erbe Ernst Troeltschs und den Hinweis, dass der Gegensatz zwischen Natur- und wissenschaftsbezogener Weltfrömmigkeit selbst der Christentumsgeschichte entspringt. Beide können daher durchaus als vernunftfähige Haltungen im Sinne eines *Common Sense* verstanden werden. *In praxi* muss dann ein

Nutzen von z.B. genom-editierten Pflanzen evident gemacht werden, mit Argumenten, die auch „Unbehagte“ überzeugen können.

Die paradoxen Effekte des Vorsorgeprinzips und ihre mögliche Einhegung beschäftigen Hendrik Meyer-Magister in seinem Artikel zum Advance Care Planning. Diese Möglichkeit des Vorausplannens wurde geschaffen um der Patientenautonomie auch in gesundheitlichen Extremsituationen Rechnung zu tragen. Dabei besteht zum einen das Problem, dass eine einmal getroffene Entscheidung spätere mögliche Entscheidungen einschränkt und damit die Selbstbestimmung de facto untergräbt. Im weiteren Kontext der „Sorgegesellschaft“ sieht Meyer-Magister zudem die Möglichkeit, dass eine immer größere Verantwortung für Vorsorge zudem neue Risiken und damit Vorsorgepflichten generiert. Dort, wo das Vorsorgeprinzip seine stärkste Ausprägung erfährt, resultiert es in einem Aktionismus, der zugleich gelähmt ist: weil Risiken und Nebenwirkungen um jeden Preis verhindert werden müssen, kann gar nichts mehr entschieden werden; das Handeln verbietet sich. Damit greift Meyer-Magisters Artikel Entwicklungen auf, die für Dimbath und Dreßler theoretische Ausgangspunkte sind. Zugleich verdeutlicht er eine Problematik, die auch Kistlers und Schleissings größere Betonung der Innovation in der Bioökonomie beeinflusst. Was das Advance Care Planning angeht, schlägt Meyer-Magister eine Begrenzung der Vorsorgeentscheidung des Patienten auf einen bestimmten Zeitraum vor.

Im letzten Artikel dieser Edition nähert sich Therese Feiler noch einmal der Frage, wie die Kontraste von Ethik und Naturwissenschaft, sowie die oben genannten konträren Prinzipien auf theoretischer Ebene vermittelt werden können. Der Ausgangspunkt dafür sind Überlegungen zur praktischen Vernunft, welche Feiler u.a. im Kontext des Begriffs der Person bei Martin Luther, Immanuel Kant, sowie Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer nachzeichnet. Sie argumentiert, dass die praktische Vernunft - im Gegensatz zu einer reinen Konstitution der Person im Glauben - als Teil des dynamischen Seins und Werdens der Person in der Welt mit Blick auf das Geistige verstanden werden sollte. Dementsprechend ist die Person bei klugen und sogar weisen Entscheidungen gefragt, zumal wenn es um Entscheidungen geht, die ihre körperliche Integrität betreffen. Feiler verdeutlicht die Rolle der praktischen Vernunft anhand des Verhältnismäßigkeitsprinzips, welches sowohl bei potentiell weitreichenden Maßnahmen in der P4-Medizin als auch der gegenwärtigen Corona-Krise im Zentrum der Diskussion steht. Um ein Kippen in abstrakte Zielsetzungen oder eine reine Defensive zu vermeiden, sind bei der Verhältnismäßigkeit gleichermaßen retrospektive und prospektive Aspekte gefragt.

Einmal mehr verdeutlicht diese spannungs- und kontrastreiche Ausgabe der TTN-Edition die Möglichkeiten, die ein interdisziplinäres Institut wie das TTN bietet: Konversation zwischen unterschiedlichsten Disziplinen, reflektiert hinterfragendes Vermitteln zwischen den Naturwissenschaften und der theologischen Ethik, sowie wissenschaftsphilosophische und theologisch-ethische Grundierungen. Ohne Frage dürften diese Aufgaben auch in der nächsten Zukunft von hoher Relevanz bleiben.

# ZUM BEGRIFF DER DIAGNOSTISCHEN ODYSSEE IM KONTEXT SELTENER ERKRANKUNGEN

EIN NACHTRAG ZUM KICK-OFF DES PROJEKTS  
BAVARIAN GENOMES VOM 17.11.2020

---

**Yannick Schlote**

---

Dieser Beitrag greift den von Prof. Sir Mark Caulfield (Genomics England) in die Diskussion eingebrachten Begriff der *diagnostic odyssey* auf. Diese Metapher bezeichnet die langwierige Prozedur, ehe Menschen mit Seltenen Erkrankungen eine gesicherte Diagnose erhalten. Der Begriff ist unter Medizinern wie Patienten zu einem feststehenden Begriff avanciert. Auf einleitende Bemerkungen zur Vorstellungswelt der Odyssee im diagnostischen Kontext folgen erste Schlüsse, wie das Ziel einer solchen – als Reise verstandenen – Diagnostik in einem bestätigten Krankheitsbild liegt. Hypothese dieses Aufsatzes ist dabei das Phänomen, dass die Erleichterung von Betroffenen und Angehörigen in Reaktion auf eine bestätigte Diagnose sich nicht alleine in den rechtlichen und (bisher kaum vorhandenen) therapeutischen Konsequenzen erschöpft. Vielmehr hält die Erkenntnis der Krankheit für sich bereits eine existentielle Entlastungsfunktion bereit. Ein breiter Konsens innerhalb der westlich-christlichen Textkultur unterstützt diese Einsicht darin, als die Tradition von einem engen Verhältnis zwischen der Benennung von Dingen und der Begrenzung ihrer Macht über den Menschen erzählt. So es sich bei dieser Korrelation um eine Grunderfahrung menschlichen Erlebens handelt, die sich erneut in der Metapher der diagnostischen Odyssee ausdrückt, unterstreicht diese anthropologische Einsicht die Notwendigkeit einer schnellen und zuverlässigen Diagnostik, auch und gerade für Menschen mit Seltenen Erkrankungen.

## **Die gesicherte Diagnose einer Seltenen Erkrankung steht oft am Ende einer jahrelangen Suche**

Eine Erkrankung gilt als selten, wenn nicht mehr als fünf von 10.000 Menschen das spezifische Krankheitsbild aufweisen. Mehr als 5.000 Erkrankungsentitäten, auch *orphan diseases* genannt, werden aktuell zu den Seltenen Erkrankungen gezählt. Eine große Mehrheit der seltenen Krankheiten ist dabei genetisch bedingt, daher machen sich viele schon bei der Geburt oder im frühen Kindesalter bemerkbar.

Die hohe Varianz der Seltenen Erkrankungen führt zu der Situation, dass bei der Vielzahl der Krankheitsbilder die einzelne Seltene Erkrankung wenig bis gar nicht erforscht ist. Demgegenüber

schätzt man die Summe aller Betroffenen auf zwei bis vier Prozent der Bevölkerung Deutschlands, in Zahlen sprechen wir von bis zu vier Millionen Menschen. Viele dieser Krankheiten sind lebensbedrohlich oder führen zu Invalidität. Die meisten verlaufen chronisch und die Patienten sind dauerhaft auf ärztliche Behandlung angewiesen. Therapien sind rar. Der Weg zu einer Diagnose ist oftmals weit und steht am Ende einer jahrelangen, wenn nicht jahrzehntelanger Untersuchung. Besonders für betroffene Kinder und ihre Eltern führt die Reihe an Untersuchungen, von denen sich viele im Nachhinein als nicht notwendig herausstellen, zu enormer Belastung und Verunsicherung – unabhängig davon, ob es sich um invasive oder nicht-invasive Diagnostik handelt (Carmichael u. a. 2015, 325–335).

### Die medizinische Diagnostik in der Metapher einer Reise

Der für diesen mühsamen Prozess feststehende Metapher der *diagnostic odyssey* erfährt in der englischsprachigen Fachwelt eine breite Rezeption.<sup>i</sup> Ihre Popularität lässt vermuten, dass das herangezogene Bild einen Resonanzkörper für die Erfahrungen vieler Betroffener bereithält. Hans Blumenberg hat Mitte des 20. Jahrhunderts paradigmatisch herausgestellt, wie sehr Metaphern Ausdruck elementarer Welt- und Selbstdeutung sind (Blumenberg 1960, 7–15). Aus dieser Perspektive lohnt ein genauerer Blick in die Logik dieser Metapher und das durch sie hervortretende Wahrheitsmoment im Kontext Seltener Erkrankungen.

Die Bezüge von Bildhälfte (Odyssee als Irrfahrt) und Sachhälfte (Diagnostik Seltener Erkrankungen) sind schnell zu identifizieren: Das homerische Epos der Odyssee beschreibt eine Irrfahrt. Die Einübung im Durchhalten und Ertragen als prägendes Motiv dieser Reise ist auch die leitende Erfahrung Betroffener hin zu einer bestätigten Diagnose.<sup>ii</sup> Das Vorwärtskommen fällt dem Protagonisten nur bedingt zu; er ist von Mächten abhängig, über die er letztlich nicht verfügt. Entgegen dem Ränkespiel der Götter muss Odysseus sich wieder und wieder zum Aufbruch motivieren und den Fahrtwind nutzen, um sein Ziel letztlich zu erreichen. Ähnlich mögen sich Patienten fühlen, die – nun von den Göttern „in Weiß“ – zwischen den verschiedenen fachärztlichen Konsultationen hin- und hergeschickt werden.

Es ist zu betonen, dass beide Reisen nicht selbst gewählt sind. Auf eine Irrfahrt geht man aus Not und mit der Hoffnung auf ihr baldiges Ende. Eine tatsächliche Motivation zur Odyssee gibt es strenggenommen überhaupt nicht, als es allein um die Überwindung der Irrfahrt geht. Unterwegs zu sein ist an sich der Krisenzustand, in dem sich kräftezehrende Episoden des Hoffens wie des Verzweifels abwechseln. Der Hoffnung, dass ein „Nach-Hause-Kommen“ noch möglich ist, steht

<sup>i</sup> Siehe die prominente Nutzung bei dem weltweit agierenden Verkäufer von Genom-Sequenzierern Illumina: <https://www.illumina.com/company/news-center/feature-articles/diagnostic-odyssey.html>. Illumina hat zudem eine mehrteilige Werbekampagne veröffentlicht, u.a. „Ending Sawyer’s 8-Year Diagnostic Odyssey“ [https://www.youtube.com/watch?v=b35Q1bPSiWU&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=b35Q1bPSiWU&feature=emb_logo), beide zuletzt abgerufen am 22.12.2020.

<sup>ii</sup> In dieser Passivität ähnelt sie einer anderen Krankheitsmetapher – dem Leidensweg – ist aber gerade nicht mit diesem identisch. Auch wenn die Metapher vom Leidensweg ebenfalls im medizinischen Kontext ihren hauptsächlichen Sitz im Leben gefunden hat, scheint sie gerade doch der Erkrankung bis zum Tod vorbehalten zu sein. Damit steht sie noch in einer funktionalen Äquivalenz zu ihrem christlichen Gebrauch in Bezug auf Jesu Gang zum Kreuz.

die Angst gegenüber, dass das Reisen möglicherweise gar nicht mehr aufhören wird und alle bisherigen Anstrengungen vergebens waren. In diesem Sinne durchquert Odysseus die stürmischen Gewässer mit der ständigen Gefahr, auf der Strecke zu bleiben. Auch Betroffene und ihre Familien fahren diagnostisch im Ungewissen; erst im Rückblick werden einzelne Stationen als wichtige Ankerpunkte hin zu einer belastbaren Diagnose ersichtlich. In dieser Kurzsichtigkeit des Ist-Zustandes müssen Betroffene wie ihre Bezugspersonen jedoch immer wieder Entscheidungen und Eingriffe zum Wohl des Betroffenen abwägen. Dieses Fahren auf kurze Sicht führt zu einem rein symptomatischen Agieren und schafft keine Distanz zum unmittelbaren Betroffenen.

Die Metapher der Irrfahrt beschreibt diesen Zustand der akuten Krise, in der das Ende der Ungewissheit selbst ungewiss ist. Produktiv wird diese Metaphorik, fragt man weiter, wie tragfähig dieses Sinnbild für den diagnostischen Kontext über die Beschreibung des Ist-Zustandes hinaus ist. Aus ethischer Perspektive ist zu prüfen, ob das Bild der Irrfahrt neben dem Präsenz der Krise auch etwas Genaueres über das Wie einer Bewältigung dieser Krise auszusagen vermag, indem die Bildseite der Metapher einen Sinnüberschuss bereithält, an den sich in der Lebenswelt anknüpfen lässt. Schließlich findet die Irrfahrt des Odysseus zu ihrem guten Ende.

Zumindest auf den ersten Blick verwundert es, inwieweit man mit der Bestätigung einer Diagnose von einem Zuhause-Ankommen, wie es Odysseus erlebt, sprechen kann. Ein Heimisch-Werden mit der Krankheit scheint mir aber in dem Sinne verständlich, als dass dem erfahrenen Leiden durch die Diagnose das wortwörtlich Un-heim-liche genommen wird.<sup>i</sup> Indem die Erkrankung in der entsprechenden Diagnose adressierbar wird, verliert sie ihren direkten Zugriff auf den Betroffenen und wird als Krankheit im Gegenüber zur betroffenen Person sichtbar. Die Diagnose macht das Leiden zu einem Teil welthaft<sup>ii</sup>, als Krankheit wird sie als Ding unter anderen Dingen verhandelbar und integrierbar in die eigene Lebensführung.

### **Benennung als Adressierung und Begrenzung des Unheimlichen**

Dass es eine enge Korrelation zwischen der Benennung von Dingen und ihrer Macht bzw. Gefährlichkeit gibt, diese Einsicht ist auch der jüdisch-christlichen Tradition präsent. Die Macht, Dingen einen Namen zu geben, steht für die Bibel auf dem Rang einer Schöpferkraft. Gott handelt so in der Schöpfung, dass er aus dem Chaos die Ordnung aus seinem Wort schöpft und in der Benennung das Geschaffene als Getrenntes sichtbar hervortreten lässt:

*Gen 1,4-5: Da schied Gott das Licht von der Finsternis und nannte das Licht Tag und die Finsternis*

<sup>i</sup> Sigmund Freud leitet das Wort unheimlich etymologisch von der Negation der Wortgruppe Heim und Haus ab. Vgl. Freud, Sigmund: Das Unheimliche, 227–278.

<sup>ii</sup> Der Schmerz ist für Hannah Arendt die intimste Empfindung überhaupt und somit schlichtweg nicht kommunizierbar. Schmerz ist in ihren Worten weltlos, weil er keine Basis des Gemeinsamen hat. Bei anderen könne das Wahrnehmen des eigenen Schmerzes höchstens Mitleid erzeugen. Schmerz wird aus dieser Perspektive auch nicht mit der Bezeichnung eines Woher, wie ihn die Diagnose anbietet, mitteilbarer. Im Gegensatz zum reinen Schmerz ist jedoch zu fragen, ob die Krankheit als ihr „welthaftes“ Substitut sich nicht doch in soziale Kontexte einbinden lässt und somit eine abgeleitete Entlastung bietet. Vgl. Arendt, Hanna: Vita activa oder Vom tätigen Leben, S. 48–51.

*Nacht.<sup>i</sup>*

Analog lässt Gott im Garten Eden den Menschen an seiner statt als Gärtner und Ordnungstifter auftreten. Indem er Adam die Verantwortung überträgt, den Tieren einen Namen zu geben (Gen 2,19), wiederholt der Mensch Gottes ordnende Schöpfung im Kleinen. In der Namensgebung versichert sich der Mensch seiner Souveränität wie Verantwortung über das von ihm Benannte. In den biblischen Heilsprophetien adressiert auch Gott den Menschen bei seinem Namen und drückt damit seine Souveränität über den Menschen wie seine Verantwortung für ihn aus:

*Jesaja 43,1: Und nun spricht der HERR, der dich geschaffen hat, Jakob, und dich gemacht hat, Israel: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!*

Die Erlösung des Menschen hängt aufs Engste mit der persönlichen Ansprache durch Gott zusammen. Der Heilsspruch liest sich als Klimax: Das nicht Fürchten und die Erlösungszusage an den Menschen finden ihren Grund darin, dass Gott ihn bei seinem Namen ruft und ihn damit ganz in den Besitz Gottes überstellt. Die totale Abhängigkeit des Menschen von dem, der sein Schöpfer und zugleich auch sein Erlöser ist, ist hier eine lebensversichernde Zusicherung einer unzertrennlichen Verbindung.

In diesem Zusammenhang ist auf die hervorgehobene Bedeutung des Gottesnamens selbst hinzuweisen: Am brennenden Dornbusch offenbart sich Gott dem Mose als der Gott seiner Väter mit der Zusage, die versklavten Juden aus Ägypten zu befreien. Mose verlangt einen Namen zur Bürgschaft dieser Verheißung, den er den anderen Juden mitteilen könne. Gott offenbart sich dem Mose mit der Bezeichnung: Ich werde sein, der ich sein werde (Ex 3,14). Das Geheimnishaftes dieses Namens spiegelt die gleichbleibende Treue Gottes wie auch sein bleibender Entzug vor dem Zugriff des Menschen wider. Gott kann im Gebet angerufen werden, aber er lässt sich eben nicht herbeirufen. Das Bewusstsein, das dem Namen eine Macht innewohnt, die auch gefährlich werden kann, dieses Bewusstsein prägt die jüdische Lesart der Tora, die das Gottestetragramm JHWH nicht ausspricht, sondern stattdessen „der Herr“ liest. Hier wird deutlich, wie im Namen Gottes einer vermeintlichen Inanspruchnahme dieser Heiligkeit gewehrt werden soll, ohne zugleich die Verheißung und damit bestehende Adressierung und Identität Gottes als Gott der Geschichte Israels zu leugnen. In dieser Spannung erweist sich das Tetragramm als heiliger Name (vgl. Jesaja 57,15), der die menschliche Verfügungsgewalt über das Benannte eben nicht einzulösen vermag.

Auch über die biblische Tradition hinaus finden sich weitere kulturelle Spuren, die um die Macht des Namens wissen. In der Tradition der Grimmschen Märchen iteriert sich diese Logik im Rumpelstilzchen, dessen List mit dem Ausspruch seines Namens endet. Im alten Volksglauben manifestierte er sich in der Vorstellung, dass im Fluchen „in Teufels Namen“ dieser höchstpersönlich erscheine. Nicht zuletzt das Epos der homerischen Odyssee, der Bildspender unserer Metapher der *diagnostic odyssey*, widmet sich dem Zusammenhang von Benennung und Macht. Dem menschenfressenden Zyklopen Polyphem stellt sich Odysseus listigerweise als Niemand vor:

<sup>i</sup> Alle Bibelverweise beziehen sich auf die Lutherübersetzung ins Deutsche von 2017.

*Niemand ist mein Name, denn Niemand nennen mich Vater und Mutter und alle anderen.* (Homer und Voß [übersetzt] 2001, 9. Gesang Strophe 365)

Nachdem Polyphem geblendet wurde, ruft dieser in seiner Raserei die anderen Zyklopen zu Hilfe, um den Eindringling zu finden. Dabei wird er sich nicht seiner doppelten Blendung bewusst, als dass Odysseus ihm einen Un-Namen gab. Einen Niemand können die die anderen Zyklopen nicht fassen – so gelingt Odysseus und seinen Männern die Flucht.

In all diesen Mythen ist die Erfahrung konserviert, dass das Geben eines Namens mit dem Aufbau von Kontrolle, dem Erweis von Macht, aber gleichzeitig auch mit Beziehungsfähigkeit und Verantwortung einhergeht. In der Benennung wird das Erschreckende wortwörtlich definiert, ihm eine Grenze gesetzt. Das Ziel der diagnostischen Odyssee erscheint mir genau darin ihren existentiellen Grund zu haben: Dem Ungeheuren wird ein Name gegeben. Gleichzeitig wird es damit vom Selbst abgrenzbar und objektiviert. Ich bin nicht meine Krankheit bzw. ich gehe nicht in meiner Krankheit auf, sondern sie wird als Gesondertes von mir und ich als Gesondertes von ihr sichtbar.

### Abschließende Gedanken

Das Bild der Reise in der Spezifikation einer homerischen Irrfahrt erweist in Bezug auf Seltene Erkrankungen seine aufschließende Kraft darin, dass es die Situation der Betroffenen, die von erzwungener Kurzsichtigkeit, Geduld und Passivität geprägt ist, auffängt. Dabei berücksichtigt die Metapher ebenfalls, dass es in dieser zu ertragenden Passivität nie nur um Einzelne geht, sondern immer ganze Familien mitleiden, dass sie – im Bild der Odyssee gedacht – in demselben Boot sitzen.

Die Metapher stößt aber auch an ihre Grenzen: Die diagnostische Odyssee ist keine Heldenreise.<sup>i</sup> Für die Betroffenen ist sie eine unnötige Zeit verbesserungsbedürftiger, da rein symptomatischer Therapiemöglichkeit. Die Heroisierung des Patienten zu einem Kämpfer gegen die Krankheit hat sich als mächtiges Bild in unserem heutigen Umgang mit Krankheit etabliert. Auch die Metapher der Odyssee kann leicht an dieses Kämpfermotiv anschließen. Entgegen der Grundintention, Mut und Trost zu spenden, ist diese Heroisierung jedoch problematisch: Sie suggeriert, dass ein solcher Kampf einerseits im Sinne der Heldenreise notwendig für die eigene persönliche Entwicklung sei und damit durchgestanden gehöre; andererseits verleitet sie dazu, die Gesundheit zu moralisieren, wenn eine Verschlechterung des Krankheitszustandes als Resultat fehlenden Kampfeswillens ausgelegt wird.

Denkt man das Bild der diagnostischen Irrfahrt weiter, stellte sich die Frage, ob und wie Betroffene das Ende ihrer Odyssee als ein Heimkommen begreifen können. Die Bewältigungsleistung, die eine gesicherte Diagnose ermöglicht, scheint dabei gerade nicht im Annähern an die

<sup>i</sup> Homers Epos gilt innerhalb der Literaturwissenschaft als Archetyp der Gattung Heldenreise. Vgl.: Joseph Campbell: Der Heros in tausend Gestalten.

eigene Krankheit zu liegen, sondern im Abstand vom unmittelbaren Ergriffensein der Beschwerden und ihrer sozialen Folgen zu bestehen. Eine zügige Diagnose schafft somit neben rechtlichen, finanziellen und medizinischen Ressourcen auch auf existentieller Ebene der Selbstdeutung Freiräume für Betroffene und ihre Familien. Diese Ressourcen und Freiräume sind die Ermöglichungsbedingung, aus der eine längerfristige Handlungsorientierung für Betroffene und ihre Familien erwachsen kann. Eine selbstbestimmte Lebensplanung mit der eigenen Krankheit steht dabei weiterhin unter der Voraussetzung, dass von ärztlicher Seite keine falschen Sicherheiten mit der bestätigten Diagnose suggeriert werden, sondern abseits eines genetischen Determinismus die komplexe Realität des individuellen Falles von lediglich statistischen Tendenzen als solchen unterschieden bleibt (Baertschi und Mauron 2011, 151–160).

## Literatur

Arendt, Hannah. 1981 (1967). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München.

Baertschi, Bernhard und Mauron, Alexandre. 2011. Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism tout court, in: Illes, Judy und Sahakian, Barbara: *Oxford Handbook of Neuroethics*. Oxford/Cambridge.

Blumenberg, Hans. 1960. Paradigmen zu einer Metaphorologie. in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6. Hamburg.

Campbell, Joseph. 1999 (1953). *Der Heros in tausend Gestalten*. Frankfurt am Main.

Carmichael, Nikkola u. a. 2015. "Is it Going to Hurt?" The Impact of the Diagnostic Odyssey on Children and Their Families. in: Palmer, Christina: *Journal of Genetic Counseling* 24. New York.

Freud, Sigmund. 1999. *Das Unheimliche (1919)*. in: Freud, Anna u. a.: *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. XII. Frankfurt am Main.

Homer. 2001. *Homers Odyssee*. Übersetzt von Johann Heinrich Voß. Zürich/Stuttgart.

## Online-Quellen

Illumina Incorporation (zuletzt abgerufen am 22.12.2020)

- a) Illuminas offizielle Internetseite zum Thema Seltene Erkrankungen: <https://www.illumina.com/company/news-center/feature-articles/diagnostic-odyssey.html>
- b) Illumina Werbevideo „Ending Sawyer’s 8-Year Diagnostic Odyssey“ [https://www.youtube.com/watch?v=b35Q1bPSiWU&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=b35Q1bPSiWU&feature=emb_logo)

# UNTIEFEN DER GEWISSHEITSPRODUKTION

## SOZIALWISSENSCHAFTLICHE ÜBERLEGUNGEN ZUM DIAGNOSTISCHEN SCREENING

**Oliver Dimbath und Arne Dreßler**

Anfangs ist es nur ein gelegentliches Stechen in der Brust, beim Treppensteigen. Dann tritt der Schmerz auch ohne körperliche Anstrengung auf, hält länger an, kalter Schweiß bricht aus. Beunruhigt geht Herr K. schließlich zum Arzt. Als dieser von den Symptomen hört, ist er alarmiert. Noch am selben Tag wird Herr K. operiert: Bypass, um zwei stark verengte Stellen an einem seiner Herzkranzgefäße zu umgehen. Herr K. ist nicht übergewichtig, er raucht nicht, geht gelegentlich laufen, vor allem ist er erst 33 Jahre alt. Noch in der Klinik macht man ihm klar, dass er ‚dem Tod von der Schippe gesprungen‘ sei. Eine Blutuntersuchung ergibt stark erhöhte Cholesterinwerte. Herr K. müsse seine Lebensweise, besonders seine Ernährung, umstellen. Die Ärzte erklären ihm, dass er an einer erblich bedingten Störung des Fettstoffwechsels leide, die zu einem Herzinfarkt geführt habe. Darüber hinaus raten sie, dass sich auch sein sechs Jahre jüngerer Bruder baldmöglichst genetisch untersuchen lassen solle. Je früher, desto besser. Es gehe darum, Vorfällen wie dem von Herrn K. zuvorzukommen.

K.s Bekannte, die von seinem Schicksal erfahren, sind entsetzt. Sie fragen sich, ob auch sie ‚aus heiterem Himmel‘ einen Herzinfarkt erleiden könnten – sie selbst und ihre Kinder. Einige werden von Ungewissheit und Angst so sehr geplagt, dass sie sich einer gendiagnostischen Untersuchung unterziehen wollen. Bei der Recherche bringen sie in Erfahrung, dass dafür nur wenige Bereiche des Erbguts untersucht werden müssten. Wenn so einfach Gewissheit über die Betroffenheit zu erlangen sei, wundern sie sich: Warum bietet man eine solche Untersuchung – ähnlich wie eine Impfung – nicht standardmäßig allen, also der gesamten Bevölkerung an? Auch wenn es Herrn K. so wie beschrieben nicht gibt, hilft das Beispiel mit den dazugehörigen Erweiterungen, die mit ihm verbundene medizinische Problematik sozialwissenschaftlich zu reflektieren.

### **Dimensionen der Diagnostik**

Trotz der dramatischen Lage entspricht der Fall von Herrn K. dem Modus einer ganz herkömmlichen Inanspruchnahme der Medizin: Aufgrund von körperlichen Beschwerden, einer Funktionseinschränkung, wird ein Arzt aufgesucht, der mithilfe seines medizinischen Wissens eine Diagnose stellt. In den geschilderten Zuständen findet er Symptome und ordnet diese einem Krankheitsschema zu, dem wiederum bestimmte therapeutische Maßnahmen entsprechen (vgl.

Jutel 2009: 287): erst auf den Akutzustand reagierend (anhaltende Brustschmerzen → Herzinfarkt → Bypass-Operation), dann ursachenforschend (Herzinfarkt ← Arteriosklerose ← genetisch bedingte Stoffwechselstörung). Es ist der Gang zum Arzt aus einer Krisenerfahrung heraus. Sie reißt plötzlich für Herrn K. das bisher selbstverständliche Leib-Sein auf, in dessen Lücken sich schmerzlich die Erfahrung des Körper-Habens breitmacht (Leder 1990). Diagnostik wird gesucht als Erklärung für die erlittene existenzielle Verunsicherung und als Gewissheit stiftende Prozedur, um eine geeignete Therapie dagegen anzuschließen.

Der Fall von K.s Bruder dagegen liegt anders. Er soll ärztliche Diagnostik ersuchen, ohne selbst Beschwerden zu haben. Das Wissen um die gesundheitliche Krise des anderen Geschwisterteils, das Risiko, durch Vererbung von derselben genetischen Störung betroffen zu sein, reicht als Anlass aus. Ziel der Diagnostik wäre dann die Überwindung nicht einer akuten gesundheitlichen Krise, sondern einer Unsicherheit, die aus der plötzlichen Wissensförmigkeit eines Nicht-Wissens resultiert (Steden/Wilkesmann 2019). Die Ärzte ermutigen K.s Bruder, dass ihn eine Diagnose doch immerhin und eigentlich überhaupt erst in die Lage versetzen würde, den Möglichkeitsraum der eigenen Zukunft zu beeinflussen, die sonst schicksalhaft über ihn einbräche. Auch hier wird Diagnostik als Gewissheitslieferant verwendet, wenn auch nicht kurativ, sondern präventiv.

Noch einmal anders gelagert sind die Überlegungen der Bekannten von Herrn K. Sie schließen an die präventiven Beweggründe zur Diagnostik an, tun dies aber, ohne schon konkrete Indizien auf die Möglichkeit der eigenen Betroffenheit zu haben. Statt mit einem Risiko, das – wie bei der Vererbung – durch die angebbare Eintrittswahrscheinlichkeiten nahegelegt wird, sind sie aufgrund von sozialer Anschauung mit reiner Ungewissheit konfrontiert (Knight 1921). Diese macht ihnen Angst. Diagnostik soll nun diese Ungewissheit in Gewissheit überführen, selbst wenn dies im Ergebnis bedeutet, fortan zugleich um ein persönliches Risiko zu wissen, da *eine* Diagnose (genetisch bedingte Stoffwechselstörung) das spätere Zutreffen einer *anderen* (Arteriosklerose) für sie *wahrscheinlicher* macht.

Die Forderung einiger von K.s Bekannten, Diagnostik aus Präventionsgründen allen aktiv anzubieten, verändert aber nochmals die Konstellation. Nicht nur setzt hier der Kontakt mit Diagnostik kein Wissen um das eigene gesundheitliche Nichtwissen voraus. Es beinhaltet auch eine andere Perspektive auf Diagnostik, die nun nicht mehr nur als individuell ergreifbare Möglichkeit ärztlicher Auf- und Abklärung gedacht, sondern für ein ganzes Kollektiv geplant und damit auf es ausgeweitet wird. Dies ist die epidemiologische Perspektive, das dazu gehörige Verfahren ein Screening. Im Gegensatz zur nur am Einzelfall orientierten Diagnostik richtet sich das Screening auf eine Bevölkerung oder bestimmbar Teilmenen (vgl. Armstrong/Eborall 2012: 162). Indem es viele adressiert, verallgemeinert es die individuelle Ungewissheit und versucht, diese – via Abklärung – durch ein Wissensangebot an alle für alle aufzulösen. Gesundheitswissen, das zunächst nur vom Einzelnen und in der Regel im Krisenfall ganz gezielt abgerufen wurde, wird nun auch Personen zur Verfügung gestellt, die bislang weder ein Problem hatten noch je auf die Idee gekommen wären, an dieser Stelle Ungewissheit zu empfinden.

Diese Überlegungen lassen sich dadurch erweitern, dass ein Screening weit über die herkömmli-

che Beziehung zwischen Arzt oder Ärztin und Patient oder Patientin hinausgeht. Eine massenhafte Untersuchung muss auf höherer Ebene entschieden und organisiert werden. Das Screening ist damit nicht nur ein ethisch sensibler sozialer Vorgang, sondern auch ein politischer Prozess. Die Verknüpfung der Screening-Logik mit Gendiagnostik steigert das Problem der Verantwortlichkeit nochmals: Geht bereits die Gendiagnostik über den Verantwortungsbereich des medizinisch behandelten Einzelnen hinaus, indem sie auch Aufschluss über das Erbgut – und mögliche Probleme – blutsverwandter Angehöriger gibt, die die Diagnostik nicht abgerufen haben, erweitert das gendiagnostische Screening nicht nur den Kreis potenziell therapiebedürftiger Personen, sondern auch den derjenigen Menschen, die über mögliche Dispositionen einer genetischen Auffälligkeit gar nicht Bescheid wissen wollen. Selbst die Verweigerung der Teilnahme beinhaltet die Konfrontation mit einer Ungewissheit, die dann als inzwischen gewusste nicht mehr abgelegt werden kann. An dieser Stelle setzen komplizierte ethische und rechtliche Debatten um das Recht eines Individuums auf Wissen bzw. Nichtwissen an, z.B. auf individueller Ebene im Fall gendiagnostischer Zufallsbefunde (Fündling 2015) oder mit Blick auf generelle Fragen neuer grundrechtlicher Interpretationshorizonte (May 2004).

### **Gewissheit durch Diagnostik?**

Wie sich bei der Durchsicht der unterschiedlichen Fallvariationen rund um Herrn K. herausstellt, ist das letztlich Attraktive an Diagnostik, welche Form sie auch annimmt, der mit ihr in Aussicht gestellte Zugang zur Gewissheit. Sie ist es, welche die Ärzte Herrn K. (neben seinem Leben) schenken, seinem Bruder versprechen, K.s Bekannte sich erhoffen. Während aber K.s Umfeld diagnostische Gewissheit nachfragt und entgegennimmt, stehen auf der anderen Seite nicht nur die behandelnden Ärztinnen und Ärzte, sondern auch äußerst komplexe Zusammenhänge wissenschaftlicher, ökonomischer und politischer Organisationen, die diagnostisches Wissen bereitstellen bzw. die Voraussetzungen für dessen Bereitstellung schaffen. Gerade im Zusammenhang mit Screenings werden nicht bloß diagnostische Befunde erstellt und kommuniziert. Screenings sind komplizierte Formen der Wissensgenese, die – vielleicht in höherem Maße als die Diagnostik – Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen Akteursgruppen und Instanzen sowohl der Nehmer- als auch der Geberperspektive mit sich bringen. Es lohnt sich daher, neben den Adressaten diagnostischen Wissens auch immer den Blickwinkel der Diagnosegebenden zu berücksichtigen.

Die Geberperspektive steht, sozialwissenschaftlich betrachtet, im Horizont einer umfangreichen Reflexion über wissenschaftlich-technische Risiken, aus der mit großer Signalwirkung Anfang der 1970er Jahre die Gründung des *Office of Technology Assessment* als amerikanischer Regierungsbehörde hervorging (Lau/Böschen 2001). Ein bedeutendes Grundmotiv in der Debatte besteht darin, dass der Fortschritt wissenschaftlichen Wissens immer auch neues Nichtwissen mit sich bringt (Wehling 2006). Das neu aufkommende Nichtwissen betrifft einerseits ein fehlendes Wissen um die Aus- und Nebenwirkungen neuer wissenschaftlich-technischer Errungenschaften – seien es nun Ideen, Techniken oder Stoffe – und andererseits die weitgehende Unkalkulierbarkeit

der sich später aus dem neuen Wissensstand ergebenden und teilweise ungeahnten Gestaltungsmöglichkeiten. So entsteht die scheinbar paradoxe Situation, dass selbst das Vorhaben, Gewissheit zu schaffen, neue Ungewissheiten mit sich bringt. Über diese allgemeine Problematik hinaus werden speziell für Screenings mehrere Quellen der Ungewissheit diskutiert: Erstens tritt Ungewissheit bei der Gültigkeit und dem Grad der Zuverlässigkeit des Verfahrens auf, was Auswirkungen auf die sichere Scheidung tatsächlich aller Betroffenen (aber auch nur dieser) von den Nichtbetroffenen hat (vgl. Armstrong 2019: 160f.). Weiteren Einfluss darauf, welchen faktischen Beitrag ein Screening zur anvisierten Senkung einer Krankheitsrate haben kann, hat zweitens mit der Frage zu tun, wer zu welchem Zeitpunkt tatsächlich erreicht wird (vgl. ebd.: 161).

Auf beide Fragen, die das Screening-Verfahren selbst und seinen praktischen Einsatz betreffen, richtet die medizinische Forschung fortwährend hohe Aufmerksamkeit und arbeitet zielstrebig an Verbesserungen. Dass bevölkerungsweit durchgeführte Screenings drittens sogar über das Sammeln von epidemiologischen Massendaten das medizinische Wissen von den Krankheits(vor)bedingungen, auf die sich das Screening richtet, erweitern kann (vgl. ebd.: 163), liegt zwar durchaus im Interesse der medizinischen Forschung. Allerdings kann dann der erweiterte Wissenskontext die Gewissheit früherer Screening-Ergebnisse bzw. deren damalige Interpretation auch nachträglich mindern (vgl. ebd.). Diese mögliche, im Voraus keineswegs absehbare Nebenfolge zeigt eines sehr deutlich: Neben dem als solchem bekannten Nichtwissen gibt es auch jenes Nichtwissen, dessen Konturen völlig unbekannt sind (vgl. Wehling 2006: 117ff.). Berücksichtigt man auch dieses unbekannte Nichtwissen, verringert sich der Mehrwert an Gewissheit des individuellen Screening-Ergebnisses für die oder den Einzelnen und damit – in der Summe – die Gewissheit über seinen oder ihren Zustand und die Krankheitsaussichten.

In der Nehmerperspektive profitieren die durch das Screening Erfassten natürlich zunächst von jedem medizinisch errungenen Grad an Gewissheit. Allerdings schaffen Screenings nicht nur medizinisch relevantes Wissen, das auch für denjenigen, die es betrifft, ‚gut zu wissen‘ ist. Einschlägige Screening-Ergebnisse führen zu einer umfangreichen Re-Evaluation der Sicht der Betroffenen auf sich selbst und ihre Zukunft: Auch wenn sie bisher kein Leiden an sich wahrnehmen konnten, legen Screenings den als *positive Fälle* aus ihnen herausgehenden Individuen nahe, sich ab sofort als ‚Patientinnen‘ oder ‚Patienten‘ zu verstehen. Dies kann vielfältige Implikationen haben:

- Welche der bisher gehegten Lebensweisen und -pläne, mit denen auch bestimmte Freund- oder Partnerschaften verbunden sein können, lassen sich mit dem Präventionshandeln nicht mehr vereinbaren?
- Drohen Nachteile beim Versicherungsschutz?
- Ergeben sich Diskriminierungsrisiken, sobald die ärztlich empfohlenen Selbsteinschränkungen für andere offenbar werden?
- Wie geht man mit dem moralischen Druck um, wenn man sich ‚wider besseres Wissen‘ nicht präventionskonform verhält?

- Wie integriert man das Abwägen mit den Gelegenheiten, die einem das Leben bietet?
- Kann es Lebensbereiche geben, die man ausnehmen kann, und möchte man mit den Konsequenzen leben?
- Wie streng muss das neue Lebensregime sein, welche Nachlässigkeit kann man sich jetzt (vor dem Hintergrund bereits eingetretener Schädigung) noch erlauben?

Diese und weitere Fragen können Screenings neu in ein Leben einführen, das bisher nicht unter diesen Vorzeichen stand. Man könnte die aus positiven Screening-Ergebnissen entstehende Dynamik mit Goethes Zauberlehrling vergleichen, der die Geister, die er rief, nicht mehr loswird. Allerdings charakterisiert es Kollektivmaßnahmen, dass hier jemand anderes gerufen hat. In der Soziologie wird dieses Phänomen der Konfrontation mit den Nebenfolgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts als Individualisierung beschrieben, dessen eine Seite darin besteht, dass die Folgen des Fortschritts zu einer Vielzahl neuer Entscheidungssachverhalte führen, die vom Einzelnen nun nicht nur bearbeitet werden können, sondern eben auch müssen (Beck 1986). Dass es hierfür kaum sozial verbindliche Lösungen gibt, an die man anschließen kann, kennzeichnet die andere Seite dieses Individualisierungsschubs: „Auf der einen Seite gewinnen wir [...] immer mehr Möglichkeiten, unsere Biologie selbst zu gestalten. Doch auf der anderen Seite können wir immer weniger auf ein Gerüst selbstverständlicher Regeln zurückgreifen, das uns bei den Fragen nach dem Wie und Wozu der Gestaltung anleitet und damit entlastet.“ (Beck-Gernsheim 2013: 83) Ungewissheiten, die sich direkt aus der greifbar anmutenden Gewissheit medizinischen Wissens ergeben und mit ihr einstellen können, lassen Screenings als „gleichermaßen soziale wie medizinische Interventionen“ erscheinen (Armstrong/Eborall 2012: 164; Übers. v. O.D. u. A.D.). Während sie ganz spezifische Probleme lösen, erzeugen Screenings auch eine ganze Reihe neuer.

### **Die verschiedenen Seiten des Screenings – ein sozialwissenschaftliches Forschungsprojekt**

Wie die unterschiedlichen Akteursgruppen und Instanzen, die an einem Screening beteiligt sind, vor dem Hintergrund der im Vorhinein aufgezeigten Komplikationen auf ihren Gegenstand blicken, umschreibt das Interesse eines sozialwissenschaftlichen Forschungsprojekts. Es untersucht die auf den verschiedenen Seiten entstehenden Deutungsweisen eines neuen Angebots zur Früherkennung der *Familiären Hypercholesterinämie* bei Kindern und Jugendlichen. *Familiäre Hypercholesterinämie* ist der Name einer Stoffwechselstörung, die zu stark erhöhten Cholesterinwerten führt und deren Ursache in einer sich negativ auswirkenden Variation des Erbguts liegt (Klose et al. 2014). In ihrer schwachen Ausprägung tritt sie geschätzt einmal unter 250 Menschen auf; in ihrer starken noch viel seltener. Die Wahrscheinlichkeit, von dieser genetischen Anomalie betroffen zu sein, ist also absolut gesehen nicht sehr hoch. Zugleich ist sie aber nicht nur die häufigste erbliche Stoffwechselstörung. Weil mit ihr keine unmittelbaren körperlichen Einschränkungen einhergehen, bleibt sie auch oft lange unerkannt. Dauerhaft erhöhte Cholesterinwerte im Blut führen zu Ablagerungen an den Wänden großer Blutgefäße (*Arteriosklerose*), wodurch diese mit der Zeit immer enger werden. Dadurch verringert sich die Sauerstoffzufuhr für Organe, die von dem Blutgefäß versorgt werden. In der Folge drohen sie abzusterben. Betrifft dies z.B. den

Herzmuskel, kommt es zu einem Herzinfarkt. Dies ist der Fall von Herrn K.

Ziel des von der Bayerischen Staatsregierung finanzierten und im Rahmen einer medizinischen Studie erprobten Screening-Programms ist es, über teilnehmende Kinderärztinnen und Kinderärzte möglichst viele der bayerischen Kinder und Jugendlichen im Alter zwischen fünf und 14 Jahren auf *Familiäre Hypercholesterinämie* zu untersuchen. Dadurch sollen Fälle wie der von Herrn K. frühzeitig erkannt werden, um sie künftig zu verhindern, was vielfach durch Lebensstiländerung, besonders durch Umstellung der Ernährung, möglich ist. Das Screening umfasst zunächst eine Cholesterinbestimmung im Blut und bei auffälligen Werten eine molekulargenetische Untersuchung auf die *Familiäre Hypercholesterinämie* verursachenden Mutationen. Werden diese festgestellt, sollen zudem alle näheren Verwandten darauf angesprochen werden, sich ebenfalls dem Screening zu unterziehen. So sollen weitere, darunter auch bereits erwachsene Personen mit *Familiärer Hypercholesterinämie* ausfindig gemacht und medizinischer Betreuung zugeführt werden. Dies ist die präventive Seite des Screenings. Um nun auch das medizinische Wissen über die *Familiäre Hypercholesterinämie* zu erweitern, sollen schließlich alle erhobenen medizinischen Daten in ihrer Gesamtheit ausgewertet und für künftige Forschung in eine bereits bestehende, größere Datenbank eingespeist werden, die als deutschlandweites Register für *Familiäre Hypercholesterinämie* dient. Damit fügt sich die wissenschaftliche Seite des Screenings in den Kontext einer mit großen Datensätzen forschenden, neuartigen Richtung der Medizin ein. Sie stützt eine kardiologische Perspektive auf das Screening. Aber wie denken darüber die teilnehmenden Kinderärztinnen und Kinderärzte als diejenigen, die das Screening im Rahmen der Vorsorgeuntersuchung U9 bis J1 in ihrem Praxisalltag anbieten sollen?

Auch auf der Nehmer-Seite gibt es Bedingungen, die bei der Deutung des Screenings wichtig sind. Weil die Vererbungslinien die Ausweitung der Diagnose auch auf nähere Verwandte in den Raum stellen, unterscheidet sich das Angebot zum Screening auf *Familiäre Hypercholesterinämie* von der Wissenskonstellation der Pränataldiagnostik. Während Pränataldiagnostik, die ebenfalls molekulargenetische Bestimmungen vornimmt, allein in den Zukunftsraum der nächsten Generation leuchtet, strahlt das Ergebnis des Screenings auf *Familiäre Hypercholesterinämie* zugleich auf die vorherige Generation zurück. Damit werden die Eltern, die für ihre Kinder die Entscheidung über das Screening treffen müssen, genauso wie nähere Verwandte zu potentiell selbst vom Screening-Ergebnis Betroffenen. Dies kompliziert nicht nur die Problematik des Rechts auf Wissen bzw. Nichtwissen erheblich, weil die Ausübung eines auf das Individuum zugeschnittenen Rechts zusätzlich und nicht einhegbar kollektive Folgen zeitigt. Die Entscheidung für oder gegen das Screening vervielfacht auch die Ungewissheit, da sie sich nun ebenso auf alle näheren Verwandten ausdehnt. Wie verstehen also die Eltern das Screening und welche Abwägungen nehmen sie tatsächlich vor?

Ziel des sozialwissenschaftlichen Forschungsprojekts ist es also herauszufinden, wie sowohl die Offerte zum Screening auf *Familiäre Hypercholesterinämie* und die mit ihm verbundene Auf- und Abklärung von den beteiligten Personen angenommen bzw. mit Bedeutung versehen wird. Dazu befragt es beteiligte Ärztinnen und Ärzte sowie Eltern in Bezug auf ihre Einschätzungen dieses

Angebots, führt also sowohl die Geber-Perspektive als auch die Nehmer-Perspektive auf Diagnostik zusammen. Neben der bereitwilligen Akzeptanz sind auf beiden Seiten auch Vorbehalte denkbar, da es sich um ein Novum in der Arzt-Patienten-Beziehung handelt und zu einer Zeit wachsender Skepsis gegenüber vermeintlichen medizinischen Versorgungsimperativen (von denen sich z. B. Alternativmedizin und Impfgegnerschaft abgrenzen) stattfindet.

Die Frage nach dem Umgang mit proaktiven medizinischen Diagnostikangeboten ruft, wie angedeutet, größere medizinethische Probleme auf. Was aber in der Theorie ein breites Spektrum möglicher Bedenken aufwirft, könnte in der Praxis der kinderärztlichen Betreuung auch völlig problemlos sein oder aber auch unerwartete Sichtweisen und deren diskursive Gewichtung aufwerfen. Das Projekt liefert somit auch die Grundlage, ethische Erwägungen alltagspraktisch auszuloten und eine Entscheidungsgrundlage für Nachsteuerungen und Aufklärung bei triftigen Problemen zu gewährleisten.

### **Ausblick empirische Ethik**

Mit einem solchen Forschungs- und Erkenntnisinteresse sind einerseits soziologische, andererseits ethische Grundfragen berührt. Die soziologische Herangehensweise an die Themen Diagnostik und Screening wird durch die unterschiedlichen Perspektiven auf den vermeintlich gleichen Gegenstand aufgerufen. Diese Perspektiven entstehen, weil Menschen aus *unterschiedlichen* Kontexten mit dem Screening auf *Familiäre Hypercholesterinämie* als Handlungs- und Entscheidungsaufgabe konfrontiert sind: Kardiologinnen und Kardiologen, Kinderärztinnen und Kinderärzte sowie Eltern. Entsprechend kann erwartet werden, dass sie an bestimmten Punkten je spezifische Sichtweisen einnehmen und zu eigensinnigen und damit heterogenen Bewertungen gelangen. Dies gilt nicht nur für die naheliegende Vermutung typisch divergierender Einschätzungen zwischen behandelnden Ärztinnen und Ärzten auf der einen und Patientinnen und Patienten auf der anderen Seite als Folge des Gefälles entlang professionellen Fachwissens. Es gilt auch für Unterschiede zwischen den Geschlechtern, unterschiedlichen Bildungsabschlüssen oder beruflichen Statusgruppen bis hin zu religiös-weltanschaulichen Gruppen und Herkunftsmilieus.

Schon die soziologische Forschung zur Pränataldiagnostik hat das Ausmaß und den Stellenwert ethischer Abwägungen rund um dieses Angebot medizinischer Diagnostik, das durch die Möglichkeiten der Erbgutanalyse stark erweitert wurde, aufgezeigt (Wehling 2014, Bogner 2005). Zu vermuten ist deshalb, dass auch das Screening auf *Familiäre Hypercholesterinämie* an der einen oder anderen Stelle ethische Fragen aufwerfen wird, was sich dann im Datenmaterial des sozialwissenschaftlichen Forschungsprojekts niederschlagen dürfte. Mit ihm eröffnet sich somit auch die Aussicht auf eine empirische Sondierung, ob bzw. auf welche Weise die am Screening Beteiligten praktisch auf ethische Probleme stoßen und wie sie ggf. mit ihnen umgehen. Damit ragt das sozialwissenschaftliche Forschungsprojekt in ein interdisziplinäres Feld, das sich seit einigen Jahren unter dem Begriff einer deskriptiven Ethik formiert (Bublitz/Paulo 2020).

Stellt man die angesprochenen unterschiedlichen Wissens- und Erfahrungshorizonte in Rechnung, steht zu erwarten, dass sie sich ebenfalls in den ethischen Erwägungen bemerkbar machen. Deswegen ist eine konsensuelle Sichtweise auf das Screening nicht zu erwarten. Werden insbesondere wertpluralistische Gesellschaften mit einem neuen Handlungs- und Entscheidungsproblem von ethischer Tragweite konfrontiert, ist Konsens an manchen Stellen sogar unwahrscheinlich. Allein vor diesem Hintergrund muss eine medizinische Intervention wie ein gendiagnostisches Kaskadenscreening mit besonderer Sensibilität implementiert und erklärt werden. Dabei ist stets das ethische Fundament, auf dem die Maßnahme steht, mitzudenken, um im Konfliktfall zumindest Begründungen zur Hand zu haben.

Vor dem Hintergrund dieser komplexen Gemengelage wird es sicherlich nicht ausreichen, sich auf den Standpunkt der das Screening fördernden Institution – in diesem Fall einer Staatsregierung – als einer letztlich am Gemeinwohl zu messenden Instanz zurückzuziehen, die vermeintlich über allen Wertkonflikten steht, und von dort aus entsprechende Legitimation abzuleiten. Vielmehr führt kein Weg an den ethischen Positionierungen der unmittelbar am Screening Beteiligten vorbei. Angesichts der Reichweite des eingeführten Screening-Programms erscheint es als geboten, ethische Einwände zumindest der Betroffenen frühzeitig zu antizipieren, um einerseits typische Inkonsistenzen zu entkräften, andererseits aber auch zu lernen, moralische Einwände tolerieren zu können. Grundlage dafür ist ein empirisches Wissen um den alltagspraktischen Umgang mit ethischen Fragestellungen und ihren Beratungs- und Entscheidungsverläufen. Die Arbeit an ethischen Grundsätzen selbst wird jedoch nicht durch das sozialwissenschaftliche Forschungsprojekt geleistet. Dies ist Aufgabe der fachwissenschaftlichen Reflexion der Ethik. Aus sozialwissenschaftlicher Sichtweise geht es zunächst um die Bereitstellung eines möglicherweise kontroversen Materials, das die Ausgangsbedingungen ethischer Fachreflexion stärken kann. Im Fluchtpunkt dieser Forschung steht also keinesfalls die Antizipation und Vermeidung von Umsetzungsproblemen, sondern die umfassende Abschätzung sozialer sowie grundlegend moralischer Konfliktpotenziale im Fall einer bestimmten Spielart medizinischer Diagnostik.

## Literatur

Armstrong, Natalie (2019): „Navigating the Uncertainties of Screening: The Contribution of Social Theory“. In: *Social Theory & Health*, Jg. 17, H. 1, S. 158-171.

Armstrong, Natalie/Eborall, Helen (2012): „The Sociology of Medical Screening: Past, Present and Future“. In: *Sociology of Health & Illness*, Jg. 34, H. 2, S. 161-176.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2013): „Von der Bastelbiographie zur Bastelbiologie: Neue Handlungsräume und -zwänge im Gefolge der Medizintechnologie“. In: Peter, Claudia/Funcke, Dorett (Hrsg.): *Wissen an der Grenze: Zum Umgang mit Ungewissheit und Unsicherheit in der modernen*

*Medizin*. Frankfurt am Main: Campus, S. 81-110.

Bogner, Alexander (2005): *Grenzpolitik der Experten: Vom Umgang mit Ungewissheit und Nichtwissen in pränataler Diagnostik und Beratung*. Weilerswist: Velbrück.

Bublitz, Jan Chr./Paulo, Norbert (2020): „Empirische Ethik: Hintergründe, Einwände, Potentiale“. In: dies. (Hrsg.): *Empirische Ethik. Grundlagentexte aus Psychologie und Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, S. 9-72.

Fündling, Caroline (2015): „Die Bedeutung der Rechte auf Wissen und Nichtwissen für den Umgang mit genetischen Zufallsbefunden“. In: Langanke, Martin/Erdmann, Pia/Robiński, Jürgen/Rudink-Schöneborn, Sabine (Hrsg.): *Zufallsbefunde bei molekulargenetischen Untersuchungen*, Wiesbaden: Springer, S. 37-48.

Jutel, Annemarie (2009): „Sociology of Diagnosis: A Preliminary Review“. In: *Sociology of Health & Illness*, Jg. 31, H. 2, S. 278-299.

Klose, Gerald/Laufs, Ulrich/März, Winfried/Windler, Eberhard (2014): „Familiäre Hypercholesterinämie: Entwicklungen in Diagnostik und Behandlung“. In: *Deutsches Ärzteblatt*, Jg. 111, H. 31-32, S. 523-529.

Knight, Frank H. (1921): *Risk, Uncertainty and Profit*. Boston: Houghton Mifflin.

Lau, Christoph/Böschen, Stefan (2001): „Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaftsfolgenabschätzung“. In: Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hrsg.): *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 122-136.

Leder, Drew (1990): *The Absent Body*. Chicago: Chicago University Press.

May, Stefan (2004): „Rechtspolitische Nebenfolgen und Entscheidungskonflikte der Biomedizin“, in: Beck, Ulrich/Lau, Christoph (Hrsg.): *Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 193-208.

Steden, Stephanie/Wilkesmann, Maximiliane (2019): „Unsicherheit und Nichtwissen – zwei Geschwister im Geiste?“. In: Wilkesmann, Maximiliane/Steden, Stephanie (Hrsg.): *Nichtwissen stört mich (nicht): Zum Umgang mit Nichtwissen in Medizin und Pflege*. Wiesbaden: Springer VS, S. 33-49.

Wehling, Peter (2006): *Im Schatten des Wissens. Perspektiven der Soziologie des Nichtwissens*. Konstanz: UVK.

Wehling, Peter (2014): „Kinderwunsch als genetisches Risiko? Gesellschaftliche Implikationen erweiterter präkonzeptioneller Anlagenträgerscreenings“, in: *Medizinische Genetik*, Jg. 26, H. 4, S. 411-416.

# VORSORGE UND INNOVATION ALS KOMPLEMENTÄRE PRINZIPIEN

## SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN ZUR KONKRETION DES SPANNUNGSVERHÄLTNISSSES DER PRINZIPIEN IM ANGESICHT AKTUELLER KRISEN

**Sebastian Kistler**

Jede Veränderung bringt die Frage mit sich, wie technisch, gesellschaftlich und ethisch damit umgegangen werden soll – mit Vorsorge, also einem Rückbezug auf Gewohntes und Erprobtes, oder mit der Förderung von Innovationen, also einem Schritt in bisher unbekanntes Terrain. Krisen sind Veränderungen mit hoher Tragweite. Als solche fordern sie Abwägungen zwischen den Prinzipien der Vorsorge und der Innovation in besonderer Weise heraus. Wer in den Jahren 2020 und 2021 über Krisen spricht, kommt an der weltweiten Covid-19 Pandemie nicht vorbei. Politiker weltweit versuchen mit Lockdowns in Teilen der Wirtschaft und durch Einschränkungen von menschlichen Kontakten, die nicht selten die Grundrechte begrenzen, die Anzahl der Erkrankungen in den Griff zu bekommen. Die Maßnahmen zur Eindämmung der Ausbreitung des Virus rufen ihrerseits vielfältige wirtschaftliche, entwicklungspolitische, soziale und nicht zuletzt private Krisen hervor. Während ein reiches Land wie Deutschland die negativen gesundheitlichen Folgen der Pandemie durch ein funktionierendes Gesundheitssystem und die negativen Folgen der Maßnahmen zur Eindämmung des Virus mit volkswirtschaftlich teuren Instrumenten, wie Kurzarbeitergeld und vielfältigen Unterstützungs- und Hilfszahlungen, zu einem gewissen Teil abfedern kann, ist insbesondere die arme Bevölkerung in den Ländern des Südens stärker betroffen. Zum Beispiel in Äthiopien sind die Schulen und Kindergärten bereits seit März 2020 geschlossen, viele sind arbeitslos geworden, haben dadurch die Grundlage für ihren Lebensunterhalt verloren und sind auf Nahrungsmittel- und Kleidungsspenden angewiesen (vgl. [www.missio-hilft.de](http://www.missio-hilft.de)).

Die Hoffnungen auf Erholung von dieser Krise liegen auf in Rekordzeit entwickelten Impfstoffen und groß angelegten Impfkampagnen. Bemerkenswert ist, dass viele der Impfstoffe, unter anderem der des deutsch-US-amerikanischen Pharmakonzerns BioNTech/Pfizer und der des US-amerikanischen Konzerns Moderna, die in vielen Ländern zuerst die Zulassungen erhalten haben, sogenannte mRNA-Impfstoffe sind. Der Botenstoff mRNA wird in seiner natürlichen Form im Zellkern gebildet und ist dafür zuständig, als eine spiegelverkehrte Kopie eines DNA-Abschnitts des Zellkerns Erbinformationen an die Zellumgebung (Zytoplasma) weiterzugeben, um dort Proteine herstellen zu können. Die mit biotechnologischen Verfahren synthetisch hergestellten und

in den Impfstoffen enthaltenen Versionen eines mRNA-Strangs gelangen ebenfalls in die Zellumgebung und veranlassen die Zellen dazu, ein sogenanntes Spike-Protein herzustellen, dessen Oberfläche in Teilen dem Coronavirus ähnelt. Das menschliche Immunsystem bildet dazu passende Immunzellen aus, die das Coronavirus bekämpfen können. Der Unterschied zu anderen Impfstoffen, bei denen entweder abgeschwächte oder abgetötete Viren oder Spike-Proteinteile injiziert werden, besteht darin, dass die mRNA-Impfstoffe den Körper dazu veranlassen, selbst das Spike-Protein herzustellen. Noch nie zuvor wurde ein mRNA-Impfstoff zugelassen (vgl. [www.zeit.de](http://www.zeit.de)). Der durch die Corona-Pandemie erzeugte Handlungsdruck auf die Politik, die Gesundheitssysteme und nicht zuletzt die Wirtschaft haben die Impfstoffentwicklung und ihre Zulassung enorm beschleunigt.

Auch die für Dezember 2020 geplante Weltklimakonferenz musste aufgrund der Covid-19 Pandemie um ein Jahr verschoben werden. Bereits die UN-Klimakonferenz von Madrid hatte im Dezember 2019 festgestellt, dass die bisher von den Mitgliedsstaaten eingereichten Entwürfe für nationale Klimaschutzstrategien nicht ausreichen, um das gemeinsame Ziel der Begrenzung der Erderwärmung auf maximal 2°C oder gar 1,5°C zu erreichen (vgl. [www.bmu.de](http://www.bmu.de)). Durch den bereits stattfindenden Klimawandel nehmen Extremwetterereignisse zu. Wenn das gemeinsame Klimaschutzziel verfehlt wird, ist damit zu rechnen, dass Dürre- und Trockenperioden, zunehmende Versteppung und viele weitere negative Folgen des Klimawandels in stärkerem Maße auch Ernten gefährden.

Die andauernde Klimakrise affektiert auch die Diskussionen um die Grüne Gentechnik. Die biotechnologische Methode CRISPR/Cas9, für deren Erforschung Emmanuelle Charpentier und Jennifer A. Doudna im Jahr 2020 mit dem Nobel Preis für Chemie ausgezeichnet wurden (vgl. [www.nobelprize.org](http://www.nobelprize.org)), verspricht weitere Innovationen im Bereich der neuen Pflanzenzüchtungstechnologien (*New Plant Breeding Techniques*, NPBT). Das CRISPR/Cas9-System besteht aus zwei Elementen: Die CRISPR-RNA passt genau zu der Stelle im Genstrang, die verändert werden soll, und kann diese daher lokalisieren. Die Cas9-Nuklease schneidet an dieser Stelle den DNA-Strang, der durch zelleigene Reparaturwege repariert wird, was wiederum durch die Zugabe einer künstlichen DNA-Reparatur-Matrize so gesteuert werden kann, dass beabsichtigte Veränderungen eintreten. Im Unterschied zu Pflanzenzüchtungsmethoden, die mit natürlichen Mutationen (Mutagenese) vorgehen, zeichnen sich die NPBT, dadurch aus, dass sie erheblich schneller, präziser und kosteneffizienter gewünschte Veränderungen in Pflanzen hervorrufen können (vgl. [www.dialog-gea.de](http://www.dialog-gea.de)).

Von unterschiedlichen Seiten werden die NPBT aber durchaus sehr kritisch gesehen. Zum Beispiel das Bundesamt für Naturschutz verweist in seiner Stellungnahme vom 04.11.2019 darauf, dass die Instrumente der Genomeditierung nicht so präzise sind, wie behauptet, und auch an anderen, ungewünschten Stellen des DNA-Strangs Veränderungen auftreten können. Zudem sei die Naturnähe der NPBT, insbesondere des CRISPR/Cas-Systems, und das daraus abgeleitete geringe Risiko „ein naturalistischer Fehlschluss und demnach für eine Risikobewertung nicht geeignet“ (Bundesamt für Naturschutz 2019). Auch der EuGH hat im Entschluss über die Rechtssache C-528/16 am 25.07.2018 festgestellt, dass für mit gerichteter Mutagenese veränderte Organismen

die Freisetzungsrichtlinie 2001/18/EG gilt und diese demnach eindeutig als Gentechnik zu betrachten sind. Beide Rechtstexte verweisen auf das Vorsorgeprinzip (vgl. Rechtssache C-528/16, S. 3; Richtlinie 2001/18/EG, Art. 1, 4), das in Art. 191 AEUV festgeschrieben ist. Diesem seit vielen Jahren für das europäische Umweltrecht grundlegenden Prinzip stellt der Entwurf eines Vierten Gesetzes zur Änderung des Gentechnikgesetzes vom 28.11.2016 relativ unvermittelt ein nicht näher definiertes Innovationsprinzip gegenüber (vgl. Entwurf eines Vierten Gesetzes zur Änderung des Gentechnikgesetzes 2016, 15). Auch der Europäische Wirtschafts- und Sozialausschuss (EWSA) fordert in seinem Amtsblatt vom 25.05.2016, dass zur Förderung einer innovationsfreundlichen Unternehmenskultur das „Innovationsprinzip“ [...] als Ergänzung des Vorsorgeprinzips angewandt werden [soll; S.K.], ohne dass Letzteres die Innovation behindert“ (EWSA 2016, Gliederungspunkt 5.1.4). In dieser Formulierung klingt nach einem Kompromissvorschlag und es bleibt unklar, wie das eine Prinzip das andere überhaupt ergänzen kann, wenn jenes nicht behindert werden soll. Sowohl die Spannung zwischen den Prinzipien, als auch ihre Komplementarität bedarf genauerer Untersuchungen.

Auch wenn es sich auf den ersten Blick um einen Fachdiskurs über gentechnische Methoden handeln mag, wird die Tragweite durch eine Einbettung in den Themenkomplex der Bioökonomie eklatant. Bioökonomie soll laut der Bioökonomiestrategie Bayern einen grundlegenden Strukturwandel vorantreiben und eine „auf fossilen Rohstoffen basierende Wirtschaft [...] kontinuierlich in eine zukunftsfähige, nachhaltige und biobasierte Wirtschaftsweise“ (StMWi 2020, 5) umgestalten. Mit den neuen Pflanzenzüchtungstechnologien optimierte Nutzpflanzen könnten einen wichtigen Beitrag zu diesem Strukturwandel leisten. Auffällig ist, dass die Gesetzgebung im Umweltrecht ihren Schwerpunkt auf die Gefahrenabwehr im Sinne des Vorsorgeprinzips legt, die verschiedenen Bioökonomiestrategien jedoch Innovationen einen zentralen Wert für Zukunftsfähigkeit beimessen.

Es zeigt sich, dass aktuelle und anstehende Krisen, wie die Corona-Pandemie oder der Klimawandel, einen enormen Handlungsdruck auf das Spannungsverhältnis zwischen den Prinzipien der Vorsorge und der Innovation erzeugen. Diese Krisen verdeutlichen gleichzeitig die enormen wissenschaftlichen Fortschritte der Neuzeit und insbesondere des beginnenden 21. Jahrhunderts, welche die Menschheit in die Lage versetzen, mit nie zuvor dagewesener Handlungsmacht in die Natur einzugreifen und sie disruptiv zu verändern. Der dem UN-Generalsekretär von 2007 bis 2016 Ban-Ki Moon zugeschriebene Satz aus der Agenda2030 bringt das Dilemma der menschlichen Handlungsmacht unserer Zeit auf den Punkt: „Wir können die erste Generation sein, der es gelingt, Armut zu beseitigen, und gleichzeitig vielleicht die letzte Generation, die noch die Chance hat, unseren Planeten zu retten“ (UN 2015, §50).

### **Beitrag der theologischen Ethik zur Diskussion**

Es besteht also erheblicher Forschungsbedarf, um das Spannungsverhältnis zwischen den Prinzipien der Vorsorge und der Innovation zu beleuchten und Antworten auf die offenen Fragen zu finden. Entsprechende politische Entscheidungen müssen unter Unsicherheiten, Risiken und im

Angesicht verschiedenartiger Krisen getroffen werden, was die Berücksichtigung der Folgen des Nichthandelns verdeutlicht. Die theologische Ethik kann und möchte einen Beitrag zu dieser Diskussion leisten. Der Umgang mit dem Neuen hat die Theologie schon in der Entstehungszeit der Bibel sowie durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch geprägt, nicht selten ebenfalls im Modus anstehender Krisen und drohender Unsicherheiten. Aus den Erkenntnissen der theologischen Ethik zum Spannungsverhältnis von Vorsorge und Innovation können Rückschlüsse auf systematisch-ethische Bewertungskriterien im Kontext der Bioökonomie gezogen werden.

### **Vorsorge und Innovation im Lichte christlicher Schöpfungsanthropologie**

Wie oben gezeigt, werden die Prinzipien der Vorsorge und Innovation meist als Gegensätze diskutiert. Das Vorsorgeprinzip wird vor allem für den Umgang mit Risiken und Unsicherheiten neuer Technologien und die Gefahrenabwehr proklamiert. Das Innovationsprinzip betont hingegen die Chancen neuer Technologien auf der Basis einer evidenzbasierten Risikoprüfung. Bei genauerer Betrachtung kann die oft angeführte Dualität der Begriffe aber nicht aufrechterhalten werden. Vorsorge im Sinne einer Gefahrenabwehr muss in einer sich verändernden Welt logischerweise Innovationen berücksichtigen. Eine Analyse des biblischen Verständnisses von Schöpfung kann verdeutlichen, wie Vorsorge und Innovation als komplementär aufeinander bezogene Strategien verstanden werden können.

Zunächst ist zu beachten, dass sich innerhalb der Bibel unterschiedliche – narrative und hymnische – Zugänge zum Thema Schöpfung finden, und diese nicht zu einer einheitlichen Schöpfungslehre systematisiert wurden. Auch machten archäologische Entdeckungen in Mesopotamien aus dem 19. Jahrhundert deutlich, dass akkadische Parallelen zu biblischen Schöpfungserzählungen bestehen. Die biblischen Schöpfungsvorstellungen sind also nicht analogielos. Die altorientalischen Vorgänger zu den alttestamentlichen Schöpfungserzählungen sind aber mit dem Ausgang der Antike in Vergessenheit geraten. Die weitere Entwicklung der Schöpfungs idee im Judentum, Christentum und im Islam sind also wesentlich vom Alten Testament geprägt. Die alttestamentliche Wissenschaft geht davon aus, dass die biblischen Texte, in denen es um die Schöpfung geht, nicht zu den ältesten Texten des AT gehören, sondern vermutlich nicht weit in die Zeit vor dem babylonischen Exil (597-539 v. Chr.) zurückreichen. Obwohl bereits das alte Mesopotamien beachtliche astronomische Forschung betrieb (vgl. Zgoll 2012, 64), waren deren Schilderungen vom Kosmos genauso wenig wie die Schilderungen im Alten Testament von einem rein naturwissenschaftlichen Interesse geprägt. Häufig sind Aussagen über die Weltsicht mit theologischen und anthropologischen Aussagen verwoben (vgl. Schmid 2012a, 4-8, Schmid 2012b, 71-73).

Die Schöpfungserzählung der Priesterschrift in Gen 1,1-2,4a berichtet nicht nur von der Schöpfung der Welt, der Pflanzen, Tiere und des Menschen durch Gott, sondern attestiert den Geschöpfen auch ein Mitwirken am Werden der Welt. In Gen 1,11 wird deutlich, dass die Vegetation dazu begabt ist, sich in unterschiedlicher Weise auszudifferenzieren. Gen 1,22-28 berichtet davon, dass Gott die Tiere und die Menschen zu eigener Fruchtbarkeit ermächtigt. Die natürliche

Eigendynamik der Kreatur kommt allen Lebewesen zu. Der Mensch steht dabei in einer besonderen Nähe zu Gott, da ihn Gott als sein Abbild erschaffen hat (Gen 1,26). In der altorientalischen Königsideologie galt der König als Abbild Gottes. Nimmt man einen Einfluss dieser Ideen auf den Text in Gen 1 an, dann lässt sich ein Interpretationsschlüssel für den Herrschaftsauftrag über die Tiere in Gen 1,28 gewinnen. Denn der gewählte „harte Ausdruck für diese Machtausübung (,niedertreten‘, ,unterwerfen‘), der der königlichen Hofsprache entstammt, ist [...] in der verallgemeinernden Anwendung auf den Menschen überhaupt seiner ursprünglichen Bedeutung beraubt“ (Müller 2002, 56). Wie Gen 1,29 nahelegt, impliziert die Herrschaft über die Tiere nicht das Töten zum Ziele der Ernährung. Die Menschen und die Tiere erhalten den gleichen göttlichen Segen (Gen 1,22, 1,28) und über der Gesamtheit der Schöpfungswerke stellt Gen 1,31 die Billigungsformel, nach der die Schöpfung sehr gut sei. Die ganze Dramaturgie der Schöpfungserzählung weist darauf hin, dass der Mensch in einen ganzheitlichen Lebenszusammenhang gestellt ist und sich seine Gottebenbildlichkeit auch auf das Verhalten zur Umwelt auswirken muss. Folglich kann mit dem Herrschaftsauftrag also keine willkürliche Gewaltherrschaft und Ausbeutung der Tiere und der Natur durch den Menschen gemeint sein, sondern vielmehr „ein proexistentes Herrschen zugunsten der Schöpfung“ (Stinglhammer 2011, 32; vgl. ders., 28-33; Müller 2002, 56).

Der jahwistische Schöpfungsbericht (Gen 2,4b-3,24) ist vermutlich von einem eher bäuerlichen Milieu geprägt und stellt den Menschen zwar in den Mittelpunkt, verweist aber ebenso darauf, dass der Mensch ohne den Erdboden genauso wenig leben kann, wie der Mann ohne die Frau. Die mit diesem Schöpfungsmythos verbundene Sündenfallerzählung in Gen 3 bringt zum Ausdruck, dass trotz der Güte von Gottes Werk, das Böse in der Welt ist und sich der Mensch davor zu hüten habe (vgl. [www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)). Im jüdisch-christlichen Menschenbild steht der Mensch also von Anfang an in einem spannungsvollen Verhältnis zur Schöpfung als Bewahrer dieser (gegen das Böse) als auch als Mitschöpfer und Gestalter. Der verantwortungsvolle Auftrag und die verliehene Handlungsmacht gehen Hand in Hand.

Des Weiteren weisen die zahlreichen eschatologischen Motive des AT darauf hin, dass die Schöpfung ein Ziel hat, in der jede Kreatur zu ihrer Identität bei Gott geführt werden kann. In Absetzung zur zirkulären Struktur antiker Kosmologien, in denen das je Gleiche immer wiederkehrt, zeichnet sich die Schöpfung in der Sicht des AT durch eine Progressivität aus. Dies wird besonders in dem Motiv der Neuschöpfung deutlich. Die Ausbildung der Vorstellung Gottes als universalem Schöpfer der Welt steht in einer zeitlichen Nähe zur Exilszeit. Im Zusammenhang mit der zunehmenden Bedrängnis Israels kann die Ankündigung Deuterojesajas an die Exultanten, die eine neue Heilstat Gottes verheißt („*Seht her, nun mache ich etwas Neues*“, Jes 43,16), gesehen werden. Diese Verheißung scheint auf Dauer jedoch nicht ausreichend gewesen zu sein und die Sehnsucht nach einer grundlegenden weltweiten Heilswende noch nicht befriedigt zu haben. Im Tritojesajabuch kommt es schließlich zu einer solchen endzeitlichen Heilszusage („*Ja, vergessen sind die früheren Nöte, sie sind meinen Augen entschwunden. Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde*“, Jes 65,16e). „In Entsprechung der Ur-Schöpfung von Himmel und Erde mit der Weltneuschöpfung am Ende übersteigt der Autor die nationale Eschatologie Deuterojesajas (,neuer Exodus‘) zugunsten einer universalen Soteriologie“ (Müller 2002, 58). Die Schöpfung wird

also nicht nur vom Schöpfer erwirkt, sondern auch in ihrem Eigenantrieb auf Gott hin in Bewegung gehalten (vgl. Stinglhammer 2011, 32). Darin ist ein klarer Fortschrittsgedanken zu erkennen, der ebenso klar auf ein Ziel – die Heilsvollendung in Gott – ausgerichtet ist.

Während die Neuschöpfung in Jes 65,17 im futurischen Sinne verstanden wird, ist in der Botschaft Jesu im Neuen Testament charakteristisch, dass die Heilswende und die endzeitliche Gottesherrschaft schon in der Gegenwart angebrochen sind. Lk 11,20 begründet diesen Anbeginn des Reich Gottes damit, dass Jesus Dämonen ausgetrieben hat. Wenn „die Dämonenaustreibung Jesu den Anbruch der Heilswende signalisiert, so gilt die Wiederherstellung heiler Geschöpflichkeit als Ziel der Gottesherrschaft“ (Müller 2002, 60). Hunger, Armut (Lk 6,20f), Krankheit, Leid und Tod (Mt 11,5f) sollen mit der Gottesherrschaft ein Ende finden. Schöpfung wird in den Evangelien also als *creatio continua* verstanden, eine den Menschen in ihrer Gegenwart begegnenden Wirklichkeit. Bei Paulus ist eine deutliche Christologie zu erkennen. Die „neue Schöpfung“ in Gal 6,15 und 2Kor 5,17 meint demnach das In-Christus-Sein. Gal 6,15 verortet das radikal Neue darin, dass heilsgeschichtliche Unterscheidungen zwischen Judentum und Heidentum fortan erledigt sind. 2Kor 5,17 ist stärker individuell-anthropologisch orientiert und versteht die neue Schöpfung als soteriologischen Grundsatz (vgl. Müller 2002, 59-62).

Zusammenfassend können aus den angeführten schöpfungstheologischen Überlegungen über das Verhältnis von Vorsorge und Innovation drei wesentliche Punkte abgeleitet werden: Erstens sollte die Handlungsmacht des Menschen so eingesetzt werden, dass sich die Menschen verantwortungsvoll in Proexistenz zu den anderen Werken der Schöpfung weiterentwickeln können. Zweitens ist das Gelingen dieses Auftrags nicht selbstverständlich, da die menschliche Handlungsmacht durch das Böse herausgefordert ist. Nicht alles, was möglich ist, sollte auch gemacht werden. Drittens ist die Welt als sehr gut von Gott geschaffen und ist von ihm bejaht und gewollt. Es geht nicht um einen sich kosmisch ewig wiederholenden Kreislauf. Mit der Schöpfung beginnt Gott mit seinen Geschöpfen eine Geschichte. In der Geschichte hat sich aber durch menschliches Fehlverhalten einiges an Übel (Hunger, Armut, Krankheit, Leid und Tod) in die Welt eingeschlichen, das es zu überwinden gilt. Die Schöpfung hat ein Ziel, das wiederum in Gott liegt. Um dieses Ziel zu erreichen wird Neues benötigt. Vor allem das NT macht deutlich, dass dieses Neue bzw. die neue Schöpfung nicht erst in der Zukunft liegt, sondern bereits mit Jesus Christus begonnen hat.

Die Weiterentwicklung zu Neuem bzw. der innovative Fortschritt ist bereits im Schöpfungsauftrag, in dem der Mensch zu einem proexistenten Herrschen zugunsten der Schöpfung berufen ist, angelegt. Der Mensch ist Bewahrer und Mitschöpfer zugleich. Vorsorge ist nicht ohne Innovation möglich und ein innovativer Fortschritt ohne Rücksicht und (Vor)Sorge auf die nicht-menschliche Schöpfung nicht verantwortlich. In der biblischen Schöpfungstheologie wird das Verhältnis zwischen Vorsorge und Innovation deutlich als ein komplementär Zusammengehöriges bestimmt.

## Übertragung der schöpfungstheologischen Erkenntnisse auf die theologische Ethik

Bei der Anwendung der schöpfungstheologischen Erkenntnisse auf aktuelle ethische Fragestellungen, wie zum Beispiel eine angemessene Haltung gegenüber neuen Pflanzenzüchtungsmethoden, ist zu beachten, dass innerhalb der Dogmatik die Schöpfung meist als Teil der Gotteslehre behandelt wurde. „Theologisch gesehen kann von ‚Schöpfung‘ nicht geredet werden [sic!], ohne zugleich vom Schöpfer zu reden“ (Schmid 2012a, 2). Bei den mit der Formel „Bewahrung der Schöpfung“ avisierten ethischen Fragen geht es jedoch weniger um die Eigenschaften und das Handeln Gottes, sondern um das Handeln von Menschen. Die Formulierung „Bewahrung der Schöpfung“ findet sich so nicht in der Bibel. Auch der Auftrag „bebaue und hüte“ in Gen 2,15 bezieht sich auf den Garten Eden bzw. den Erdboden und nicht auf die Schöpfung als Ganze. Schöpfung sollte also nicht missverstanden werden als eine von ökologisch-politischen Interessen motivierte Metapher für eine verletzbare, bedrohte und schützenswerte Umwelt (vgl. Anselm 2014, 228; Schmid 2012a, 2-3).

Die Formel der Bewahrung der Schöpfung hat sich während der Nachrüstungsdiskussion der 1970er und 1980er Jahre herausgebildet und wurde wesentlich durch Impulse von Heino Falcke und Ulrich Duchrow im Kontext ihrer Vorbereitungsarbeit für die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver geprägt. Sie plädierten dafür, dass Sicherheitspartnerschaften weder zu einer ökonomischen Ausbeutung Schwacher, noch zu einer ökologischen Ausnutzung der Natur führen dürfen. Im Laufe der Begriffsgeschichte jedoch wurde die Formel der Bewahrung der Schöpfung häufig in Verbindung mit einer Naturfrömmigkeit und Bewahrungsvorstellungen einer heilen Naturkonstante gebracht. Reiner Anselm verweist darauf, dass der Impuls der Formel der Bewahrung der Schöpfung aus dem Friedens- und Sicherheitspolitischen Diskurs darin lag, „dass sie nun gerade nicht mehr auf die Unselbstständigkeit des Einzelnen gegenüber dem allmächtigen Schöpfer konzentriert ist, sondern genau umgekehrt die Freiheit und Selbstständigkeit des Einzelnen, vor allem aber die Egalität aller Menschen als Geschöpfe, in den Mittelpunkt rückt“ (Anselm 2014, 233). Die Beobachtungen in der obenstehenden bibeltheologischen Betrachtung sprechen auch für eine solche Interpretation, welche die Freiheit der Menschen betont. Zudem richtet sich der Herrschaftsantrag nicht etwa exklusiv an einen König, sondern in gleicher Weise an alle Menschen. Demnach geht es, laut Anselm, aus dem Blickwinkel theologischer Ethik in der Rede von der Bewahrung der Schöpfung im Kern nicht um die Frage, „ob der Mensch es sich anmaßt, über die Natur zu herrschen oder sie zu gestalten“, sondern darum, „ob er durch ein solches Eingreifen dazu beiträgt, dass mehr Menschen ihre eigene Zukunft frei gestalten können“ (Anselm 2014, 235). Natürlich müssen der Freiheitsgebrauch und die Zukunftsgestaltung verantwortlich geschehen und Rücksicht auf die Proexistenz der außermenschlichen Schöpfung nehmen.

Von diesem Standpunkt aus, kann nun auch der Bezug zur Grünen Gentechnik gezogen werden. Auch hier sollte sich die theologische Ethik nicht auf den Gedanken der Unantastbarkeit einer gegebenen Ordnung konzentrieren, sondern auf die Frage, wie durch die Grüne Gentechnik ein verantwortungsvoller Freiheitsgebrauch, zum Beispiel bei der Abwehr von Hungersnöten, gefördert werden kann (vgl. Anselm 2014, 229-230, 232-236). Allerdings müssen verschiedene Formen

der neuen Pflanzenzüchtungstechniken und ihre rechtlichen und wirtschaftlichen Begleiterscheinungen sehr genau darauf untersucht werden, dass sie weder gesellschaftliche Ungleichheiten und Armut befördern, zum Beispiel durch Abhängigkeiten von sehr teurem Saatgut, noch ökologische Gleichgewichte stören.

### Literatur

Anselm, Reiner (2014): *Bewahrung der Schöpfung. Genese, Gehalt und gegenwärtige Bedeutung einer Programmformel in der Perspektive ethischer Theologie.* In: *Evang. Theol.* 74 Jg., Heft 3, S. 227-236.

Bayrisches Staatsministerium für Wirtschaft, Landesentwicklung und Energie (StMWi) (2020): *Bioökonomiestrategie Bayern. Zukunft. Bioökonomie. Bayern. Transformation nachhaltig und innovativ gestalten.* München.

Bundesamt für Naturschutz (2019): *Stellungname des Bundesamtes für Naturschutz (BfN) für die 38. Sitzung des Ausschusses für Ernährung und Landwirtschaft vom 4.11.2019* (verfügbar unter [https://www.bundestag.de/resource/blob/666028/696e231e131e5377bd6c445c906726d9/Stellungnahme\\_E\\_BfN-data.pdf](https://www.bundestag.de/resource/blob/666028/696e231e131e5377bd6c445c906726d9/Stellungnahme_E_BfN-data.pdf), letzter Zugriff 03.12.2020).

Europäischen Wirtschafts- und Sozialausschuss (2016): *Stellungnahme zum Thema „Innovation als Impulsgeber für neue Geschäftsmodelle“* (Sondierungssternungnahme vom 19.08.2016; Amtsblatt der Europäischen Union C 303/34) (verfügbar unter <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=OJ:C:2016:303:FULL&from=DE>, letzter Zugriff 04.12.2020).

Müller, Ulrich B. (2002): *Biblischer Schöpfungsglaube in der Spannung zwischen Schöpfung und Neuschöpfung*, In: Hilpert, Konrad; Hasenhüttl, Gotthold (Hg.): *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft.* 2. Aufl., Paderborn, S. 54-67.

Schmid, Konrad (2012a): *Schöpfung als Thema der Theologie*, In: ders. (Hg.): *Schöpfung.* Tübingen, S. 1-15.

Schmid, Konrad (2012b): *Schöpfung im Alten Testament*, In: ders. (Hg.): *Schöpfung.* Tübingen, S. 71-120.

Stinglhammer, Hermann (2011): *Einführung in die Schöpfungstheologie.* Darmstadt.

Zgoll, Annette (2012): *Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien*, In: Schmid, Konrad (Hg.): *Schöpfung.* Tübingen, S. 17-70.

## Rechtsquellen

Entwurf eines Vierten Gesetzes zur Änderung des Gentechnikgesetzes (2016) (verfügbar unter <https://dip21.bundestag.de/dip21/btd/18/104/1810459.pdf>, letzter Zugriff 04.12.2020)

EWSA: Stellungnahme zum Thema „Innovation als Impulsgeber für neue Geschäftsmodelle“ vom 25.05.2016 (verfügbar unter <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/HTML/?uri=CELEX:52016AE0078&from=RO>, letzter Zugriff 04.12.2020)

Richtlinie 2001/18/EG des europäischen Parlaments und des Rates vom 12. März 2001 (verfügbar unter <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CONSLEG:2001L0018:20080321:DE:PDF>, letzter Zugriff 04.12.2020)

Urteil des Gerichtshofs vom 25.07.2018, Rechtssache C-528/16 (verfügbar unter <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:62016CJ0528&from=DE>, letzter Zugriff 04.12.2020)

Vereinte Nationen (UN): Resolution der Generalversammlung vom 25. September 2015: Transformation unserer Welt: die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung (verfügbar unter <https://www.un.org/depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf>, letzter Zugriff 04.12.2020).

Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (verfügbar unter <https://dejure.org/gesetze/AEUV/191.html>, letzter Zugriff 04.12.2020)

## Online-Quellen

<https://www.bmu.de/cop25/> (letzter Zugriff: 17.12.2020)

<https://www.missio-hilft.de/blog/corona-pandemie/aethiopien-die-liste-der-folgen-ist-lang/> (letzter Zugriff: 17.11.20)

<https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/2020/press-release/> (letzter Zugriff: 17.12.2020)

# WISSENSCHAFT UND „KULTURELLES UNBEHAGEN“

## ZUR FRAGE DES ÖFFENTLICHEN VERNUNFTGEBRAUCHS IN DER AUSEINANDERSETZUNG UM DIE GENOM-EDITIERUNG IN DER LANDWIRTSCHAFT

**Stephan Schleissing**

„Jetzt schlägt die Stunde der Erklärer“ betitelt am 1. April 2020 die *Frankfurter Allgemeine* einen Gastbeitrag der Bundesministerin für Bildung und Forschung, Anja Karliczek. Da waren die einschneidenden Maßnahmen des sogenannten Lockdown in Deutschland gerade erst einmal eine Woche alt. Die Ministerin war zuversichtlich, dass angesichts der Bedrohung der Gesellschaft durch das SARS-CoV-2 Virus die Bedeutung der Wissenschaften für die Politik einen neuen Stellenwert erhalten würden: „Wissenschaftliche Erkenntnisse leiten die Politik und leiten uns wie selten zuvor.“ Doch in das Loblied einer wissenschaftsbasierten Politik mischten sich auch nachdenkliche Töne aus vergangenen Technikkonflikten: „Vor kurzem haben wir uns noch über die massive Erosion des Faktischen und um das Ignorieren von Expertenwissen gesorgt“ erinnerte sie. Doch jetzt sei die Lage klar: „Diese Pandemie lehrt uns: Wir sind auf die Wissenschaft angewiesen.“ (Karliczek 2020).

Angesichts der anfänglichen Überforderung politischen Handelns durch die Pandemie war es nur zu verständlich, dass man bei der Suche nach verlässlichen Orientierungspunkten zunächst und vor allem auf diejenigen Wissenschaftler hörte, die den unverstandenen Erreger zumindest ein wenig verständlich machen konnten. Doch ob damit eine Neuvermessung der Autorität der Wissenschaften in der Gesellschaft einhergeht, erscheint im Rückblick durchaus fraglich. Zur Eindämmung der Pandemie ist es ja mit einer „Erklärung“ ihrer Ursachen und den Eigenschaften des Virus und der Art seiner Verbreitung allein nicht getan. Die Bürger müssen diese Erklärungen auch verstehen bzw. erkennen, wie sie diese in ihren Alltag integrieren, um entsprechenden Anweisungen Folge leisten zu können. Der dazu notwendige politische Prozess ist von Faktoren abhängig, die nicht nur rechtliche, ökonomische oder verwaltungstechnische Aspekte betreffen, sondern die Einsicht und Bereitschaft der Menschen zum Gegenstand haben. Um hier einen erfahrungsgestützten und zugleich vernunftfähigen *Common Sense* kultivieren zu können, der zugleich als „Gemeinsinn“ die Menschen untereinander verbindet, gilt es die Frage zu klären, wie

sich wissenschaftliche Erklärungen und individuelles wie kollektives Handeln zueinander verhalten.<sup>i</sup>

Insgesamt gesehen hat man bei der Corona-Pandemie den Eindruck, dass im Hinblick auf die getroffenen Maßnahmen zur Eindämmung in Deutschland ein relativ hohes Maß an Konsens über eine wissenschaftsbasierte Politik besteht, auch wenn diese bei ihren Entscheidungen nicht ausschließlich dem wissenschaftlichen Narrativ folgen kann. Auch neun Monate nach dem Ausbruch der Pandemie ist diese mit 63 Prozent in einer pluralistischen Gesellschaft ausgesprochen hoch (Köcher in FAZ vom 17.11.2020), was neben der von Karliczek herausgehobenen Rolle der Wissenschaftskommunikation auch auf den spezifischen Charakter dieses Ereignisses als „Naturkatastrophe“ zurückzuführen sein dürfte. Katastrophen zeichnet unter anderem aus, dass sie Erwartungen zerstören, und der dadurch verursachten Unsicherheit und Ratlosigkeit auf politischem Gebiet kann in einer Wissensgesellschaft zunächst nur durch Wissenschaft begegnet werden. Insofern ist die Bereitschaft der großen Mehrheit der Bürger, sich bis in ihr privates Alltagshandeln hinein von wissenschaftlich begründeten und kommunizierten Regeln „leiten zu lassen“ eine Bestätigung dieses Theorems. Anders verhält es sich jedoch in solchen Situationen, bei denen davon ausgegangen wird, dass vermutete katastrophale Folgen ihre Ursache nicht in einem Naturereignis haben, sondern menschengemacht sind. Insbesondere in solchen Fällen, bei denen Gefahren als Folge einer wissenschaftlich-technischen Innovation wahrgenommen werden, fällt die Bereitschaft der Bevölkerung zur Beachtung wissenschaftlicher Expertise regelmäßig anders aus.

Warum ist das so? Die folgenden Überlegungen widmen sich der Frage, warum bestimmte, neue Technologien, vor allem wenn sie für den Umweltbereich erforscht werden, in der Bevölkerung außerordentlich starke Vorbehalte hervorrufen, selbst wenn der Einsatz dieser Technologien innerhalb des wissenschaftlichen Mainstreams als hilfreich angesehen wird. Am Beispiel der Diskussion um gentechnische Methoden in der Landwirtschaft gehe ich in den folgenden ersten beiden Abschnitten dem offensichtlichen Widerspruch zwischen einer wissenschaftsbasierten Einschätzung der neuen molekularbiologischen Züchtungstechnologien und einer lebensweltori-

---

<sup>i</sup> Die Bedeutungsfelder des Komplexes „*Common Sense*“ sind vielschichtig und vor allem nicht immer kohärent. Im Folgenden verwende ich den Begriff im Anschluss an seine Aktualisierung in der politisch-praktischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, die sowohl die lebensweltlichen, vorsprachlichen Konnotationen des Begriffs als auch sein Potenzial zum Aufbau von „Gemeinsinn“ als sozialer Tugend hervorgehoben hat. Ideengeschichtlich wurde die *Common-Sense-Philosophie* in der schottischen Aufklärung entwickelt, spielt aber als „Urteilkraft“ nicht nur in der Philosophie Kants, sondern auch im Pragmatismus eine herausragende Rolle. Seine deutsche Variante „gesunder Menschenverstand“ steht „im Wesentlichen für den einfachen, erfahrungsgestützten und allgemein geteilten Verstand des Menschen“ (Nehring 2010, 22). Entgegen der populären Lesart, die ihn aufgrund seines vermeintlich „irrationalen“ Charakters vor allem in seiner strittigen Opposition zum wissenschaftlichen Wissen profiliert, vertrete ich die Ansicht, dass der *Common Sense* eine bestimmte Form der Reflexion auf praktische Handeln darstellt, die um ihre Fehleranfälligkeit sehr wohl weiß und deshalb – gerade auch durch Wissenschaft – aufklärungs- bzw. lernfähig ist. Vgl. dazu auch die Argumentation in meiner Studie „Gentechnik und gesunder Menschenverstand“, die sich ausführlich mit dem Verständnis von Wahlfreiheit bei der Aufklärung über genomeditierte Pflanzen befasst und Anfang 2021 erscheinen wird (Schleissing 2021).

entierten Rezeption nach, die immer noch in den Bahnen des ritualisierten Streits um die sogenannte grüne Gentechnik steckt.<sup>i</sup> Im abschließenden dritten Abschnitt werde ich dann in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas Überlegungen dazu anstellen, in welcher Weise die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben aus theologischer Sicht für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ (Immanuel Kant) bei diesem Thema weiterführend sein kann.

### **Die Wahrnehmung von Gentechnik in der Bevölkerung und die Auskunft der Wissenschaften**

Die nach wie vor große Ablehnung innerhalb der deutschen Bevölkerung gegenüber dem Einsatz der sogenannten Agrogentechnik ist zuletzt von der Studie „Naturbewusstsein 2019“ herausgestellt worden, die seit 2009 alle zwei Jahre gemeinsam vom Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und nukleare Sicherheit und dem Bundesamt für Naturschutz herausgegeben wird und im August 2020 veröffentlicht wurde (BMU/BfN 2020). In der Studie wurde zum fünften Mal gefragt, ob den Deutschen ein Verbot gentechnisch veränderter Organismen in der Landwirtschaft wichtig ist. Mit aktuell 81 Prozent der Befragten ist der Anteil derjenigen, die sich für ein Verbot von Gentechnik in der Landwirtschaft aussprechen, nach wie vor deutlich und bewegt sich seit Jahren auf einem relativ hohen Niveau. An dieser Einstellung haben auch die neuen molekularen Züchtungstechnologien, die unter dem Begriff der Genom-Editierung firmieren, nichts geändert. Fast 90 Prozent der Deutschen bezweifeln laut der Naturbewusstseinsstudie 2019, dass die langfristigen Folgen neuer gentechnischer Verfahren aktuell abzusehen sind. Und der Aussage „Wenn Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler bestätigen, dass die neuen gentechnischen Verfahren sicher sind, vertraue ich ihnen“ stimmen nur acht Prozent uneingeschränkt zu, während 61 Prozent diese Aussage ablehnen. Bezüglich der ebenfalls erhobenen soziodemographischen Unterschiede kommen die Autoren der Studie zu dem Schluss, dass die abgefragten Einstellungen zu neuen Verfahren in der Gentechnik relativ gleichmäßig in der Bevölkerung ausgeprägt sind. Im Hinblick auf die Zuordnung zu unterschiedlichen Lebensstilen und Wertvorstellungen, wie sie die Studie mit Hilfe der sogenannten Sinus-Milieus abgefragt hat, fällt auf, dass „Sozialökologische“, aber eben auch „Liberal-Intellektuelle“ – im Unterschied zu den „Hedonisten“ – die stärksten Vorbehalte gegenüber der Gentechnik artikulieren (BMU/BfN 2020, 58-63). Dieser Befund weist darauf hin, dass es nicht unbedingt fehlendes Wissen über die neue Technologie ist, das ihre Ablehnung begründet. Plausibler erscheint demgegenüber die Vermutung, dass die für moderne Gesellschaften charakteristische Komplexität dieses Wissens, das selbstreferentiell immer zugleich sowohl Chancen wie mögliche unerwünschte Nebenfolgen zum Thema macht, gerade aufgrund der Kontingenz des Wissens zur Ablehnung bestimmter Technologien führt, *insofern* ihre

---

<sup>i</sup> Allerdings gibt es Anzeichen, dass sich hier ausgerechnet in der Partei DIE GRÜNEN eine Trendwende vollziehen könnte. Darauf deutet nicht unbedingt das am 22.11.2020 beschlossene neue Grundsatzprogramm hin, sehr wohl aber ein Artikel des Bundesvorsitzenden der Grünen, Robert Habeck, vom 09.12.2020 im *Tagesspiegel*, den dieser gemeinsam mit Kai Gehring verfasste. Dort wird gefordert: „Für neue gentechnische Verfahren gilt den genannten Prinzipien entsprechend: offen sein für die Forschung, aber vorsichtig bei der Anwendung; die Zulassungsverfahren müssen streng sein, das Vorsorgeprinzip gewahrt und Risikoprüfungen vorgenommen werden.“ (Gehring/Habeck in: Der Tagesspiegel vom 09.12.2020)

Anerkennung bzw. Zulassung wissenschaftsbasiert erfolgt. Eine solche Interpretation würde sich entlang der Diagnosen von Ulrich Becks „Risikogesellschaft“ (1986) bewegen, aber auch mit den Thesen des Soziologen Nico Stehr übereinstimmen, der es bereits vor zwanzig Jahren als charakteristisch für moderne Wissensgesellschaften ansah, „daß das Wachstum des Wissens und seine zunehmende gesellschaftliche Verbreitung paradoxerweise größere gesellschaftliche Unsicherheit und Kontingenz produzieren und nicht etwa Meinungsverschiedenheiten reduzieren oder eine Basis für eine effizientere Herrschaft zentraler gesellschaftlicher Institutionen schaffen.“ (Stehr 2000, 21) Das würde nach Stehr auch die Expansion des Zivilgesellschaftssektors erklären, dessen zentrale Rolle bei der Meinungsbildung zum Thema „grüne Gentechnik“ unübersehbar ist (Veit 2012).

Und trotzdem: Die Ergebnisse der Naturbewusstseinsstudie zum Thema Agrogentechnik überraschen insofern, als beinahe alle Wissenschaftsorganisationen in Deutschland, aber auch weltweit, seit 2017 ausdrücklich erklärt haben, dass die neuen molekularbiologischen Verfahren und hier insbesondere die CRISPR-Cas-Verfahren eine völlige neue Form der Pflanzenzüchtung mit potenziell bahnbrechenden Optionen für die Bewältigung von Problemen der Nachhaltigkeit oder der Welternährung darstellen (Qaim 2020). Pflanzenforscher und Molekularbiologen, aber auch Rechtswissenschaftler weisen darauf hin, dass diese Methoden am ehesten mit der konventionellen Mutationszüchtung vergleichbar seien, bei denen Pflanzensamen mit radioaktiver Strahlung oder erbgutverändernden Chemikalien behandelt werden. Diese sind seit den 1930er Jahren im Einsatz, ohne dass die für die Regulierung dieser Verfahren einschlägige EU-Freisetzungsrichtlinie 2001/18 dafür ein besonderes Sicherheitsmonitorium vorsieht, wie dies im Falle transgener Pflanzen der Fall ist (MPG 2019; Wasmer/Robinski 2018). Deshalb plädieren sowohl die Leopoldina als Nationale Akademie der Wissenschaften als auch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und die Union der deutschen Akademien der Wissenschaften für eine Revision des bestehenden Rechtsrahmens „von Grund auf“ mit dem Ziel, „die Produkte der weitaus präziseren und effizienteren Methoden der Genomeditierung neu zu bewerten und das europäische Gentechnikrecht kurzfristig in einem ersten Schritt zu novellieren. Dabei sollten vor allem wissenschaftsbasierte Kriterien für an die jeweilige Veränderung im Produkt angepasste Regulierungs- und Zulassungsverfahren angewendet werden.“ (Leopoldina 2019, 4) Dass dabei das für das europäische Umweltrecht einschlägige Vorsorgeprinzip als zentrale Instanz des Umgangs mit ungewissen Risiken zu beachten ist, wird sowohl von den Wissenschaftsorganisationen als auch den Befragten der Naturbewusstseinsstudie hervorgehoben. Dieses Vorsorgeprinzip dient der präventiven Vermeidung möglicher Belastungen bzw. Schäden für die Umwelt und die menschliche Gesundheit. 80 Prozent befürworten die Aussage, dass mögliche Auswirkungen auf die Natur bei der Zulassung von Pflanzen, die mit den neuen Verfahren gentechnisch verändert werden, immer untersucht werden sollen. Inwiefern dabei zwischen einer produkt- bzw. prozessorientierten Risikobewertung – dem eigentlichen Streitpunkt aus wissenschaftlicher Sicht – zu unterscheiden sei, wurde von der Naturbewusstseinsstudie nicht abgefragt.

### **Mögliche Gründe für die anhaltende Dissonanz zwischen Bevölkerung und *scientific community***

Auch wenn es als eine der zentralen Einsichten des Theorems der „Wissensgesellschaft“ angesehen kann, dass die Diskrepanz zwischen der potentiellen „Macht“ von wissenschaftlichem Wissen und seiner faktischen Relevanz in Praxiskontexten wächst, ist die jahrzehntelange, beharrliche Ablehnung des Einsatzes gentechnischer Methoden in der europäischen Landwirtschaft doch insofern erstaunlich, als ihr Einsatz weltweit gesehen insbesondere bei Mais, Baumwolle und Soja, aber auch Raps und Zuckerrüben regelmäßig ansteigt (Forum Bio- und Gentechnologie e.V. 2020). Und auch in der Diskussion um mögliche Risiken für Umwelt oder Gesundheit des Menschen haben sich keine neuen Ergebnisse ergeben. So kam die über 25 Jahre lang vom BMBF geförderte biologische Sicherheitsforschung in ihrem 2014 veröffentlichten Bericht zum Ergebnis, dass die in Deutschland ins Freiland gebrachten gentechnisch veränderten Organismen (GVO) im Vergleich zu konventionell hergestellten Pflanzen keine größeren naturwissenschaftlich belegbaren Risiken mit sich bringen (BMBF 2014; Rauschen 2014). Doch seit 2013 hat es in Deutschland keine Freisetzungsergebnisse mehr gegeben. Die Felder sind „gentechnikfrei“ und die Forschung findet hierzulande nur noch im Gewächshaus statt. Ganz anders verhält es sich auf dem biomedizinischen Gebiet, wo der Einsatz gentechnischer Methoden insbesondere bei der Entwicklung von Arzneimitteln – Corona-Impfstoffe! – nicht mehr wegzudenken ist und die neuen CRISPR-Cas-Verfahren eine breitenwirksame und differenzierte Debatte bei der Anwendung auf den Gebieten der somatischen Gentherapie und sogar der Keimbahntherapie angestoßen haben (DER 2019, Hacker 2017).

Längst hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass die Gründe für die Ablehnung der Gentechnik in der Landwirtschaft neben dem zumeist fehlenden direkten Nutzen für den Verbraucher in einem insbesondere in Europa vorherrschenden Verständnis der Mensch-Natur-Beziehung liegen dürfte. Der Philosoph Christian Dürnberger hat darauf aufmerksam gemacht, wie „modern“ dieses heute scheinbar so zeitlose Verständnis von Natur als einer quasimetaphysischen Entität in nachmetaphysischen Zeiten ist. In seiner Studie „Natur als Widerspruch“ befasst sich Dürnberger mit der herausragenden Rolle der Mensch-Natur-Beziehung in der Kontroverse um die grüne Gentechnik. Diese ist nicht an der Renaissance der Naturphilosophie erkennbar, sondern ihre gestiegene Bedeutung ist vor allem auch an der lebensweltlichen Aufwertung von Natur als ‚blühender Garten‘, als unantastbare Schöpfung oder aber als Symbol für eine geordnete Welt erkennbar. Dabei werden dem Begriff der Natur „Bedeutungsmomente“ zugeschrieben, „die ihn für das Gute, Eigentliche, Ursprüngliche“ und Nicht-Entfremdete zuständig machen: „Sei es bei Lebensmitteln, Medizin, Kosmetik, Tourismus oder Lebensführungsfragen allgemein – in fast allen Lebensbereichen wird gegenwärtig nach (mehr) Natur und Natürlichkeit gefragt. Auch die Gentechnikdebatte kann als ein Ort verstanden werden, an dem sich dieser Wunsch (etwa in Form nach ‚naturnaher‘ Landwirtschaft, Nutzpflanzen etc.) artikuliert.“ (Dürnberger 2019, 236) Gegenüber einer Reduktion von Natur auf eine bloß messbare Größe, wie sie insbesondere dem naturwissenschaftlichen Blick erscheint, avanciert diese für viele Menschen als „entlastende Gegenwart und Sehnsuchtsbegriff“, und das nicht nur in alternativen Milieus, sondern bis weit in die Mitte der Gesellschaft hinein. Dürnberger macht die Gentechnikdebatte als einen Ort verständlich, „an dem die adäquate Mensch-Natur-Beziehung gesellschaftlich ausgehandelt wird

und an dem Unbehagen über etwaige als Fehlentwicklungen empfundene Dynamiken aufbricht.“ (Dürnberger 2019, 258) Vor diesem Hintergrund gewinnt man den Eindruck, dass „Natur“ vor allem in ihrer populären Lesart als Authentizitätsbegriff resonanzfähig ist. Die Forderung einer Bewahrung bzw. Integrität der Natur fungiert dabei nicht nur als Garant authentischer Individualität, sondern erstreckt sich als Forderung der Zuschreibung von „Würde“ auch über den Menschen hinaus auf Pflanzen und Tiere. War der Begriff der „Würde“ lange Zeit exklusiv dem Grundwert der „Menschenwürde“ vorbehalten, so beansprucht seine Übertragung auch auf die nichtmenschliche Natur für diese einen Eigenwert, der durch die modernen Biotechnologien als zutiefst bedroht angesehen wird (Odpalik/Kunzmann 2007).

Dieser Befund passt zu der von Stehr oben zitierten Beobachtung, dass das Wachstum des Wissens und seine zunehmende gesellschaftliche Verbreitung paradoxerweise größere gesellschaftliche Unsicherheit und Kontingenz produzieren, was als Reaktion solche Deutungsmuster favorisiert, deren Sinnstiftungspotenziale und Kontingenzbewältigungspraxen aus dem Bereich der Mensch-Natur-Beziehung stammen. In der Perspektive der Naturwissenschaften, aber auch einer wissenschaftsbasierten Umweltpolitik ist dieser Befund in höchstem Maße unbefriedigend. Dass aber selbst die aktuelle Rechtsprechung weder die Einsichten der Biosicherheitsforschung noch die wissenschaftlichen Stellungnahmen zu den neuen CRISPR-Cas-Verfahren in ihre Urteilsbegründung mit aufnimmt, hat in der naturwissenschaftlichen Community sowohl Erstaunen als auch Empörung ausgelöst. Am 25. Juli 2018 hatte der Europäische Gerichtshof geurteilt, dass alle mit Verfahren der Mutagenese gewonnenen Organismen genetisch veränderte Organismen (GVOs) im Sinne der EU-Freisetzungsrichtlinie sind. Allerdings nahm das Urteil davon diejenigen Mutagenese-Verfahren aus, die nach dem Erwägungsgrund (EW) 17 der Richtlinie „herkömmlich bei einer Reihe von Anwendungen angewandt wurden und seit langem als sicher gelten.“ (EuGH 2018, Rn 3,17) Weil dies nach Ansicht des Gerichts bei den neuen Verfahren/Methoden der Mutagenese – wegen ihrer Neuheit! – nicht der Fall sein könne, stuften die Richter diese als „vergleichbar mit den bei der Erzeugung und Verbreitung von GVO durch Transgenese auftretenden Risiken“ ein (EuGH 2018, Rn 48; vgl. dazu auch Faltus 2018), ohne jedoch dafür irgendeine wissenschaftliche Referenz anzugeben.<sup>i</sup>

Gerade deshalb stieß das Urteil in der *scientific community* auf deutlichen Widerspruch und leidenschaftlichen Protest (VBIO 2018). Letzterer kommt prägnant in einer Kommentierung des EuGH-Urteils zum Ausdruck, den die renommierte Wissenschaftsjournalistin der *Süddeutschen Zeitung*, Kathrin Zinkant, verfasste: „Der Europäische Gerichtshof hat sich beim Urteil über neue Gentechnik in der Landwirtschaft von einem ominösen Bauchgefühl leiten lassen. [...] Wieder

---

<sup>i</sup> Zu alternativen Möglichkeiten der Regulierung gentechnisch veränderter Organismen im Rahmen der EU-Gesetzgebung vgl. jetzt das interdisziplinäre Paper von Eriksson et al (2020): Options to Reform the European Union Legislation on GMOs. Zur Diskussion der biotechnologischen, rechtlichen, sozialen und ethischen Dimension einer künftigen Regulierung der neuen Techniken vgl. den umfangreichen Forschungsschwerpunkt auf der Open Science Plattform *Frontiers: Research Topic* „Plant Genome Editing – Policies and Governance“, edited by Torben Sprink, Ralf Wilhelm, Armin Spök, Jürgen Robiński, Stephan Schleissing und Joachim Schiemann, 2020, Lausanne: Frontiers Media SA.

einmal hat die Angst gewonnen. Sie treibt inzwischen vieles an in Europa, richtet sich gegen Fremdes, Ungewohntes, das Neue. Auch an diesem Mittwoch wurde sie spürbar.“ (Zinkant 2018) Zinkants Kritik richtete sich vor allem gegen die pauschale Berufung des EuGH auf das sogenannte Vorsorgeprinzip, das nach der EU-Freisetzungsrichtlinie „bei ihrer Umsetzung berücksichtigt werden“ muss. (Europäische Kommission, EW 8). Die Behauptung, die neuen molekularbiologischen Methoden, zu denen auch die Genschere CRISPR-CAS gehört, berge vergleichbare Risiken wie die alte grüne Gentechnik, interpretierte sie als Versagen der Politik: „Sicher, es hätte großen politischen Mutes bedurft, sich auf echten Fortschritt einzulassen; man hätte ihn lenken müssen. Insbesondere in Deutschland wäre es Aufgabe der Regierung gewesen, die Anwendung der Technik so zu steuern, dass sie mit den Wünschen der Bürger vereinbar bleibt. Doch statt Mut regiert die Angst. Und das ist keine deutsche Krankheit mehr. Sondern eine europäische.“ (Ebd.)

Seit Jahrzehnten dominiert die Diskussion um das „Vorsorgeprinzip“ die öffentlichen Debatten um das Risikopotenzial von Pflanzen, die unter Einsatz der Gentechnik hergestellt werden. Einschlägig ist hierfür der sogenannte Lissabonner Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union, der in Art. 191 Abs. 2 für die Umweltpolitik der Union „ein hohes Schutzniveau“ konstatiert, das „auf den Grundsätzen der Vorsorge und Vorbeugung, auf dem Grundsatz, Umweltbeeinträchtigungen mit Vorrang an ihrem Ursprung zu bekämpfen, sowie auf dem Verursacherprinzip“ fußt. Dabei berücksichtigt die Union nach Abs. 3 „die verfügbaren wissenschaftlichen und technischen Daten, die Umweltbedingungen in den einzelnen Regionen der Union, die Vorteile und die Belastung aufgrund des Tätigwerdens bzw. eines Nichttätigwerdens und die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Union insgesamt sowie die ausgewogene Entwicklung ihrer Regionen.“ (EU AEUV 2009) Die genaue Bedeutung des Vorsorgeprinzips ist nach wie vor umstritten und bei weitem nicht klar. Nach dem Rechtswissenschaftler Hans-Georg Dederer bedeutet es jedenfalls, dass Regierungen nicht einfach deshalb auf Präventivmaßnahmen verzichten müssen, weil wissenschaftliche Unsicherheit über die Wahrscheinlichkeit oder das Ausmaß von Schäden besteht. Das Vorsorgeprinzip erlaubt und rechtfertigt insofern staatliche Maßnahmen, die darauf abzielen, Umwelt- oder Gesundheitsrisiken zu verringern oder zu minimieren. (Dederer 2019, 92f) Obwohl als ein rechtliches Prinzip im Umweltrecht definiert, fungiert seine Implementierung in konkreten Anwendungskontexten in hohem Maße politisch. Dies ist schon daran erkennbar ist, dass eine Marktzulassung, die die Europäische Behörde für Lebensmittelsicherheit (EFSA) aufgrund einer Biosicherheitsprüfung vorbereitet, erst dann erfolgen kann, wenn ein entsprechender Vorschlag der EU-Kommission von den Vertretern der Mitgliedstaaten im Ständigen Ausschuss für die Lebensmittelkette und Tiergesundheit mit qualifizierter Mehrheit angenommen worden ist (Vgl. Europäische Kommission 2004).

Ethische Diskussionen um die Unbedenklichkeit von gentechnisch veränderten Organismen und den Anbau von Pflanzen fokussieren zumeist auf die Frage, wie (natur)wissenschaftliche und gesellschaftsbezogene Kriterien bei der Anwendung des Vorsorgeprinzips im Hinblick auf zentrale ethische Güter wie Gesundheit, Nachhaltigkeit oder Gerechtigkeit ins Verhältnis zu setzen sind (Vgl. Dabrock/Braun 2018). Ich möchte im Folgenden auf einen anderen Aspekt hinweisen, der mir gerade bei der Thematisierung des Vorsorgeprinzips in der öffentlichen Diskussion zu kurz

kommt, obwohl er in diesen Debatten von außerordentlicher Relevanz ist. Denn weil die Anwendung dieses Prinzips in hohem Maße von *politischen* Entscheidungen abhängig ist, ist die Konkretion von Vorsorge nicht nur in einen rechtlichen, sondern zugleich kulturellen Rahmen eingebettet, in dem ganz bestimmte „Weltsichten“ eine Rolle spielen, wie dies oben bereits am Beispiel der Mensch-Natur-Beziehung deutlich gemacht wurde. Um zu verstehen, welche Bedeutung dieser Einbettung im Kontext der Rede von einer Wissensgesellschaft zukommt, erscheint es mir darum weiterführend, gerade auch in der Ethik nicht nur den rechtlichen Bezug mitsamt seinen normativen Konnotationen, sondern auch die *Vorsorgekultur* beim Thema der Genom-Editierung in der Landwirtschaft in den Blick zu nehmen. Im Kontext der bisherigen Überlegungen soll es dabei im Folgenden vor allem darum gehen, die immer wieder in der Öffentlichkeit behauptete Aussage, Kritiker der Gentechnik würden einer „postfaktischen“ Politik anhängen, weil sie einer bloß gefühlten Wahrheit den Vorzug gegenüber evidenzbasierten Aussagen der Wissenschaften geben, zu problematisieren. Wie verhalten sich Erfahrungen und lebensweltliche Intuitionen zu den Einsichten des wissenschaftlichen Sachverstands? Und in welcher Weise ist es möglich, beide Wahrnehmungsebenen zwar methodisch zu trennen, ohne dabei in der Dichotomie eines faktischen versus postfaktischen Verständnisses von Wahrheit stecken zu bleiben?

### **Zur Rolle der Religion bei der Förderung eines demokratischen *Common Sense***

„Kulturelles Unbehagen kann nicht einfach verboten werden“. Unter dieser Überschrift betitelte der Newsletter der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina – Nationale Akademie der Wissenschaften in seiner Ausgabe 1/2017 einen Gastbeitrag des evangelischen Theologen und damaligen Vorsitzenden des Deutschen Ethikrates, Peter Dabrock. Der Beitrag, der anlässlich des von der Leopoldina, der Deutschen Forschungsgesellschaft und dem Deutschen Ethikrat veranstalteten Berliner Symposiums „Brauchen wir eine neue Gentechnik-Definition?“ vom 14. Februar 2017 entstand, befasste sich mit der künftigen Regulierung der neuen molekularbiologischen Züchtungsmethoden. Für den öffentlichen Disput zur Frage der Genom-Editierung in der Landwirtschaft formulierte Dabrock diesbezüglich in seiner Rede drei Regeln, um den Fallstricken eines um sich greifenden „Expertenbashings“ entkommen zu können: Erstens insistierte er auf der Unhintergebarkeit des Rechts für die Politik, was freilich nicht bedeute, dass die gegenwärtige Fassung des Gentechnikrechts nicht mit guten Gründen geändert werden könnte. Dabei, so seine zweite Regel, müsste bei der Anwendung des Vorsorgeprinzips die Beweislast für potenzielle Risiken der Genom-Editierung von denjenigen erbracht werden, die zeigen wollen, dass ein echtes Risiko besteht. Aber Dabrock formulierte auch noch eine dritte „Regel“ für den Diskurs, die über die Diskussion möglicher Risiken hinausgeht: „Kulturelles Unbehagen kann nicht einfach verboten werden. Vielleicht muss man deshalb nach Regeln suchen, die das kulturelle Unbehagen aufgreifen, aber zugleich die Punkte eins und zwei beachten. Zu beachten ist nämlich in all dem: Man trägt Verantwortung für das, was man tut, aber auch für das, was man wider besseres Wissen, verhindert. Vielleicht gelingt es wenigstens in kommenden Debatten zum Genome Editing, sich vom Postfaktischen nicht gefangen nehmen zu lassen.“ (Dabrock 2017, 4)

Die Frage ist natürlich, wie solche „Regeln, die das kulturelle Unbehagen aufgreifen“ aussehen

könnten. Der Sache nach müssten sie sich mit Aspekten befassen, die der Philosoph Jürgen Habermas als Erfordernisse für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ zum Thema gemacht hat. Sein Zugang ist für die Frage nach einem theologisch-ethischen Umgang mit dem Thema der Genom-Editierung insofern weiterführend, als der zugrundeliegende Konflikt von Habermas im Kontext seiner Überlegungen zu einer „postsäkularen“ Gesellschaft verortet wird. In dieser ereignete sich gegenwärtig ein Kulturkampf zwischen szientistischen Fortschrittsvertretern und solchen Religionsanhängern, die sich durch Argumente und Fakten wissenschaftlicher Vernunft nicht irritieren lassen. In seinem Vortrag „Glauben und Wissen“, den er 2001 anlässlich der Verleihung des Friedenspreis des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche hielt, geht es Habermas um die zentrale Frage, auf welche geistigen und kognitiven Fundamente sich eine demokratische Gesellschaft stützen kann, die trotz der rivalisierenden Deutungskämpfe zwischen Wissenschaft und Religion am Ideal eines „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ festhalten will. In diesem Zusammenhang hebt er die „zivilisierende Rolle eines demokratisch aufgeklärten Commonsense“ hervor, „der sich im kulturkämpferischen Stimmengewirr gleichsam als dritte Partei zwischen Wissenschaft und Religion einen eigenen Weg bahnt.“ (Habermas 2001, 10) In der Aufklärung und Förderung dieses *Common Sense* erblickt er die zentrale Herausforderung der modernen Gesellschaft.

In welcher Weise befördert nun „die“ Religion ein „kulturkämpferisches Stimmengewirr“? Functioiert sie nur als aufklärungsresistenter Widerpart beim öffentlichen Vernunftgebrauch oder kann sie in Form theologischer Aufklärung einen Beitrag dazu leisten, um das kulturelle Unbehagen zu entschlüsseln und auf diesem Weg für einen verantwortlichen Weltumgang zumindest offen zu halten? In einer religionstheoretischen Perspektive ist es zunächst unübersehbar, dass die Konnotationen der Mensch-Natur-Beziehung, wie sie in den Einstellungen vieler Bürger zur Rolle von Gentechnik in der Landwirtschaft zum Thema werden, strukturelle Ähnlichkeiten mit religiösen Einstellungen aufweisen bzw. als „postreligiöse“ Phänomene interpretiert werden können. Dies betrifft sowohl die Vorstellung von Natur als unverfügbarem bzw. tabuisiertem Raum als auch die kritische Entfaltung der Natur als Gegenwelt zu einer auf Nutzungsinteressen reduzierten Landwirtschaft oder die Stilisierung von ‚Natürlichkeit‘ als Authentizitätsbegriff (Dürnberger 2019, 135-248). In theologiegeschichtlicher Perspektive kann man diese Konnotationen der Mensch-Natur-Beziehung, die man auch als Konkretionen des kulturellen Unbehagens auffassen kann, nach zwei Seiten hin als unterschiedliche Formen von ‚Frömmigkeit‘ beschreiben, wobei es wenig Sinn macht, beide Formen einfach als Gegensatz einzustufen. Das wird schon daran deutlich, dass beide Formen im Gefühl wurzeln. Nach Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ist „Frömmigkeit [...] rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.“ (Schleiermacher 1830/31, 14) Wenn dieses Gefühl nun nicht in einer bloßen Innerlichkeit verbleibt, sondern „nach außen“ tritt, dann stößt man auf unterschiedliche Stile von Frömmigkeit, wobei für das hier behandelte Thema insbesondere zwei Varianten von Interesse sind: *Naturfrömmigkeit* und *Weltfrömmigkeit*. Dabei ist bedeutsam, dass beide Varianten in den Anfängen einer bürgerlichen Religionsauffassung noch als zusammengehörig gedacht werden konnten. So findet man bei Johann Wolfgang von Goethe

beide Frömmigkeitsstile als untrennbare Äußerungen einer protestantischen Persönlichkeitsreligion. Für Goethe waren die Werke der Natur „ein erstausgesprochenes Wort Gottes“ (Goethe 1786, WA IV/8, 98), und er „zeigte sich früh vom Denken Spinozas beeindruckt und fand darin eine ‚religiöse Restwärme‘, die ihm behagte und ihn vor den intellektuellen Zumutungen eines dogmatischen Christentums bewahrte.“ (Lauster 2014, 498) „Naturfrömmigkeit“ so der Theologe Jörg Lauster, „war die tragende Säule der Religiosität Goethes.“ (Ebd.) Aber nicht weniger fromm war Goethe in Fragen einer wissenschaftlich geschulten Naturauffassung, die ihm nicht nur aus erkenntnistheoretischer, sondern auch aus praktischer Sicht von zentraler Bedeutung war. So wurde der Begriff „Weltfrömmigkeit“ in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* von Goethe in Abgrenzung zu einer pietistischen „Hausfrömmigkeit“ geprägt, weil es seiner Überzeugung nach nicht mehr genüge, bloß die Sicherheit des Einzelnen im Blick zu haben: „[W]ir müssen den Begriff einer Weltfrömmigkeit fassen, unsere redlich menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weite setzen und nicht nur unsere Nächsten fördern, sondern zugleich die ganze Menschheit mitnehmen.“ (Goethe 1829, 243) Was für Goethe noch möglich war – die Einheit von ästhetischer Naturbetrachtung und wissenschaftlich betriebener Naturbearbeitung – trat jedoch im Zuge des technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts zunehmend auseinander, was auch die im Kulturprotestantismus intendierte Zusammengehörigkeit von Religion und Wissenschaft, wie sie exemplarisch von Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch vertreten wurden, nicht aufzuhalten vermochte. Wenn Dabrock – im Anschluss u.a. an Sigmund Freud (Freud 1930; Ried 2011) – von einem „kulturellen Unbehagen“ beim Thema der Genom-Editierung in der Landwirtschaft spricht, dann ist damit innerhalb der protestantischen Tradition dieses Auseinandertreten einer gesuchten Einheit von Natur- und Weltfrömmigkeit beschrieben, dessen Idealität allerdings den beschleunigten Entwicklungen auf technisch-industriellem Gebiet nicht standhalten konnte. Natur als „Membran subjektiver Erfahrungen und Leiden“ (Caspar David Friedrich) und als wissenschaftlich erforschter und technisch bearbeiteter Gegenstand traten so in einen Gegensatz, dessen Vermittlung weiterhin aussteht und in den überkommenen idealistischen bzw. geschichtsphilosophischen Kategorien wohl auch nicht zu leisten sein dürfte (Vgl. Schleissing 2008) Vor diesem Hintergrund ist die von Habermas erneut problematisierte Zuordnung im Verhältnis von Glauben und Wissen als Versuch zu verstehen, nach dem Scheitern einer idealistischen Vermittlung diese auf dem Forum einer „*vielstimmigen* Öffentlichkeit“ (Habermas 2001, 13) – und das heißt: unter Anerkennung der irreduziblen Pluralität moderner Gesellschaften – im Medium eines praktischen Vernunftdiskurses neu zu bestimmen.

Doch welche konstruktive Bedeutung kommt hier der Religion bei der Förderung eines wissenschaftlich aufgeklärten *Common Sense* zu? Bei diesem Thema geht es Habermas vor allem um eine neue Aufmerksamkeit für die „Kreativität der sprachlichen Welterschließung“, wie sie in der Religion gepflegt wird. Angesichts einer „entgleisenden Modernisierung“ wird ihr die Kraft zugeschrieben, „ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.“ (Habermas 2005, 218) Auf diese Weise könne die Religion der praktischen Vernunft zu Hilfe kommen, denn letztere müsse wieder die „Kraft“ entwickeln, „in profanen Gemütern ein Bewußtsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewußtsein von dem, was fehlt, was zum Him-

mel schreit, zu wecken und wachzuhalten.“ (Habermas 2008, 30f) Für dieses Bewusstsein erscheinen ihm nun die Quellen religiöser Überlieferung mit ihrem offenbarungstheologischen Anspruch als unverzichtbar, wobei er zugleich einräumt, dass „der Glaube für das Wissen etwas Opakes [behält], das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf.“ (Ebd. 29) Insgesamt fällt auf, dass die Religion ihr Potenzial nur deshalb entfalten kann, weil sie von Habermas den strikten Status einer „diskursive[n] Exterritorialität“ erhält (Habermas 2005b, 135). Sie gerät ihm auf eigentümliche Weise nur als das „Andere der Vernunft“ in den Blick: „Die Philosophie zehrt nur so lange auf vernünftige Weise vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt.“ (Habermas 2005, 252) In dieser Perspektive bleiben Glauben und Wissen im öffentlichen Vernunftgebrauch zwar aufeinander angewiesen. Aber nur so lange, wie sie im Verhältnis zueinander als wesensfremd gelten, kann von einer wechselseitigen Angewiesenheit tatsächlich die Rede sein. Zwar vermag die Religion gerade in ihrer Reflexionsform als Theologie wichtige Einsichten zur Deutung eines „kulturellen Unbehagens“ beizusteuern, doch für einen verantwortlichen Umgang mit den ambivalenten Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts kann die praktische Philosophie keine vernünftigen Gehalte aus dem Glauben ziehen.

Die bisherigen Überlegungen zum krisenhaften Auseinandertreten von Naturfrömmigkeit und Weltfrömmigkeit haben deutlich gemacht, dass es viele Gründe gibt, warum Habermas zuzustimmen ist, wenn er die Grundkonflikte moderner Zivilisation vor der Problemfolie des Verhältnisses von Glauben und Wissen rekonstruiert. Allerdings bleiben seine Aussagen zum Thema Religion insbesondere aus der protestantischen Sicht einer Christentumstheorie unbefriedigend. Der evangelische Theologe Martin Laube hat darauf hingewiesen, dass der Religionsbegriff bei Habermas „sich auf die semantischen Objektivationen religiöser Weltbilder beschränkt und die subjektive Produktivität ihrer Aneignung und Umdeutung gerade ausblendet. Wohl gesteht Habermas die Virulenz gegenwärtiger religiöser Erfahrung zu. Indem er sich jedoch deren bewusstseinstheoretischer Entschlüsselung widersetzt und sie in das opake Dunkel eines ‚Anderen‘ der Vernunft verbannt, werden sie faktisch aus dem Vollzugsganzen vernünftiger Subjektivität eskamotiert und zu einem als solchen hinzunehmenden Separatphänomen vergegenständlicht.“ (Laube 2009, 473) Gerade das von Laube für den praktischen Religionsvollzug benannte Moment der „subjektive[n] Produktivität ihrer Aneignung und Umdeutung“ ist aber für die Frage, ob Religion in ihrer positiven, geschichtlichen Gestalt einen Beitrag zur Förderung eines wissenschaftlich aufgeklärten *Common Sense* leisten kann, von zentraler Bedeutung. Laube erinnert darum zurecht daran, dass z.B. Ernst Troeltsch mit seiner Formel von der „Zusammenbestehbarkeit“ von Christentum und moderner Wissenschaftskultur den mit der Rede vom ‚kulturellen Unbehagen‘ auf den Begriff gebrachten Vorbehalt gegenüber den praktischen Folgen einer wissenschaftlich geprägten Zivilisation ganz anders bestimmt. Denn „Troeltsch zieht mit der Theologie eine Instanz ein, welche *innerhalb* des Christentums das Verhältnis von Glauben und Wissen bearbeitet“ (Laube 2009, 469), weil er im Hinblick auf die sozialetischen Wirkungen des Christentums deutlich machen kann, dass in diesen Idee und Praxis nur miteinander verschränkt beschrieben werden können (Vgl. Troeltsch 1912). Im Verhältnis von Glauben und Wissen geht es

Troeltsch insofern um die „Uneinholbarkeit und Unvertretbarkeit der individuellen Frömmigkeit“, die „keine kognitive Gegeninstanz zum vernünftigen Wissen“ ist (Laube 2009, 474). Und das hat Folgen für die Suche nach „Regeln, die das kulturelle Unbehagen“ gerade auch in der Diskussion um den Status wissenschaftlichen Wissens beim öffentlichen Vernunftgebrauch aufgreifen. Auf drei Konsequenzen für den Diskurs um die Genom-Editierung in der Landwirtschaft möchte ich abschließend in thesenhafter Form hinweisen:

1. Die Rede von einem ‚kulturellen Unbehagen‘ erweist sich gerade deshalb als produktiv für die Beschreibung des aktuellen Gentechnikdiskurses, *weil* dieser eben selbst kulturell bedingt ist. Dabei wird deutlich, dass die geschichtliche Religion des Christentums entscheidenden Anteil an der Heraufkunft einer Problemstellung hat, wie sie hier exemplarisch am Beispiel der Gentechnik in der Landwirtschaft skizziert wurde: Naturfrömmigkeit und wissenschaftsbezogene Weltfrömmigkeit sind insofern keine weltanschaulichen Gegensätze, sondern können auch in ihren gegenwärtigen (post)säkularen Artikulationen als durchaus vernunftfähige Haltungen im Sinne eines *Common Sense* verstanden werden. Die Vernünftigkeit dieses *Common Sense* wird allerdings davon abhängen, inwieweit es gelingen kann, beide Aspekte der Frömmigkeit – natur- und weltbezogen – zusammenhalten zu können. Die Spannung, die hier entstehen kann, ist für das Selbstbewusstsein eines Christen durchaus charakteristisch. Gerade deshalb ist aber nicht nur das postmetaphysische Denken nach Habermas (Habermas 2005b, 137), sondern eben auch eine christlich geübte Frömmigkeit „lernfähig“ und für wissenschaftliche Aufklärung zugänglich.

2. Weil Glauben und Wissen in der geschichtlichen Religion des Christentums von Anfang an im Denken verschränkt sind, können in sozialetischer Perspektive Fragen des Respekts vor der Natur und Techniken ihrer Instrumentalisierung zum Zweck der Verbesserung eines nachhaltigen Lebens zwar miteinander in Konflikt treten, aber in dieser Allgemeinheit keine kategorischen Gegensätze darstellen. Konkret bezogen auf die Verfahren der Genom-Editierung heißt das: Wenn auf wissenschaftliche Weise und mit den Mitteln der Biosicherheitsforschung evident gemacht werden kann, dass die Techniken der Genom-Editierung einen hilfreichen Beitrag zum Schutz von Pflanzen vor Krankheiten oder Pilzbefall, zur Verbesserung ihrer Trockenresistenz oder gar als Nährstoffanreicherung zur Verbesserung der Gesundheit leisten können, dann muss man diese Vorteile im politischen Diskurs ernsthaft diskutieren. Der Hinweis, dass hier ein „kulturelles Unbehagen“ am Werk sei, das „man nicht verbieten könne“, trifft insofern nicht ganz den Punkt. Denn weil das „Unbehagen“ kulturell vermittelt ist, kann man sehr wohl in konstruktiver Weise diskutieren und auch wissenschaftlich „aufklären“, inwieweit dieses „Unbehagen“ für einen vernunftorientierten *Common Sense* anschlussfähig ist.

3. Im aktuellen Diskurs um die Genom-Editierung schlägt auch für die Theologie die „Stunde der Erklärer“, wenngleich dieses ‚Erklären‘ sich vor allem auf das Verstehen der ethischen Konflikte bezieht. Ein Beitrag des Christentums zur Förderung eines wissenschaftlichen aufgeklärten *Common Sense* in umweltethischen Debatten liegt in der Hermeneutik religiöser Semantiken, die im öffentlichen Diskurs bisweilen ein Eigenleben und gerade deshalb für eine Selbstbeschreibung des gegenwärtigen Christentums von Interesse sind. Als ein hervorgehobenes Beispiel dafür kann man den christlichen Topos von der „Bewahrung der Schöpfung“ heranziehen (Vgl. auch Anselm

2014; Schleissing 2017), der das im *Common Sense* präsente Wissen einer immer nur begrenzten Verantwortung des Menschen für das Ganze so auf den Begriff bringt, dass der im Schöpfungsbegriff zumindest mitgedachte Gottesbezug dieses Grenzbewusstsein nicht als Ausgeliefertsein ans „tostlose Ungefähr“ (Immanuel Kant) überführt.

**Literatur** (alle Online-links wurden zuletzt am 13.12.2020 aufgerufen)

Anselm, Reiner (2014): *Bewahrung der Schöpfung. Genese, Gehalt und gegenwärtige Bedeutung einer Programmformel in der Perspektive ethischer Theologie*, in: *Evang. Theol.* 74. Jg., Heft 3, S. 227-236.

Bundesministerium für Bildung und Forschung (2014): *25 Jahre BMBF-Forschungsprogramme zur biologischen Sicherheitsforschung. Umweltwirkungen gentechnisch veränderter Pflanzen*, online unter [https://www.bmbf.de/upload\\_filestore/pub/Biologische\\_Sicherheitsforschung.pdf](https://www.bmbf.de/upload_filestore/pub/Biologische_Sicherheitsforschung.pdf).

Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und nukleare Sicherheit (BMU) und Bundesamt für Naturschutz (BfN) (2020): *Naturbewusstsein 2019. Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt*, online unter [https://www.bmu.de/fileadmin/Daten\\_BMU/Pool/Broschueren/naturbewusstseinsstudie\\_2019\\_bf.pdf](https://www.bmu.de/fileadmin/Daten_BMU/Pool/Broschueren/naturbewusstseinsstudie_2019_bf.pdf).

Dabrock, Peter (2017): „Kulturelles Unbehagen kann nicht verboten werden“, in: *Leopoldina aktuell* 1/2017, 4, online unter [https://www.leopoldina.org/uploads/tx\\_leopublication/Leo\\_Newsletter\\_1\\_2017\\_DEU\\_06.pdf](https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/Leo_Newsletter_1_2017_DEU_06.pdf).

Dabrock, Peter / Braun Matthias (2018): *Ethisches Gutachten zum Einsatz der Neuen-Molekularbiologischen-Technologien in der Landwirtschaft*, beauftragt durch das Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft, online unter [https://www.bmel.de/SharedDocs/Downloads/DE/Landwirtschaft/Gruene-Gentechnik/Ethisches\\_Gutachten\\_NMT.pdf;jsessionid=1F9E1FF6766D0711BFE4B7544204D710.internet2851?blob=publicationFile&v=3](https://www.bmel.de/SharedDocs/Downloads/DE/Landwirtschaft/Gruene-Gentechnik/Ethisches_Gutachten_NMT.pdf;jsessionid=1F9E1FF6766D0711BFE4B7544204D710.internet2851?blob=publicationFile&v=3).

Dederer, Hans-Georg (2019): *Options for the Regulation of Genome Edited Plants – Framing the Issues*, in: Christian Dürnberger/Stephan Schleissing (eds.): *Genome Editing in Agriculture. Between Precaution and Responsibility* (TTN-Studien Bd. 7), 77-122. Baden-Baden: Nomos

Deutscher Ethikrat (DER) (2019): *Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Eine Stellungnahme*, online unter <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-eingriffe-in-die-menschliche-keimbahn.pdf>.

Dürnberger, Christian (2019): *Natur im Widerspruch. Die Mensch-Natur-Beziehung in der Kontroverse um die Grüne Gentechnik* (TTN-Studien Bd. 8). Baden-Baden: Nomos.

Eriksson, Dennis / Custers, René / Edvardsson Björnberg, Karin / Hansson, Sven Ove / Purnhagen, Kai / Qaim, Martin / Romeis, Jörg / Schiemann, Joachim / Schleissing, Stephan / Tosun, Jale /

Visser, Richard G.F.: Options to Reform the European Union Legislation on GMOs, in: Trends in Biotechnology, Volume 38, Issue 3, online unter <https://doi.org/10.1016/j.tibtech.2019.12.002> (Part I: Scope and Definitions), <https://doi.org/10.1016/j.tibtech.2019.12.016> (Part II: Risk Governance), <https://doi.org/10.1016/j.tibtech.2019.12.015> (Part III: Post-authorization and Beyond)

Europäischer Gerichtshof (2018): C-528/16, 25.7.2018 (Mutagenese), online unter <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=204387&pageIndex=0&doclang=DE&mode=req&dir=&occ=first&part=1>.

Europäische Kommission (2001): Richtlinie 2001/18/EG des Europäischen Parlaments und des Rates vom 12. März 2001 über die absichtliche Freisetzung genetisch veränderter Organismen in die Umwelt und zur Aufhebung der Richtlinie 90/220/EWG des Rates, online unter <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/HTML/?uri=CELEX:32001L0018&from=de>.

Europäische Kommission (2004): Factsheet „Fragen und Antworten zur GVO-Regelung in der EU“ (MEMO/04/102), online unter [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/MEMO\\_04\\_102](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/MEMO_04_102).

Europäische Union (2009): Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV), online unter <https://dejure.org/gesetze/AEUV>.

Faltus, Timo (2018): Mutagene(se) des Gentechnikrechts. Das Mutagenese-Urteil des EuGH schwächt die rechtssichere Anwendung der Gentechnik, in: Zeitschrift für Umweltrecht (ZUR) 10/2018, 524-533.

Forum Bio- und Gentechnologie e.V. (2020): „25 Jahre Gentechnik-Pflanzen in der Landwirtschaft: In Europa verboten, anderswo selbstverständlich“, online unter <https://www.transgen.de/anbau/2562.25-jahre-anbau-gentechnik-pflanzen.html>.

Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur, in ders.: Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften, mit einer Einleitung von Alfred Lorenzer und Bernhard Görlich, 2003, Frankfurt a.M.: Fischer, 29—108.

Gehring, Kai / Robert Habeck (2020): „Keine Angst vor Technik! Wie wir, die Grünen, unser Verhältnis zur Wissenschaft neu bestimmen“, in: Der Tagesspiegel vom 09.12.2020, online unter <https://www.tagesspiegel.de/politik/keine-angst-vor-technik-wie-wir-die-gruenen-unser-verhaeltnis-zur-wissenschaft-neu-bestimmen/26699434.html>.

Goethe, Johann Wolfgang von (1786), zitiert nach Jörg Lauster (2014): Die Verzauberung der Welt, 498. München: C.H. Beck.

Goethe, Johann Wolfgang von (1829): Wilhelm Meisters Wanderjahre, in: Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. von Erich Trunz, Bd. 8, 1988.

Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Eine Dankesrede, in: Börsenverein des Deut-

schen Buchhandels, online unter [file:///C:/Users/steph/Downloads/2001\\_Friedenspreis\\_Reden.pdf](file:///C:/Users/steph/Downloads/2001_Friedenspreis_Reden.pdf).

Habermas, Jürgen (2005): Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, in ders: Zwischen Naturalismus und Religion, 216-257. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2005b): Religion in der Öffentlichkeit, in ders: Zwischen Naturalismus und Religion, 119-154. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2008): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder / Josef Schmidt (Hg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, 26-36. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hacker, Jörg (2017) (Hg.): Ethische und rechtliche Beurteilung des *genome editing* in der Forschung an humanen Zellen (Leopoldina Diskussion Nr. 10), online unter [https://www.leopoldina.org/uploads/tx\\_leopublication/2017\\_Diskussionspapier\\_GenomeEditing.pdf](https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2017_Diskussionspapier_GenomeEditing.pdf)

Kant, Immanuel (1790): Kritik der Urteilskraft, mit Einleitung und Bibliographie hg. von Heiner F. Klemme, 2009. Hamburg: Felix Meiner.

Karlicek, Anja (2020): „Jetzt schlägt die Stunde der Erklärer“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01.04.2020, online <https://www.bmbf.de/de/die-stunde-der-erklaerer-11288.html>.

Köcher, Renate (2020): „Die Zustimmung zur Corona-Politik nimmt ab. Allensbach-Umfrage“, in Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.11.2020, online unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/die-zustimmung-zur-corona-politik-nimmt-ab-17057041.html?premium>.

Martin Laube (2009): Christentum und „postsäkulare Gesellschaft“. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte, in: ZThK Bd. 106, 458-476.

Lauster, Jörg (2014): Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München: C.H. Beck.

Max-Planck-Gesellschaft (2019): Meldung im Newsroom am 25. Juli 2019: „Wissenschaftler fordern Modernisierung des europäischen Gentechnik-Gesetzes“ + Positionspaper, online unter <https://www.mpg.de/13748381/wissenschaftler-fordern-modernisierung-des-europaeischen-gentechnik-gesetzes>.

Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina / Deutsche Forschungsgemeinschaft / Union der deutschen Akademien der Wissenschaften (2019): Wege zu einer wissenschaftlich begründeten, differenzierten Regulierung genomeditierter Pflanzen in der EU, online unter: [https://www.leopoldina.org/uploads/tx\\_leopublication/2019\\_Stellungnahme\\_Genomeditierte\\_Pflanzen\\_web.pdf](https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2019_Stellungnahme_Genomeditierte_Pflanzen_web.pdf).

Nehring, Robert (2010): Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemein Sinn – der Sensus communis bei Kant (Erfahrung und Denken Bd. 100), Berlin: Duncker & Humboldt.

Odparlik, Sabine / Kunzmann, Peter (Hg.) (2007): Eine Würde für alle Lebewesen? (ta ethika Bd.

4), München: Herbert Utz.

Qaim, Matin (2020): Role of New Plant Breeding Technologies for Food Security and Sustainable Agricultural Development, in: Applied Economic Perspectives and Policy (2020) volume 42, issue 1, pp. 129-150, online unter <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/aep.13044>.

Rauschen, Stefan (2014): Perspektiven der angewandten Forschung: Biosicherheitsforschung im BMBF-Rahmenprogramm „Biotechnologie – Chancen nutzen und gestalten“, in: Herwig Grimm/Stephan Schleissing: Grüne Gentechnik: Zwischen Forschungsfreiheit und Anwendungsrisiko, 405-424. Baden-Baden: Nomos.

Ried, Jens / Braun, Matthias / Dabrock, Peter (2011): Unbehagen und kulturelles Gedächtnis. Beobachtungen zur gesellschaftlichen Deutungsunsicherheit gegenüber Synthetischer Biologie, in: Peter Dabrock / Michael Bölker / Matthias Braun / Jens Ried (Hg.): Was ist Leben – im Zeitalter seiner technischen Machbarkeit? (Lebenswissenschaften im Dialog, Bd. 11), 345-367, Freiburg/München: Alber.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1830/31): Der christliche Glaube, hg. von Martin Redeker. 7. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter 1999.

Schleissing, Stephan (2008): Das Maß des Fortschritts. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie in theologischer Perspektive (Edition Ethik Bd. 1). Göttingen: Edition Ruprecht.

Schleissing, Stephan (2017): Grüne Gentechnik als Gewissensfrage? Zur religiösen Ethisierung eines Technikkonflikts, in: Sebastian Böhmer, Constanze Breuer, Thomas Müller-Bahlke, Klaus Tanner (Hg.): Technologien des Glaubens. Schubkräfte zwischen technologischen Entwicklungen und religiösen Diskursen (ACTA HISTORICA LEOPOLDINA Nr. 71), Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 2017, 117-130.

Schleissing, Stephan (2021): Grüne Gentechnik und gesunder Menschenverstand. Zum Verständnis von Wahlfreiheit bei der Aufklärung über genomeditierte Pflanzen (TTN-Studien Bd. 10), Baden-Baden: Nomos (*im Erscheinen*)

Sprink, Torben/Wilhelm, Ralf / Spök, Armin / Robiński, Jürgen / Schleissing, Stephan/ Schiemann, Joachim 2020 (eds.), Research Topic “Plant Genome Editing – Policies and Governance, Lausanne: Frontiers Media SA., online unter <https://www.frontiersin.org/research-topics/7596/plant-genome-editing---policies-and-governance>.

Stehr, Nico (2000): Die Zerbrechlichkeit moderner Gesellschaften, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Troeltsch, Ernst (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. I+II, Nachdruck 1994. Tübingen: Mohr Siebeck.

Veit, Juliana (2012): Moralunternehmen versus Industriegiganten – Wer zieht an den politischen Fäden der Macht? Strukturen, Einfluss und Instrumente im Bereich der Grünen Gentechnik, in:

Herwig Grimm/Stephan Schleissing: Grüne Gentechnik: Zwischen Forschungsfreiheit und Anwendungsrisiko, 291-308. Baden-Baden: Nomos.

Verband Biologie, Biowissenschaften und Biomedizin in Deutschland e.V. (VBIO) / Wissenschaftlerkreis Grüne Gentechnik (WGG e. V.) (2018): Offener Brief: Nach dem EuGH-Urteil zu Genome Editing ist die Politik ist am Zug, online unter <https://idw-online.de/de/attachment-data67393.pdf>.

Wasmer Martin / Robinski, Jürgen (2018): Which organisms and technologies fall under the mutagenesis exemption of the European GMO-Directive?, Journal of Consumer Protection and Food Safety 13, pp. 323–327. Cham: Springer Nature, online unter: <https://doi.org/10.1007/s00003-018-1166-9>.

Zinkant, Kathrin (2018): „Die Angst vor der Gentechnik hat gewonnen“, in: Süddeutsche Zeitung vom 25.07.2018, online unter <https://www.sueddeutsche.de/wissen/eugh-urteil-die-angst-vor-der-gentechnik-hat-gewonnen-1.4068777>.

# SELBSTBESTIMMTE GESUNDHEITSVORSORGE IN DER KRISE

**Hendrik Meyer-Magister**

Medizinische Interventionen in gesundheitlichen Krisen verlangen nach Entscheidungen. Nach dem Prinzip der Patientenautonomie hat sich mittlerweile die Einsicht durchgesetzt, dass diese Entscheidungen letztlich von den Patient\*innen selbst und nicht von den behandelnden Ärzt\*innen getroffen werden müssen: „Nicht der Arzt als wissenschaftlich ausgewiesener und überlegener Experte, sondern der Patient als Experte seines eigenen Lebens soll letztlich über die Mittel und Ziele ärztlichen Handelns entscheiden.“ (Wiesemann 2013, 14). So geht Autonomie vor Paternalismus, eigene Lebensführung vor medizinisch Möglichem oder auch: Selbstbestimmung vor Fürsorge, die dann lediglich noch eine dienende Funktion erfüllt (vgl. Härle 2008). Die ärztliche Aufklärung über medizinische Indikationen, Behandlungsoptionen und deren Risiken dient nunmehr der selbstbestimmten Einwilligung in oder Ablehnung von medizinischen Maßnahmen. Das wird mit Begriffen wie *informed consent* (vgl. Jütte 2018) oder auch *shared decision making* (vgl. Loh et al. 2007) konzeptualisiert.

Vor diesem Hintergrund muss die Selbstbestimmung umso mehr in existenziellen gesundheitlichen Krisen zur Geltung gebracht werden, in denen es um Leben und Tod gehen kann: Die Betroffenen sollen insbesondere hier selbst entscheiden, was im Angesicht des nahenden und drohenden Todes mit ihnen passiert – und was auch nicht mehr. Allerdings gehen schwere gesundheitliche Krisen allzu oft auch mit einer Beeinträchtigung der aktuellen Ausdrucksmöglichkeiten von Selbstbestimmung einher. So entsteht gerade dann, wenn sie besonders gefragt ist, eine kritische Situation für die Selbstbestimmung der Patient\*innen.

Um diesem Problem zu begegnen wurden in den letzten Jahrzehnten Instrumente zur gesundheitlichen Vorausplanung entwickelt und implementiert: In Deutschland vor allem die Patientenverfügung und neuerdings *Advance Care Planning (ACP)*. Grundsätzlich sollen diese Instrumente dazu dienen, durch eine Vorausverfügung dem Willen der Behandelten in Situationen Ausdruck zu verleihen, in denen sie nicht mehr selbst einer eigenen Entscheidung Ausdruck verleihen können.

Ich möchte im Folgenden die These vertreten, dass paradoxerweise gerade diese durchaus praktikablen Versuche, die Selbstbestimmung in der gesundheitlichen Krise durch Vorsorge zu gewährleisten, geeignet sind, die zu Grunde liegenden theoretischen Paradigmen von Selbstbestimmung und Vorsorge selbst in die Krise zu bringen. Ich werde zunächst argumentieren, dass gerade in dem Anliegen, Selbstbestimmung durch gesundheitliche Vorsorge über lange Zeiträume in die

Zukunft zu extrapolieren, eine innere Paradoxie des neuzeitlichen Selbstbestimmungsparadigmas besonders hell aufleuchtet. Weiter werde ich argumentieren, dass auch das moderne Sorgeparadigma sich in einer Paradoxie verfängt, wenn das Individuum sich zu einer prinzipiell schrankenlosen Übernahme von Verantwortung genötigt sieht. Angesichts dieser Problemlage werde ich erwägen, in die genannten Möglichkeiten der Patientenvorsorge, die zunächst vorgestellt werden, eine Art selbstbestimmte Reichweitenbegrenzung neuen Typs einzubinden, nach der Vorsorgedokumente nur für umgrenzte, konkrete und selbst definierte Erkrankungsszenarien gelten und nach einer festgelegten Zeit verfallen sollten, wenn sie nicht erneuert werden.

### **Patientenverfügungen und *Advance Care Planning***

2009 wurde die Gesetzesgrundlage für die schriftliche Gesundheitsvorsorge in das deutsche Betreuungsrecht eingefügt. Wenn eine schriftliche Patientenverfügung vorliegt, muss der darin niedergelegte Wille durch Bevollmächtigte und Betreuende gegenüber den Behandelnden zur Geltung gebracht werden. Der vorausverfügte Wille bindet das ärztliche Handeln, wenn die Vorausverfügung für die vorliegende Behandlungssituation einschlägig ist. Diese Prüfung wird wiederum den Betreuenden und Bevollmächtigten zugeschrieben, wobei die Expertise der Ärzt\*innen für die medizinische Einschätzung der Situation unerlässlich ist (§1901a BGB).

Die Akzeptanz dieses Vorsorgeinstruments in der Bevölkerung ist groß. Zuletzt stieg die Zahl der Verfügungen deutlich an (vgl. Jox/in der Schmitten/Marckmann 2015: 23–25). Zugleich wurden die großen Hoffnungen mittlerweile ernüchert, dem Willen von äußerungsunfähigen Patient\*innen durch schriftliche Vorausverfügungen mehr Beachtung und Gewicht zu verleihen. Es zeigte sich eine Reihe an Problemen in der praktischen Umsetzung: Patientenverfügungen sind Angehörigen, Bevollmächtigten und Betreuenden sowie behandelnden Ärzt\*innen häufig nicht bekannt oder im entscheidenden Moment – gerade in Notfallsituationen – nicht zur Hand. In den Einrichtungen des Gesundheitswesens gab und gibt es häufig keine Routinen und keine gute Informationsweitergabe im Umgang mit diesen Dokumenten. Dazu sind Patientenverfügungen häufig nicht spezifisch genug auf eine dann tatsächlich eintreffende medizinische Fallkonstellation hin formuliert, so dass unklar ist, ob der vorausverfügte Wille in dieser Situation auch einschlägig ist. Verschärfend dazu hat der Bundesgerichtshof festgestellt, dass Patientenverfügungen nur dann wirklich bindend sind, wenn sie eine medizinisch ausreichend genaue Beschreibung der entsprechenden Situation und Behandlung bieten. Von medizinischen Laien selbstformulierte Verfügungen wie auch viele standardisierte Formulare haben sich hier häufig als zu unspezifisch erwiesen bis dahin, dass sie sich selbst widersprechen. Wenn wiederum Verfügungen ausreichend spezifisch formuliert sind, übersteigt es häufig die Expertise der Betreuenden oder Bevollmächtigten, unter Druck, Zeitnot und emotionalem Stress zu entscheiden, ob die Verfügung auf die gegenwärtige Situation zutrifft oder nicht. So werden schnell wieder die Ärzt\*innen nicht nur als Expert\*innen für die medizinische Indikation, sondern gleich als Exeget\*innen der Verfügungen zu Rate gezogen. Auch wenn eine Patientenverfügung einschlägig ist, dient sie in der Praxis, anders als vom Gesetzgeber vorgesehen, häufig als eine bloße Richtschnur (vgl. Meier 2019 sowie Jox/in der Schmitten/Marckmann 2015).

Inzwischen wurde als Reaktion auf diese Probleme das Konzept des ACP aus den USA auch in Deutschland rezipiert und 2015 durch das Hospiz- und Palliativgesetz in Anfängen im Gesundheitswesen implementiert (§ 132g SGB V). Die Grundidee von ACP ist, dass Menschen ein moderierter Gesprächsprozess unter Einbeziehung von Angehörigen, etwaigen Bevollmächtigten und Ärzt\*innen angeboten wird, in dem Behandlungsoptionen in der finalen Lebensphase erörtert und Behandlungspräferenzen erarbeitet werden. Zunächst werden dabei allgemeine Wertvorstellungen erkundet, diese sodann mit möglichen Krankheits- und Behandlungsszenarien in Verbindung gesetzt und in einem dritten Schritt in Behandlungsoptionen und -präferenzen gemünzt. Im Idealfall sollen diese Präferenzen dann in schriftlichen Vorausverfügungen festgehalten werden und regelmäßig durch neue Gespräche überprüft werden. Auch systemisch sieht ACP Strukturänderungen in regionalen Gesundheitssystemen vor, um die Verfügbarkeit und Beachtung der Vorausverfügungen durch die Gesundheitsinstitutionen zu erhöhen. (vgl. Coors/Jox/in der Schmitt 2015; in der Schmitt/Marckmann 2015 sowie weitere Beiträge im gleichen Band).

ACP verspricht in der Tat einige Probleme der Patientenverfügungen abzumildern. So steht zu erwarten, dass die Genauigkeit der Verfügungen durch den Einbezug medizinischer Expertise in den Beratungsprozess so gesteigert werden kann, dass Betreuende und Bevollmächtigte im Zusammenspiel mit den behandelnden Ärzt\*innen im Ernstfall schneller und selbstständiger entscheiden können, ob eine Willensbekundung für eine Behandlungssituation einschlägig ist. Durch die kommunikativen und systemischen Umstellungen dürften auch die Bekanntheit, Verfügbarkeit und Beachtung des vorausverfügten Willens im sozialen Umfeld und bei behandelnden Ärzt\*innen und Institutionen gesteigert werden. Insofern erscheint ACP als ein aussichtsreicher Ansatz.

Am Ende kann aber auch ACP ein ganz grundlegendes Problem der individuellen Gesundheitsvorsorge nicht lösen, das Michael Coors in der Debatte um die Patientenverfügungen treffend auf die Frage gebracht hat: *Was würdest du wollen?* (2012) Dieses Problem entsteht schon aus dem Grundansatz, durch Vorausverfügungen des Willens in einer zukünftigen Situation Selbstbestimmung ermöglichen zu wollen. Denn gerade wenn man, wie Coors, dem Ansatz einer narrativ-deskriptiver Ethik wie der Johannes Fischers folgt, in dem das konkrete Erleben und Wahrnehmen einer Situation anhand vorgeprägter Wahrnehmungsmuster und die dadurch ausgelösten moralischen Intuitionen unser Wollen und Handeln in einer Situation bestimmen (vgl. Fischer et al. 2008, 220–234), muss grundsätzlich gefragt werden, wie eigentlich das eigene Wollen für eine Situation vorherbestimmt werden kann, die selbst noch gar nicht erlebt wurde, sondern nur im Zusammenspiel von Beschreibungen und gegenwärtigen Vorstellungen eines guten Lebens imaginiert werden kann: „Ich kann im Blick auf eine Situation, die mir nicht bekannt ist, zwar ein moralisch-ethisches Urteil bilden, aber dieses unterliegt doch der massiven Einschränkung, dass meine sittliche Intuition durch das Erleben der Situation radikal verändert werden kann und dass dies Rückwirkungen auf mein Urteil hat.“ (Coors 2012, 110) Wie lässt sich unter diesen Bedingungen verhindern, dass selbstbestimmte Entscheidung, die nur unter der Antizipation und Vorstellung einer bestimmten zukünftigen Situation in der Gegenwart getroffen werden, nicht in eine Art „Selbstversklavung“ (Kirste 2008, 77) unter einen vergangenen Willen in der dann eingetretenen Situation führen, die unter Umständen anders wahrgenommen wird? Anders gesagt: Wie

lässt sich sicherstellen, dass Selbstbestimmung in der Gegenwart zukünftige Selbstbestimmung nicht unterminiert?

### Das Paradox der Selbstbestimmung

Diese Spannung lässt sich nicht allein schon mit dem knappen Hinweis aus der Welt schaffen, dass willentliche Entscheidungen in der Gegenwart immer Selbstfestlegungen für die Zukunft bedeuten und eine gesundheitliche Vorausverfügung damit analog etwa zur Eheschließung zu sehen sei, wie es Jan P. Beckmann in seinem jüngst erschienenen Buch zur *Autonomie* ausführt (vgl. 2020, 171). Entsprechend dieser Analogie sei es gar nicht die Frage, was jemand in Zukunft wollen würde, die mit einer Patientenverfügung beantworten werde. Vielmehr würde eine Vorausverfügung die „künftige Geltung des jetzigen Willens“ (Beckmann 2020, 171) bestimmen – freilich um „einen hohen Preis“ (Beckmann 2020, 172), nämlich keine Möglichkeit mehr zu haben, zukünftig noch eine Willensänderung zu artikulieren, insbesondere wenn der medizinische Fortschritt in der Zwischenzeit neue Behandlungsmethoden möglich macht: „Der Verzicht hierauf ist eine unvermeidbare Folge des autonomiebasierten Selbstbestimmungsrechts, das auch für die Zukunft Geltung beansprucht“, so Beckmann (2020, 172).

Es erscheint aber fraglich, ob mit dieser Analogie die Sachlage angemessen modelliert ist: Charakteristisch für eine Eheschließung ist doch, dass ich diese Entscheidung im Hier und Jetzt treffen muss, genauer gesagt in der konkreten Situation, in der ich äußerungsfähig vor dem Traualtar stehe und zu diesem Menschen in diesem Moment *Ja* sage – natürlich in dem Wissen, mich damit im Idealfall lebenslang zu binden. Damit fallen die Äußerung einer Entscheidung und die Situation, in der diese Entscheidung getroffen werden muss, im Hier und Jetzt zusammen, auch wenn das eine weitreichende Festlegung für die Zukunft bedeutet – die im Falle einer Ehe, ganz nebenbei bemerkt, auch immer noch die Möglichkeit einer Willensänderung umfasst. Das erscheint doch anders zu liegen im Falle gesundheitlicher Vorausverfügungen. Hier wird ein Willen geäußert und bindend festgelegt für eine Situation, die eben noch nicht im Hier und Jetzt eingetreten ist. Ich gerate ja erst zukünftig in die konkrete Situation, in der am Krankenbett entschieden werden muss, wie weiter zu verfahren ist (vgl. auch Anderheiden 2008, 146). Als äußerungsfähiger Patient würde ich Behandlungsentscheidungen nach dem Prinzip des *informed consent* in dieser Situation unter den dann geltenden Bedingungen treffen und äußern – und nur, weil ich möglicherweise dann nicht mehr äußerungsfähig bin, lege ich mich im Voraus auf die künftige Geltung meines jetzigen Willens fest. Die Analogie wäre also eher in einer Ehwillensbekundung zu suchen für den Fall, dass ich an einem zukünftig möglicherweise kommenden Hochzeitstag aktual meine Einwilligung in die Ehe nicht artikulieren kann und daher in dieser zukünftigen Situation vorsorglich der jetzige Wille gelten soll. Diese Vorstellung erscheint dann doch einigermaßen merkwürdig und führt letztlich auf die Frage von Michael Coors zurück, ob der vorausverfügte Wille wirklich noch aktuell ist, wenn ich diese Situation zukünftig auch tatsächlich erlebe.

Zumindest würde man in diesem fiktiven Beispiel einer Ehwillensbekundung sehr wahrscheinlich nicht so leicht sagen können, dass der Verzicht auf die Änderung des Willens in der dann

eintretenden konkreten Situation „eine unvermeidbare Folge des autonomiebasierten Selbstbestimmungsrechts [sei, HMM], das auch für die Zukunft Geltung“ habe (Beckmann 2020, 172). Das gilt insbesondere, wenn man Beckmanns eigene und einleuchtende Unterscheidung von Autonomie und Selbstbestimmung zu Grunde legt. Er fasst Autonomie als eigentümliche Verfasstheit des menschlichen Subjekts auf und Selbstbestimmung als deren reale Manifestation (vgl. Beckmann 2020, 26). Gerade in diesem Verständnis von Autonomie als Eigentümlichkeit des Menschlichen gilt aber, dass sie unverlierbar ist: sie besteht von der Geburt bis zum Tod und ohne Abstufungen – und eben auch unabhängig von der sonstigen Verfassung des Menschen. Es kann so auch nicht von verminderter oder fehlender Autonomie von Patient\*innen gesprochen werden, die ihren Willen nicht aktual äußern können, lediglich von verminderten Möglichkeiten diese Autonomie zu manifestieren (vgl. Beckmann 2020, 21–23): „Auch wenn der Mensch sein Selbstbestimmungsrecht aus kontingenten Gründen nicht in Anspruch nimmt oder nehmen kann, bleibt er unverändert autonom; auch bleibt das Selbstbestimmungsrecht bei ihm“ (Beckmann 2020, 27). Nicht äußerungsfähige Patient\*innen behalten also nicht nur ihre Autonomie, sondern im Grunde auch ihr Selbstbestimmungsrecht, selbst wenn sie dieses Recht durch fehlende Artikulationsmöglichkeiten nicht in Anspruch nehmen können. Beckmann macht es sich also vor dem Hintergrund seiner eigenen theoretischen Grundlagen zu einfach, diese Selbstbestimmung in den Moment der Vorausverfügung vorzuverlagern und dann den Verzicht von äußerungsunfähigen Patient\*innen auf eine selbstbestimmte Willensänderung als zwar schmerzliche, aber unvermeidliche Konsequenz gerade aus ihrem Selbstbestimmungsrecht zu formatieren. Im Gegenteil: Dieser Verzicht ist zwar ein praktikabler Umgang mit dem Problem, stellt auf der Theorieebene aber ein echtes Problem für die Selbstbestimmung dar, weil diese Patient\*innen in der Situation der Äußerungsunfähigkeit theoretisch ein Selbstbestimmungsrecht haben, das sie nur in der Praxis nicht ausüben können. An dem zeitlichen Auseinandertreten von selbstbestimmter Entscheidung und eigentlicher Entscheidungssituation tritt also eine innere Spannung des zu Grunde liegenden Selbstbestimmungparadigmas deutlich vor Augen.

Diese Spannung kann auch theorieimmanent nachvollzogen werden. Trotz aller mittlerweile zu Recht formulierten Kritik am *liberalistischen Standardmodell* von Autonomie (vgl. Steinfahrt/Pindur 2013), ist der Kern des neuzeitlichen Paradigmas von Autonomie und Selbstbestimmung unzweifelhaft kantisch (vgl. auch Beckmann 2020, 20–21). Immanuel Kants Bestimmung lässt sich wie folgt umreißen: Autonomie zeigt sich darin, dass sich der freie Wille – unabhängig von äußeren, empirischen oder heteronomen Einflüssen und Bestimmungen – gemäß der reinen Vernunft selbst ein Gesetz setzt, das den Anspruch erfüllt, als allgemeines Sittengesetz denkbar zu sein. Anders gewendet: Der Wille unterwirft sich selbst einer zwar vernünftigen und verallgemeinerbaren aber immer selbst gesetzten Maxime und erfährt sich gerade darin als autonom und frei (Kant 1983, 140–155).

Nun hat Thomas Khurana auf die immanente Paradoxie dieser Figur hingewiesen. Die Beobachtung dieser Paradoxie nimmt ihren Ausgangspunkt in der besonderen Verschränkung von Freiheit und Normativität bei Kant: Gesetze sind nur normativ, wenn sie aus Freiheit selbst gesetzt sind und der Wille nur frei, wenn er sich selbst Gesetze gibt. Khurana argumentiert nun, dass diese Struktur im Kern widersprüchlich ist, denn Kant verteidige ja gerade die Voraussetzungslosigkeit

der autonomen Selbstgesetzgebung des Willens (vgl. Khurana 2011, 7-12):

„Damit Autonomie zur Existenz kommt, scheint somit ein vollkommen ungebundenes Subjekt gefordert zu sein, das sich in einem gesetzlosen Akt das Gesetz allererst gibt. Diese Voraussetzung der Autonomie scheint ihre Möglichkeit aber zugleich gerade in Frage zu stellen: Es scheint unverständlich, wie dieses gesetzlose Subjekt je als durch das Gesetz gebunden vorgestellt werden könnte. Wenn das Gesetz der Autonomie aus einem gesetzlosen Akt der Einsetzung herrührt, dann bleibt unklar, was das Subjekt des Gesetzes davon abhalten sollte, sich von dem Gesetz wieder zu lösen und ein neues zu erlassen.“ (Khurana 2011, 12–13).

Die Autonomie der Gesetzgebung unterläuft also deren Normativität – oder aber die Normativität der Gesetzgebung unterläuft deren Autonomie. Gerade das wird deutlich, wenn Zeithorizonte in die Figur einbezogen werden: Dann wird unklar, wie sich meine Selbstgesetzgebung heute zum Anspruch auf die Verwirklichung meiner Autonomie morgen verhält. Entweder gilt die Normativität meiner Selbstgesetzgebung nur momentan, so dass ich immer wieder gänzlich neu vor die grundsätzliche Frage gestellt bin, was ich tun soll. Oder die Normativität meiner Selbstgesetzgebung bindet meinen Willen über den Moment hinaus, so dass ich die Frage, was ich tun soll, nicht mehr absolut neu und ungebunden stellen kann. Entweder beschränkt meine Selbstgesetzgebung in der Gegenwart meine Freiheit zur Selbstgesetzgebung in der Zukunft, oder aber die Achtung vor meiner zukünftigen Freiheit zur Selbstgesetzgebung beschränkt meine Selbstgesetzgebung in der Gegenwart. Selbstbestimmung über Zeithorizonte gedacht wird so in sich widersprüchlich und gegenläufig.

Das ist genau das Problem, das bereits für die Praxis mit dem Schlagwort der Selbstversklavung durch gesundheitliche Vorausverfügungen markiert wurde. Wie kann die heute in Freiheit erstellte Verfügung morgen immer noch als Freiheit erscheinen und nicht als Unfreiheit? Die Problematik erscheint umso drängender, je weiter der Moment der Vorausverfügung meines Willens und die Situation, in der dieser Wille zum Tragen kommt, zeitlich auseinanderliegen. Denn dann wird es umso wahrscheinlicher, dass sich mein Wille – auch angesichts neuer Behandlungschancen – in der Zwischenzeit verschiebt und sich so eine Lücke auftut zwischen dem heute vorausverfügten Willen und dem zukünftigen Willen. An der Praxis der gesundheitlichen Vorausverfügung, die dem Selbstbestimmungsparadigma gerade zu größerer Geltung verhelfen mag, tritt die Paradoxie des Selbstbestimmungsparadigmas damit besonders hervor. Es ließe sich auch noch pointierter sagen: Durch Vorsorgedokumente für gesundheitliche Krisen gerät die Selbstbestimmung selbst in die Krise.

### **Das Paradox der Vorsorge**

Nun lässt sich analog dazu der Gedankengang auch noch mal am Vorsorgebegriff selbst nachzeichnen. Auch hier lässt sich formulieren: Durch Vorsorge für gesundheitliche Krisen kann das Paradigma der Vorsorge selbst in die Krise geraten und zwar insofern, als dass über weite Zeithorizonte gestreckte Vorsorge sich selbst zu blockieren droht.

Zur Entwicklung dieses Gedankens lässt sich an das politische *Vorsorgeprinzip* anknüpfen, das sich seit einigen Jahrzehnten in den politischen Debatten um Ökologie, Nachhaltigkeit, Technikfolgen aber auch um öffentliche Gesundheitsvorsorge etabliert hat. Nach diesem Paradigma sollen politische Beschlüsse gar nicht erst getroffen und etwa neue Technologien nicht zugelassen werden, wenn Risiken und mögliche Nebenfolgen für Mensch und Umwelt bestehen oder aber die Auswirkungen auf die Gesundheit, Sicherheit und Umwelt der Menschen wissenschaftlich noch unklar sind (vgl. Bourguignon 2016, 8). Knapper formuliert: „Vermeide Schritte, die das Risiko eines Schadens nach sich ziehen“, oder gar aphoristisch gesagt: „Vorsicht ist besser als Nachsicht.“ (Sunstein 2007, 25). Wolfgang Huber hat daher mit Recht darauf hingewiesen, dass das Prinzip eigentlich ein *Vorsichtsprinzip* sei und dieser Begriff dem englischen Begriff *precautionary principle* auch eher entspreche (vgl. 2013, 252).

Ausgelöst wurde die Entwicklung des Vorsichts- bzw. Vorsorgeprinzips maßgeblich durch Hans Jonas' verantwortungsethischen *Versuch einer Ethik für die technologische*, der erstmals 1979 veröffentlicht wurde, sowie die dort skizzierte *Heuristik der Furcht* (vgl. Jonas 2020, 65–66; Huber 2013, 251–253). Hans Jonas' Entwurf steht im Kontext eines insgesamt ab den 1970er Jahren auf breiter Front zu beobachtenden gesellschaftstheoretischen Neuansatzes. Nicht zuletzt mitausgelöst durch konkrete Ereignisse wie dem Bericht des *Club of Rome*, dem Ölpreisschock, aber auch der Reaktorkatastrophe in Tschernobyl wurden klassische soziologische Modernetheorien von einer Reihe neuer Theorien abgelöst, die unter Begriffen wie *Postmoderne*, *Reflexive Modernisierung*, *Risiko-* oder auch *Prognosegesellschaft* firmieren. Ausdruck des neuen wissenschaftlichen Paradigmas ist, dass die im Modernisierungsprozess zwangsläufig mitproduzierten Risiken nun bewusst gemacht, reflektiert und systematisch mitbedacht werden (vgl. Beck 1986, 25–31): „Die Phase der Latenz der Risikobedrohung geht zu Ende. Die unsichtbaren Gefährdungen werden sichtbar.“ (Beck 1986, 73). Entsprechend geht es beim Vorsorgeprinzip um ethische Verantwortung für die Zukunft, bzw. darum, auch Gefahren in den Blick zu nehmen, die „erst in einer weiteren Zukunft zu befürchten sind.“ (Huber 2013, 252).

Die Soziologin Anna Henkel hat vor diesem Hintergrund jüngst die einleuchtende These aufgestellt, dass Zeit bzw. Zukunft zum spezifischen Problem moderner Gesellschaften geworden ist und dass die Sorge der dafür angemessene Modus gegenwärtigen Zukunftsbezugs ist. Mit explizitem Bezug auf Hans Jonas bezeichnet sie Verantwortung als die angemessene ethische Leitkategorie in der Sorgegesellschaft – hier schließt sich der Kreis zum politischen Vorsorgeprinzip. Dabei wird aber nun, nach Henkel, die generelle Zukunftssorge mehr und mehr den Einzelnen anheimgestellt und zunehmend als Verantwortung für konkrete, partikuläre Aspekte formatiert. Sorge und Verantwortung als grundlegender Zukunftsbezug und Modus ihrer Bewältigung werden also zunehmend individualisiert und an spezifischen Problemen konkretisiert (Henkel 2016). Dabei kommt in dieser *Sorgegesellschaft* gerade medizinischen Vorsorgefragen eine zentrale Bedeutung zu, wie sich mit Isolde Karle ergänzen lässt (vgl. 2019, 24).

Vorsorgefragen, wie sie in Patientenverfügungen und durch ACP konzeptionell bearbeitet werden, fügen sich geradezu paradigmatisch in die so skizzierte Struktur der gegenwärtigen Sorgegesellschaft ein: es geht darum, durch Sorge bzw. Vorsorge die Zukunft und ihre potentiellen

Risiken und Unwägbarkeiten zu bewältigen. Diese Vorsorge – und hier sind dann Neufokussierungen des älteren *Prinzips Verantwortung* zu erkennen – obliegt vor allem der individuellen Verantwortung. Es ließe sich also analog zum politischen Vorsorgeprinzip im Horizont dieser Entwicklung auch von einem individuellen Vorsorgeprinzip sprechen, mit dem partikulare, zukünftige Risiken minimiert werden sollen und dessen Ratio Patientenverfügungen und ACP zu Grunde liegt.

Hans Jonas selbst spricht nun davon, dass die „Zeitspannen der Verantwortung [...] wie des wissenden Planens sich ungeahnt erweitert haben“ und fährt fort, so gäbe „es doch der Unbekannten genug in der Rechnung, und das Überraschende wäre, wenn es ohne Überraschungen für die Planer abginge.“ (2020, 215) Jonas schreibt diese Sätze ausdrücklich über kollektive Verantwortung, das heißt, er spricht vom staatlichen und politischen Handeln und nicht von der individuellen Ebene der Verantwortung. Gleichwohl lassen sich hier strukturelle Parallelen ausmachen, die darin liegen, dass auch auf der Ebene individueller Verantwortungsübernahme durch Vorsorge dieser Effekt beobachtbar ist: Je weiter die Zeitspannen desto unwägbarer werden die einzuberechnenden Umstände, Nebenfolgen und Risiken des vorsorgenden Planens. Jonas will in seiner kurzen Passage erklärtermaßen darauf hinweisen, dass eine Verantwortungsethik gerade in dem Moment, in dem sie angesichts der Weite der Zukunft und ihrer Möglichkeiten überhaupt erst für das menschliche Handeln in den Vordergrund tritt, zugleich eigentlich unanwendbar wird (vgl. 2020, 216). Er formuliert also eigentlich ein Paradox seiner Verantwortungsethik angesichts weiter Zukunftshorizonte. Man könnte auch sagen: Verantwortungsethik als konsequentialistische Ethik wird in dem Moment eigentlich unmöglich, in dem sie angesichts sich potenzierender möglicher Konsequenzen des Handelns in immer weiteren Zukunftshorizonten umso nötiger wird.

Diese paradoxe Figur findet sich nun auch in der ausführlichen Kritik am Vorsorgeprinzip, die Cass R. Sunstein formuliert (vgl. 2007, 25–55). Seine These lautet:

„In seinen starken Versionen ist das Vorsorgeprinzip inkohärent – und das ist das eigentliche Problem. Es beansprucht Orientierung zu geben, scheitert aber daran, weil es genau diejenigen Schritte verurteilt, die es fordert [...] Das Prinzip steht in der Gefahr uns zu lähmen.“ (Sunstein 2007, 27).

Es geht Sunstein nicht darum, politische Vorsicht und Vorsorge an sich in Zweifel zu ziehen, sondern lediglich darum, die starken Varianten als in sich widersprüchlich zu markieren, weil sie auf eine Ausschließung jeglichen Risikos abzielen (vgl. 2007, 32–34.40). Sunstein argumentiert überzeugend, dass ein starkes politisches Vorsorgeprinzip letztlich Politik verhindert. Denn jede politische Entscheidung und jedes politische Handeln hat einen Nutzen und wünschenswerte Folgen, ist aber auch mit Risiken und Nebenfolgen verbunden. Das gilt auch für vorsorgliches Entscheiden und Handeln, das auf die Vermeidung von Risiken und Nebenfolgen zielt. Und es gibt eben genauso für vorsorgliches Nicht-Handeln. Egal also, was sie tut oder nicht tut: die Politik nach dem Vorsorgeprinzip produziert bei der Vermeidung von Risiken und der Bearbeitung von Nebenfolgen immer nur neue Risiken, Nebenfolgen und Folgeprobleme, die wiederum nach dem gleichen Paradigma bearbeitet werden müssen (Sunstein 2007, 44–55). In diesem Sinne ist das Vorsorge-

prinzip, was auch immer davon ansonsten zu halten ist, lähmend: „Es steht Regulierungsmaßnahmen ebenso im Weg wie ihrer Unterlassung und allem, was dazwischen liegt.“ (Sunstein 2007, 54)

So wird deutlich, wie ein starkes Vorsorgeprinzip letztlich in einem aktivistischen aber die Lösung der ursprünglichen politischen Probleme verhindernden Zirkel enden kann, in dem durch immer neue Vorsorge immer neue Risiken aufgefangen werden müssen, die selbst durch Vorsorge entstanden sind. Zugespitzt gesagt läuft das Vorsorgeprinzip so sowohl leer als auch heiß. Umgekehrt kann die starke Anwendung des Vorsorgeprinzips das Vorsorgeprinzip auch gerade kaltstellen: Denn wenn nichts entschieden werden kann, das nicht nachweislich für Mensch und Umwelt völlig unbedenklich ist, wird Handeln faktisch unmöglich, weil es ja immer auch noch unentdeckte Risiken und Nebenfolgen geben könnte. Ob leerer Aktivismus oder gelähmte Passivität: In letzter Konsequenz blockiert das Vorsorgeprinzip so sich selbst. Es wird paradox. Das heißt nicht, dass das Vorsorgeprinzip unbrauchbar ist, aber es muss dosiert angewandt werden (Huber 2013, 255), bzw. mit Blick nur auf bestimmte und priorisierte Risiken:

„Aus rein logischen Gründen können Gesellschaften ebensowenig wie Individuen mit Blick auf alle Risiken Vorsorgemaßnahmen treffen. Jede Gesellschaft und jede Person muss bestimmte Risiken auswählen und ihnen besondere Aufmerksamkeit schenken.“ (Sunstein 2007, 54)

Überträgt man diese Überlegungen noch einmal auf das individuelle Vorsorgeprinzip, ist eine ähnlich paradoxe Struktur erkennbar. Gerade durch die Semantik der Selbstbestimmung werden in der Sorgegesellschaft die Einzelnen selbst dafür verantwortlich gemacht, durch Vorsorge zukünftige Risiken zu bearbeiten, die angesichts von gesundheitlichen Krisen möglicherweise drohen. Angesichts immer ausgedehnter Zeithorizonte und immer weitgehenderer medizinischer Möglichkeiten werden die Chancen und Risiken als auch der mögliche Nutzen und Schaden medizinischer Behandlungen sowie der eigenen Voraussetzungen für zukünftige Behandlungsentscheidungen immer unüberschaubarer. Konkret: Ob meine Vorausverfügung, nicht beatmet werden zu wollen, mir in einigen Jahren wirklich nutzt oder nicht vielleicht doch schadet, mag ich genauso schlecht überblicken, wie die Frage, ob der bewusste Verzicht auf eine Verfügung mir dann nutzt oder schadet. In der praktischen Konsequenz sind nun wiederum beide Beobachtungen zu machen: Das Heißlaufen der individuellen Vorsorge, nämlich sich durch immer neue Vorsorgeinstrumente immer engermaschiger abzusichern und zugleich durch die Vorsorge immer neue Risiken und Nebenfolge zu produzieren, die wiederum abgesichert werden müssen. Oder aber das Kaltstellen von Vorsorge nach dem resignierten Gestus, sich sowieso nicht gegen alle etwaigen, teilweise noch unbekanntes Risiken absichern zu können. Es ließe sich also genauso wie oben zur Selbstbestimmung sagen, dass durch Vorsorgeinstrumente für gesundheitliche Krisen das Vorsorgeparadigma selbst in die Krise zu kommen droht.

### **Erwägungen zu einer selbstbestimmten Reichweitenbegrenzung**

Isolde Karle scheint genau diese Paradoxie im Blick zu haben, wenn sie schreibt:

„Menschen geraten durch diese vielen neuen Optionen in eine Paradoxie zwischen einer Eigenverantwortung, die als Empowerment etwas sehr Positives darstellen kann, und einer Responsibilisierung, die überfordern kann, weil man zuweilen sehr existentielle Entscheidungen fällen muss, die man eigentlich nicht fällen kann.“ (Karle 2019, 25)

Es spricht in dieser Lage insgesamt viel für den Vorschlag Andreas Lob-Hüdepohls, in Bezug auf die eigene Vorsorge eine Grundhaltung des *gelassenen Gestaltens* zu finden, nach der die gebotene Vorsorge nicht der Illusion anheimfällt, alle Eventualitäten regeln zu können oder zu müssen (2019). Wie kann aber nun konkret – im Wissen um die Paradoxien von Selbstbestimmung und Vorsorge – gelassen für gesundheitliche Krisen vorgesorgt werden? Klar ist: An Vorsorge durch Vorausverfügungen geht grundsätzlich kein Weg vorbei – sie darf nur weder im obigen Sinne heiß laufen noch sich selbst kaltstellen. Letztlich wird es kaum einen besseren Umgang mit dem Problem geben, der Patientenautonomie von äußerungsunfähigen Patient\*innen Ausdruck zu verleihen und Beachtung zu schenken, als die Selbstbestimmung durch Vorausverfügungen in eine Situation vorzuverlegen, in der noch Äußerungsfähigkeit herrscht. Das erscheint opportun trotz des geltenden Selbstbestimmungsrechts von äußerungsunfähigen Patient\*innen – aber eben nicht als konsequente Folge dieses Rechtes. Gesundheitliche Vorausverfügungen bleiben ein letztlich immer kompromisshafter Umgang mit dem Paradox der Selbstbestimmung in zeitlichen Horizonten. Anders gesagt: Die Krise der Selbstbestimmung bei äußerungsunfähigen Patient\*innen ist damit nicht gelöst, aber praktikabel gehandhabt.

Angesichts der bleibenden Frage, ob der verfügte Willen noch aktuell sei, hat Michael Coors vorgeschlagen, Patientenverfügungen nur als Indiz zur Ermittlung des mutmaßlichen Willens äußerungsunfähiger Patient\*innen zu werten (2012, 108–113). Das widerspricht allerdings klar der geltenden Gesetzeslage, die die bindende Wirkung schriftlicher und einschlägiger Vorausverfügungen betont. Es negiert nicht zuletzt auch die Intentionen des Gesetzgebers, nämlich äußerungsunfähige Patient\*innen äußerungsfähigen Patient\*innen gleich zu stellen. (Beckmann 2020, 183).

Ich möchte etwas anderes vorschlagen und damit an Überlegungen anknüpfen, die bereits länger in der Debatte präsent sind (vgl. etwa Anderheiden 2008, 149–150). Mir erscheint es vielversprechend, in der Beratung zu Vorsorge und Vorausverfügungen, gerade im Rahmen von ACP-Prozessen und -Gesprächen, nicht nur auf einschlägige schriftliche Verfügungen hinzuwirken, sondern auf die Möglichkeit einer selbstbestimmten Begrenzung dieser Verfügungen hinzuweisen. Damit ist wohlgerne nicht eine Reichweitenbegrenzung qua Gesetz auf bestimmte, irreversibel tödlich verlaufende Grunderkrankungen gemeint, die in der Debatte um die Einfügung der Patientenverfügungen unter anderem von den Kirchen gefordert, aber vom Gesetzgeber zu Recht verworfen wurde (vgl. dazu Coors 2019, 154–157 sowie in der Schmitt/Marckmann 2019, 227–233). Gemeint ist damit vielmehr, selbst – als Verfasser\*in – in die Vorsorgedokumente Formulierungen aufzunehmen, die ihre sachliche und zeitliche Reichweite begrenzen – etwa dass die Willensverfügungen nur im sachlichen und zeitlichen Horizont einer ganz bestimmten gesundheitlichen Krise gelten sollen.

Aktuelle Vorsorgeformulare nehmen durchaus auf konkrete sachliche Zustände Bezug, um das

Kriterium der Einschlägigkeit zu erfüllen: so wird etwa vom „Endstadium einer unheilbaren, tödlich verlaufenden Erkrankung“ gesprochen, „auch wenn der Todeszeitpunkt noch nicht absehbar ist“ (Bayerisches Staatsministerium für Justiz 2019, 28). In dieser Situation kann dann etwa eine Ablehnung von Wiederbelebungsmaßnahmen verfügt werden (vgl. Bayerisches Staatsministerium für Justiz 2019, 29). Aber es könnte ja erstens aus Betroffenenperspektive durchaus einen Unterschied mit Blick auf Wiederbelebungsmaßnahmen machen, um welche Erkrankung es sich hier genau handelt und ob diese Erkrankung letztlich überhaupt den gesundheitlichen Zustand ausgelöst hat, in dem die Patientenverfügung greift. Konkret: Es macht womöglich einen Unterschied für Menschen, die in gesundem Zustand eine Patientenverfügung verfassen, ob sie über eine in fernerer Zukunft tödlich verlaufende Krebserkrankung oder eine ALS-Erkrankung im Endstadium nachdenken. Und es mag einen Unterschied machen, ob diese Krankheit dann wirklich die akute gesundheitliche Krise auslöst, in der die Patientenverfügung greift, oder ob diese beispielsweise in einem Unfall oder einer zusätzlichen Covid-19-Infektion begründet liegt, der oder die zusätzlich auftritt. So wäre etwa denkbar zu verfügen, dass der Verzicht auf Wiederbelebungsmaßnahmen nur gelten soll, wenn diese durch eine tödlich verlaufende Krebserkrankung medizinisch indiziert ist, nicht aber, wenn im Endstadium dieser Erkrankung die Wiederbelebung durch einen weiteren Faktor wie einen Unfall oder eine Covid-19-Infektion nötig wird.

Zweitens wäre darüber nachzudenken, die eigene Verfügung mit einem Ablaufdatum zu versehen. Das ist meines Wissens in bestehenden Formularen bisher nicht vorgesehen. Es könnte ja durchaus einen Unterschied machen, sich nicht für alle Zeiten darauf festzulegen, nicht wiederbelebt werden zu wollen, sondern dies vielleicht nur anlässlich einer akuten, derzeitigen Erkrankung mit ungünstiger Prognose und für einen überschaubaren und begrenzten Zeitraum zu verfügen, um später noch einmal neu zu entscheiden. Sicherlich: auch bestehende Patientenverfügungen lassen sich ändern. Aber die Hartnäckigkeit, mit der etwa die jüngste Handreichung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern einschärft, seine Vorsorgedokument regelmäßig zu überprüfen und auch in allen hinterlegten Versionen zu aktualisieren (vgl. ELKB 2020, 17.53), zeigt doch, dass hier offenbar ein Problem mit nicht aktualisierten Patientenverfügungen besteht. Daher erscheint es mir überlegenswert, den umgekehrten Weg zu gehen und Vorsorgedokumente mit einem selbstgewählten Ablaufdatum zu versehen. Die Aufgabe bliebe bestehen, die Dokumente regelmäßig zu überprüfen, nicht aber die Gefahr, später einmal unter die bindende Kraft veralteter Vorausverfügungen zu fallen.

Für die Überprüfung bietet die auch langfristig auf Wiederholung setzende Struktur von ACP-Gesprächen eine gute Gelegenheit. Im Rahmen eines solchen regelmäßigen Gesprächs könnten Vorsorgedokumente entweder verlängert, geändert oder neu aufgesetzt werden. Wenn es nicht dazu kommt, läuft die bestehende Patientenverfügung aus, wenn der oder die Verfasser\*in das selbst so angegeben hat. Abgelaufene, auch länger zurückliegende Patientenverfügungen könnten dann immer noch im Sinne Michael Coors' als Anhaltspunkte für einen vermuteten Willen dienen (vgl. 2012, 111–113).

Solchermaßen selbstbestimmte Besgrenzungen auf spezifische Gesundheitskrisen und überschaubare Zeiträume könnten helfen, die hier aufgezeigten Paradoxien einzuhegen und damit

den krisenhaften Charakter von Selbstbestimmung und Vorsorge zumindest abzufedern. Denn durch eine derartige Begrenzung der sachlichen und zeitlichen Geltung würden die möglichen Konsequenzen der eigenen Vorausverfügungen überschaubarer und damit individuell besser verantwortbar. Auch wäre die Gefahr zumindest vermindert, dass der vorverfügte Wille nicht mehr dem aktuellen entspricht. So erscheint eine selbstgewählte Reichweitenbegrenzung von Vorsorgedokumenten als eigenverantwortlicher, gangbarer Weg, angesichts von gesundheitlichen Krisen nicht in eine Krise der Selbstbestimmung und Vorsorge zu geraten.

Um mit einem konkreten Beispiel zu schließen: Es macht eben einen Unterschied sich festzulegen, nicht beatmet werden zu wollen, wenn dies im Rahmen einer Krebstherapie im nächsten Jahr medizinisch indiziert sein könnte, und dabei zu wissen, dass diese Selbstfestlegung nach Ablauf des Jahres und Abschluss der Therapie ihre Gültigkeit verliert sowie je nach Verlauf der Krankheit und Therapie binnen Jahresfrist in einem erneuten Beratungsgespräch verlängert oder verändert werden kann – oder aber sich mit einer Vorausverfügung jetzt für alle Zeiten und alle zukünftigen gesundheitlichen Krisen darauf festzulegen, nicht beatmet werden zu wollen.

## Literatur

Anderheiden, Michael (2008): *Leben, Sterben, Patientenverfügungen*, in: Ders. / Huber J. Bardenheuer / Wolfgang U. Eckart (Hgg.): *Ambulante Palliativmedizin als Bedingung einer ars moriendi*, Mohr Siebeck Tübingen, S. 131–151.

Bayerisches Staatsministerium für Justiz (2019): *Vorsorge für Unfall, Krankheit, Alter durch Vollmacht Betreuungsverfügung Patientenverfügung* (19. Auflage), C. H. Beck München.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Frankfurt a. M.

Beckmann, Jan P. (2020): *Autonomie. Aktuelle Herausforderungen der Gesellschaft*, Karl Alber Freiburg / München.

Bourguinion, Didier (2016): *Das Vorsorgeprinzip. Begriffsbestimmungen, Anwendungsbereiche und Steuerung. Eingehende Analyse. Wissenschaftlicher Dienst des Europäischen Parlaments* Luxembourg.

Coors, Michael (2012): "Was würdest Du wollen?" Patientenverfügung und vermuteter Patientenwille – zum praktisch-hermeneutischen Problem von Patientenverfügungen, in: ZEE 56/2, S. 103–115.

Coors Michael/ Jox, Ralf J. / in der Schmitt, Jürgen (2015): *Advance Care Planning: eine Einführung*, in: Michael Coors / Ralf J. Jox / Jürgen in der Schmitt (Hgg.): *Advance Care Planning. Von der Patientenverfügung zur gesundheitlichen Vorausplanung*, Kohlhammer Stuttgart, S. 11–22.

Coors, Michael (2019): Zur ethischen Bewertung von "Advance Care Planning" (ACP) aus evangelisch-theologischer Perspektive, in: Wolfram Höfling / Thomas Otten / Jürgen in der Schmitt (Hgg.): Advance Care Planning / Behandlung im Voraus Planen: Konzept zur Förderung einer patientenzentrierten Gesundheitsversorgung: Juristische, theologische und medizinethische Perspektiven, Nomos Baden-Baden, S. 153–169.

Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (2020): Meine Zeit steht in Gottes Händen. Handreichung zu Patientenverfügung, Vorsorgevollmacht und Betreuungsverfügung (4. überarbeitete Auflage), Selbstverlag München.

Fischer, Johannes et al. (2008): Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Kohlhammer Stuttgart.

Härle, Wilfried (2008): Selbstbestimmung und Fürsorge – ein unlösbarer Widerspruch?, in: Michael Anderheiden / Huber J. Bardenheuer / Wolfgang U. Eckart (Hgg.): Ambulante Palliativmedizin als Bedingung einer ars moriendi, Mohr Siebeck Tübingen, S. 53–66.

Henkel, Anna (2016): Zukunftsbewältigung. Dimensionen der Sorge als Analyseperspektiven moderner Gesellschaft, in: Dies. et al. (Hgg.): Dimensionen der Sorge. Soziologische, philosophische und theologische Perspektiven, Nomos Baden-Baden, S. 35–59.

Huber, Wolfgang (2013): Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod, C. H. Beck München.

in der Schmitt, Jürgen / Marckmann, Georg (2015): Was ist Advance Care Planning? Internationale Bestandsaufnahme und Plädoyer für eine transparente, zielorientierte Definition, in: Michael Coors / Ralf J. Jox / Jürgen in der Schmitt (Hgg.): Advance Care Planning. Von der Patientenverfügung zur gesundheitlichen Vorausplanung, Kohlhammer Stuttgart, S. 75–94.

in der Schmitt, Jürgen / Marckmann, Georg (2019): Advance Care Planning: Ärztliche Fürsorge im Dienste der Patientenautonomie, in: Wolfram Höfling / Thomas Otten / Jürgen in der Schmitt (Hgg.): Advance Care Planning / Behandlung im Voraus Planen: Konzept zur Förderung einer patientenzentrierten Gesundheitsversorgung: Juristische, theologische und medizinethische Perspektiven, Nomos Baden-Baden, S. 227–245.

Jonas, Hans (2020): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Mit einem Nachwort von Robert Habeck, Suhrkamp Frankfurt a.M.

Jox, Ralf J. / in der Schmitt, Jürgen / Marckmann, Georg (2015): Ethische Grenzen und Defizite der Patientenverfügung, in: Michael Coors / Ralf J. Jox / Jürgen in der Schmitt (Hgg.): Advance Care Planning. Von der Patientenverfügung zur gesundheitlichen Vorausplanung, Kohlhammer Stuttgart, S. 23–38.

Jütte, Robert (2018): Aufklärung und „informed consent“, in: Deutsches Ärzteblatt 115/27-28, S. A1324–A1325, A1328.

Kant, Immanuel (1983): Kritik der praktischen Vernunft (1788), Werke in zehn Bänden hrsg. v.

Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Karle, Isolde (2019): „Sorget nicht“ in der Sorgegesellschaft, in: Anna Henkel et al. (Hgg.): Sorget nicht – Kritik der Sorge. Dimensionen der Sorge, Nomos Baden-Baden 2019, S. 19-30.

Khurana, Thomas (2011): Paradoxien der Autonomie. Zur Einleitung, in: Ders. / Christoph Menke (Hgg.): Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I, August Berlin.

Kirste, Stephan (2008): Paternalismus am Lebensende – zum Vorrang des Patientenwillen vor der Expertenentscheidung, in: Michael Anderheiden / Hubert J. Bardenheuer / Wolfgang U. Eckart (Hgg.): Ambulante Palliativmedizin als Bedingung einer ars moriendi, Mohr Siebeck Tübingen, S. 67–84.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2019): Gelassen.Gestalten. Moraltheologische Erkundungen zum "Advance Care Planning", in: Wolfram Höfling / Thomas Otten / Jürgen in der Schmitt (Hgg.): Advance Care Planning / Behandlung im Voraus Planen: Konzept zur Förderung einer patientenzentrierten Gesundheitsversorgung: Juristische, theologische und medizinethische Perspektiven, Nomos Baden-Baden, S. 109–129.

Loh, Andreas et al. (2007): Patientenbeteiligung bei medizinischen Entscheidungen, in: Deutsches Ärzteblatt 104/21, S. A1482–A1488.

Meier, Stefan (2019): Konventionelle Patientenverfügungen im Krankenhaus – ein nicht eingelöstes Versprechen, in: Wolfram Höfling / Thomas Otten / Jürgen in der Schmitt (Hgg.): Advance Care Planning / Behandlung im Voraus Planen: Konzept zur Förderung einer patientenzentrierten Gesundheitsversorgung: Juristische, theologische und medizinethische Perspektiven, Nomos Baden-Baden, S. 209–225.

Steinfath, Holger / Pindur, Anne-Marie (2013): Patientenautonomie im Spannungsfeld philosophischer Konzeptionen von Autonomie, in: Claudia Wiesemann / Alfred Simon (Hgg.): Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen, Mentis Münster, S. 27–41.

Sunstein, Cass R. (2007): Gesetze der Angst, Suhrkamp Frankfurt a. M.

Wiesemann, Claudia (2014): Die Autonomie des Patienten in der modernen Medizin, in: Dies. / Alfred Simon (Hgg.): Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen, Mentis Münster, S. 13–26.

# PERSONALITÄT UND PRAKTISCHE VERNUNFT

## ZUM PRINZIP DER VERHÄLTNISSMÄSSIGKEIT IN DER P4-MEDIZIN UND DER CORONA-KRISE

**Therese Feiler**

Wie kann man praktisch mit empirischem Wissen umgehen? Das ist sowohl eine Frage in der P4-Medizin als auch in der Corona-Krise, durch die ein inzwischen immer länger wählender Ausnahmezustand in fast allen Lebensbereichen aufrechterhalten wird. Der Personenbegriff spielt dabei eine zentrale Rolle: die *Person* ist mit einer besonderen Würde, Freiheit aber auch Rationalität und Handlungsfähigkeit ausgestattet. Gerade in Krisen, zumal medizinischer Art, werden diese Aspekte existentiell angegriffen und sind zugleich gefordert.

Im Folgenden möchte ich zunächst kurz den Zusammenhang zwischen Personsein und praktischer Vernunft skizzieren. Was es bedeutet, eine Person zu sein, hat einen entscheidenden Einfluss darauf, was es heißt in der Welt (und/oder vor Gott) zu werden und als denkendes und praktisch handelndes Wesen durch die Zeit zu gehen. Es zeigt sich, dass gewichtige Personenbegriffe – welche auch stets theologisch verortet sind – die praktische Vernunft nicht nur entscheidend lokalisiert und teils auch isoliert haben, sondern dass in dieser Konstellation auch immer wieder Probleme auftauchen, wenn es um den Umgang mit empirischen, in der Gegenwart auch prädiktiven Möglichkeiten geht. Danach soll in groben Strichen gezeigt werden, dass die praktische Vernunft intrinsischer, dynamischer Teil des Personseins ist. Einschließlich der Klugheit, welche Kunstfertigkeit und Kreativität beinhaltet, steht sie dann eher in den Diensten, und der kontinuierlichen Arbeit der Person, als dass diese nur rigorose kategorische Imperative im Sinne Kants generiert oder sogar mit der praktischen Vernunft fremdelt.

Als Beispiel werde ich danach kurz das Prinzip der Verhältnismäßigkeit beleuchten. Für Juristen ein Rechtsgrundsatz, fordert dieses Prinzip Nichtjuristen gleichermaßen, wenn auch in einer wesentlich lebensweltlich-diffuseren Form. Es betrifft die Reaktion auf eine Krise oder einen Konflikt: sei es eine politische, medizinische Krise oder auch viele Urteile des täglichen Lebens. Welche (Un-)Verhältnismäßigkeiten im Zusammenhang mit der P4-Medizin einschließlich ihrer Möglichkeiten von neuem (Nicht-)Wissen und analog im Großen in der Corona-Krise entstehen, wird dabei kurz angezeigt.

### **Praktische Vernunft**

Was ist praktische Vernunft? Wie hängt sie mit dem Personsein zusammen? Zumindest in der evangelischen Theologie ist diese Frage Teil größerer Problemkonstellationen und Differenzen.

Sie betreffen den Ort der (christlichen) Ethik überhaupt und im Anschluss daran die Interpretation dessen, was in Krisen zu tun ist.

In historisch-soteriologischer Hinsicht hat der Protestantismus ein, gelinde gesagt, ambivalentes Verhältnis zur Vernunft. Für Luther war es der Glaube, der die Person macht (*fides personam facit*) und in welchem er Person ist. Personsein und Personwerden *coram Deo* bleibt zunächst distinkt von vernünftigen Überlegungen.<sup>i</sup> Aus Luthers Absage an die Vorstellung, der Mensch könne aus sich heraus das göttliche Heil bewerkstelligen folgte, dass er von der Vernunft als einer „mit dem Teufel buhlenden Hure“ sprach, welche Rede „den Inbegriff des der göttlichen Kondeszenz entgegengesetzten menschlichen Strebens nach Höherem [markiert].“ (Kaufmann 2009, 64)<sup>ii</sup> Denn „gemäß der paulinischen Inversionslogik“ wird die „Weisheit der Welt“ gerade überführt. Die Vernunft ist bei Luther qua Erbsünde korrumpiert, unfähig und verblendet (70ff.). Auf kosmischer Ebene „[versuchen] Vernunft und Teufel .... zu verhindern, dass Christus ins Herz einzieht.“ (71-72)

Doch jenseits des Hiats zwischen Vernunftseinsicht einerseits und der Gabe des Glaubens andererseits gibt es auch bei Luther keine Absage an die Vernunft *per se*. Seine *Disputatio de Homine* beginnt fast aristotelisch, indem sie die *Ratio* als *omnium rerum res et caput*, Hauptsache aller Dinge, preist: „Sie ist die Erfinderin und Lenkerin aller Künste, der Medizin, der Rechtswissenschaft und alles dessen, was in diesem Leben an Weisheit, Macht, Tüchtigkeit und Ruhm von Menschen besessen wird.“ (Luther 2006 [1536], 664-665) Er selbst argumentierte durchaus mit Hilfe der Vernunft und bezog sich auf die „ratio evidens“, die Nicht-Widersprüchlichkeit. (Härle 2016, 264, Kaufmann 2009, 75) Die Vernunft besitze zudem eine negative Fähigkeit: zumindest zu erkennen, was *nicht* Gott ist. Und: „Was offenkundig der Vernunft entgegensteht, ist um vieles mehr Gott entgegen.“ (Kaufmann 2009, 75) Das natürliche Licht der Vernunft ist trotz des Sündenfalls also zu einer gewissen Einsicht und Weisheit fähig.<sup>iii</sup>

Eine anti-rationalistische Lesart Luthers lässt sich daher kaum aufrechterhalten. Dennoch oszilliert die praktische Vernunft hier: zwischen radikaler Differenz zu Gott und einer Beseeltheit, bei der die „Werke“ schon aus dem Glauben heraus gut sind. Wie der Mediziner - „unsers Herr Gots flicker“ (M. Luther) - zu flicken hat, wie Politik zu regieren hat, ist daher mit Luther nicht abschließend zu klären. *Ex negativo* bietet das einen signifikanten Vorteil: Politik, Medizin und Recht können nicht theologisch oder moralistisch verbrämt werden (Klein 2009, 278), entziehen sich jedoch zugleich einer theologischen Einordnung.

Immanuel Kants Idee der praktischen Vernunft formatiert die Moderne in wissenschaftstheoretischer, aber auch (theologisch-)ethischer Hinsicht und ist ebenfalls eng an sein Personenverständnis gekoppelt. Und sie kann durchaus im Lichte Luthers nachvollzogen werden. (Heit 2006)

<sup>i</sup> Luther betont immer wieder die Unterscheidung zwischen „dem regnum der menschlichen Vernunft“ und dem „geistlichen regnum“ (Kaufmann 2009, 79)

<sup>ii</sup> Dort zit. Luthers Genesispredigt, 1521, WA 9, 559 – 15 f. u. 28 f., Paulus: 1. Kor 1,18 ff.

<sup>iii</sup> Kaufmann 2009, 78; WA 43,265,41-266,1 „In homine est aliqua sapientia ex lumine rationis divinitus insito.“

Im Gefolge seiner epistemologischen Wende trennt Kant schon in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* zwischen empirischer Erfahrung und apriorisch moralischem Vernunftwissen, zu dem er auch die Vernunftideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit zählt. Dementsprechend trennt er auch zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen. Während erstere Handlungen, die als Mittel zu etwas anderem dienen, betreffen und auf „empirische“ Neigungen und andere „Triebfedern“ zurückgehen – zu denen Kant auch die Glückseligkeit zählt – sind allein letztere als objektiv und sittlich zu bezeichnen. (Kant 1957, 36) Obwohl die „Neigungen“ ja als Teil einer praktischen Vernunft verstanden werden könnten, zählt er auch die Imperative der Geschicklichkeit und Klugheit zu den hypothetischen Imperativen, welche technischer und pragmatischer Natur sind. Für Kant sind sie eher „Anrathungen“ im Hinblick auf bestimmte Ziele als moralische Gebote. (Kant 1957, 41) Claudia Graband bemerkt dementsprechend: „Sind aber Geschicklichkeit und Klugheit als eine Unterform [der praktischen Vernunft] aus dem Reich des Moralisch-Praktischen ausgeschlossen, so müssen sie aufgrund der strikten Dichotomie zwischen Natur und Freiheit dem Reich der Natur zugeschlagen werden. Zuständig für dieses ist der Verstand bzw. die theoretische Vernunft.“ (Graband 2015, 2)

Als empirisch völlig voraussetzungslos ist allein der kategorische Imperativ sittlich. Dessen Grund ist der Mensch als Zweck an sich. (Kant 1957, 52) Er vereint (und hier darf man durchaus inkarnatorisch denken), „die Menschheit in seiner Person“ (Kant 1990, 74). Der sittliche Horizont, freilich als „Ideal“, ist ein „Reich der Zwecke“, eine „systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze“ (Kant 1957, 59) (59). Kant ist dann bekanntermaßen rigoros, was die ausnahmslose Universalität der zu wählenden Maxime angeht, auch wenn seine kasuistischen Fragen zunächst das Gegenteil vermuten lassen (Bojanowski 2018).<sup>i</sup>

Vis-à-vis der Empirie lokalisiert Kant die sittliche Vernunft also auf entscheidende Weise: als völlig getrennt. Die Frage ist dann, wie sich die Vernunft *praktisch* in der Welt bewährt. In der *Kritik der praktischen Vernunft* ist allein schon „...der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes“ praktisch. (Kant 1985, 65) Auf *individueller* Ebene wird die Person *in Hinsicht* auf sich als „animalisches“ und als „moralisches Wesen“ unterschieden – die Struktur der apriorischen, von der Vernunft gesetzten Pflichten obliegen ihr dann bezüglich beider Aspekte jedoch gleichermaßen. (vgl. Bohlken 2016) Der personale Gott dient dem Gewissen dabei zwar als postulierter Gesetzgeber und Richter; ein etwaiges an ihm ausgerichtetes Personenverständnis, das „subjektive“ Klugheitserwägungen auch in „sittlicher“ Form nach sich zieht, ist damit jedoch nicht vorgesehen.

Auf *politischer* Ebene stellt sich ebenfalls die Frage nach dem Ort und Wirken der praktischen Vernunft. Kant hält sich, speziell was die praktische Anwendung des Rechts angeht, zurück, auch wenn er die Notwendigkeit für „mittlere Grundsätze“ erwähnt. Sie sind vornehmlich als „nähere Bestimmungen“ der kategorischen Grundsatzregeln aufzufassen, innerhalb derer sich die politische Urteilskraft mit Bezug auf die empirische Erfahrung bewegt. Dennoch, „die Vernunft tritt

<sup>i</sup> Bojanowski liest Kant gegen Kant und schlägt eine *substanzielle* Kasuistik vor, was die Möglichkeit von Ausnahmen für universelle Pflichten beinhaltet; fast alle moralischen Pflichten sind dann unvollkommene Pflichten; die vollkommene Pflicht den kategorischen Imperativ zu befolgen bleibe davon jedoch unberührt. (Bojanowski 2018, 1752)

*ihre Autorität* zeitweise an die Urteilskraft und damit an Klugheitserwägungen *ab*, um den Übergang zur Befolgung ihrer Gesetze zu gewährleisten“ (Graband 2015, 236, meine Hervorhebung); als tendenziell „subjektiv“ droht die Klugheit als Mittel daher stets in eine Form machiavellistischer Gerissenheit abzudriften. Auch das dürfte dann im (modern-skeptischen) Nachgang die Sehnsucht nach empirischer Wissenschaft als Grundlage von Politik befeuert haben.

Im Anschluss an die kantsche Konstellation sind im 20. Jahrhundert divergierende Positionierungen der praktischen Vernunft auch in der theologischen Ethik zu beobachten. Der auch von Kant und dem Neukantianismus beeinflusste Karl Barth absorbierte die Ethik bekanntermaßen in die Dogmatik.<sup>i</sup> Das Christus-Wort ist für Barth immer das Eine, das er umkreist, dem er sich in wiederholten Schleifen annähert. (vgl. vor allem Barth 1973, 145-147) Gleich einem schwarzen Loch verschlingt es alle ethischen Begriffe, sei es Gesetz, Mensch(heit), Entscheidung. Die Begriffe bleiben gerade noch hüllenartig bestehen: das Gesetz ist „Gestalt“ des Evangeliums/Wortes der Gnade, die Entscheidung des Menschen ist die Entscheidung Gottes, der der Mensch konform ist, die Erkenntnis ist der Gegenstand, der sich ereignishaft zu erkennen gibt, usw.<sup>ii</sup>

Die gegenwärtige Barth-Rezeption von z.B. Ralf Frisch bringt Barth daher vor allem in Stellung gegen eine in der Ethik aufgelöste Theologie mit „grassierender Appellitis“ (Frisch 2018, 167). Dagegen stellt er ein Barthsches Bollwerk: „Der Gehorsam. ... , um den es dabei geht, ist nicht einfach der Gehorsam der Gesetzeserfüllung, sondern der Gehorsam der Anerkennung, dass wir von Gott grundlos anerkannt sind. Dieses Faktum aber verdankt sich dem Wirken Gottes, nicht dem Wirken des Menschen.“ (Frisch 2018, 172) Frisch begrüßt daher die „Transformation der Ethik in eine Gestalt des menschlichen Lassens und Empfangens, also der menschlichen Selbstzurücknahme zugunsten des Evangeliums“ (Frisch 2018, 176). In der Corona-Krise hat Frisch noch einmal Front gemacht gegen einen Hang zum Weltverbessern. (Frisch 2020) Die Kontingenz der Ereignisse überwältigt jedoch die menschlichen Versuche, ihrer Herr zu werden. Daher plädiert er für eine „evangelisch-lutherische Vision der realistischen Selbstbegrenzung der Macht des Menschen zugunsten der Macht Gottes“, einschließlich eines unumgänglichen „‘Anglaubens’ gegen die Schattenseiten der Realität“. Nachdem er die vermeintliche Auflösung der Theologie in der Ethik vehement kritisiert hat, muss die Ethik am Ende dann aber doch verstohlen zurückkommen. Frisch will zwar „in der einen entscheidenden soteriologischen Hinsicht für heilsame Untätigkeit plädier[en]“, jedoch „in anderer, ethischer Hinsicht“ auch nicht „untätig die Hände in den

<sup>i</sup> Laut Jörg Noller führt in Karl Barths Lesart von Kants Kritik der praktischen Vernunft „das praktische Wissen [...] das theoretische fort. Es setzt dort an, wo das theoretische Wissen seine absolute Grenze findet.“ Durch Barths betonte *eine* Vernunft (charakteristisch im Gefolge seiner Theologie), die sowohl theoretische als auch praktische ist, würden Praxis und die ‚Einheit von Anschauung und Begriff‘ identifiziert; hierin sei „Erfahrungserkenntnis wirklich“. (Barth, Protestantische Theologie, S. 245, zit. in Noller 2018) Dieses „existentielle Denken“ stelle dann eine Verbindung zwischen Kant und Barth dar. Meines Erachtens verschärft Barth dadurch jedoch das Problem der Kantschen Ethik, was sich auch im Folgenden zeigt.

<sup>ii</sup> KD II, §, S. 573: Die „Beantwortungen der ethischen Frage, die doch, wie sie durch Gottes Gnade ursprünglich gestellt ist, [kann] so auch nur durch Gottes Gnade gelöst werden [...]: dadurch, daß sie den Menschen ihre Beantwortung sein läßt.“

Schoß“ legen. Wie genau die Hände tätig sein sollten, und wie den momentan allseits *über-tätigen* Händen begegnet werden soll, ist allerdings nicht auszumachen.<sup>i</sup>

Eine eher vernunft- und ethik-affine Theologie eben nicht nur im Nachgang zu Kant hat also nicht nur ihre Berechtigung, sondern ist gerade in der gegenwärtigen Krise dringend gefordert. Dabei ist zu fragen, inwieweit andere theologisch-ethische Ansätze dies ermöglichen. Bei Dietrich Bonhoeffer z. B. fungiert die praktische Vernunft als hegende Grenze der menschlichen Selbstüberstreckung. Vor dem Hintergrund eines Wirklichkeitsverständnisses, das keine Wirklichkeit getrennt von Christus akzeptiert, oder zumindest als hochproblematisch auffasst, sind bei ihm die vier sog. Mandate (gleichberechtigt: Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche) in göttliche Zusammenhänge gebunden. „Der Wille Gottes ist ... eine Wirklichkeit, die im Seienden und gegen das Seiende immer neu wirklich werden will.“ (Bonhoeffer 1956, 74) Bonhoeffer betont ebenfalls die typische Passivität im Glauben, in der „Gottes Gebot ... dem Menschen keinen Raum zur Anwendung, zur Auslegung, sondern nur zum Gehorsam oder zum Ungehorsam [läßt].“ (Bonhoeffer 1956, 215) Doch die abwägende Vernunft erscheint *ex negativo* aus der geschöpflichen Begrenztheit geradezu notwendig: „Weil es nicht um die Durchführung irgendeines grenzenlosen Prinzips geht, darum muß in der gegebenen Situation beobachtet, abgewogen, gewertet, entschieden werden, alles in der Begrenzung menschlicher Erkenntnis überhaupt. Es muß der Blick in die nächste Zukunft gewagt, es müssen die Folgen des Handelns ernstlich bedacht werden, ebenso wie eine Prüfung der eigenen Motive, des eigenen Herzens versucht werden muß.“ (Bonhoeffer 1956, 181) Diese Klärung bringt eine Entlastung der Ethik insofern als auch hier ein Machbarkeits-Schwärmertum verhindert wird. Die praktische Vernunft wird aber als Grenzbegriff theologisch nicht weiter entwickelt.<sup>ii</sup> Mit Bonhoeffer die Welt Welt sein lassen bedeutet in der Konsequenz: praktische Vernunft Vernunft sein lassen, *in extremis* auch als utilitaristisches oder kollektivistisches Kalkül. In jüngster Zeit konnte sich im Zuge dieser Konstellation die Situation entwickeln, dass der Glaube als gänzlich distinkt von empirischen Einsichten, wissenschaftlicher Rationalität und theoretischer Vernunft in *praktischer* Hinsicht geradezu mit diesen zusammenfallen muss. Im Extremfall sind die Optionen dann äußerst begrenzt: auf der einen Seite steht eine szientistische, als nicht hinterfragbar dargestellte wissenschaftsbasierte Politik. Wissenschaftlich erhobene Daten generieren hier vorgeblich selbstevidente moralische, rechtliche und politische Imperative. (Esfeld 2020) Andererseits bleibt ein diffuses moralisches „Unbehagen“. Nicht selten belächelt, scheint es sich jedem rationalen Diskurs zu entziehen. (auf die kulturelle Vermitteltheit und damit Anschlussfähigkeit des Unbehagens verweist Schleissing 2021).

Dass jenseits eines bloßen „Bewußtseins von dem, was fehlt, was zum Himmel schreit“ (Habermas 2008 zit. in Schleissing 2021) auch praktische ethische Impulse möglich sind, ohne

<sup>i</sup> Dass der von Frisch skizzierte Horizont von Kontingenz dabei nicht außer Acht gelassen werden müsste, sondern geradezu *konstitutiv* für Freiheit (und damit, wäre hinzuzufügen, praktische Vernunft) ist, hat Martin Laube erst kürzlich mit Bezug auf den Topos der göttlichen Vorsehung gezeigt. (Laube 2020)

<sup>ii</sup> In dem Moment, wo z.B. die Mandatslehre in den Hintergrund tritt, verschwinden auch ihre normativen, residual überzeitlichen Bezugspunkte; zwischen Tradition und Neuinterpretation ethischer Güter entsteht eine Patt-Situation.

wissenschaftliche Fakten zu leugnen, kann im Anschluss an eine im Geist verortete Ethik skizziert werden. Ein Beispiel für einen solchen Ansatz ist der von Johannes Fischer, für den die „Geist-Dimension“ unabdingbar ist. Moral speise sich aus „Intuition“, welche einer „symbolische Strukturierung“ bedarf. (Fischer 2002, 147) Hier bedeutet Glaube eine Partizipation an der „Ausrichtung der Intuition“, wodurch „der Geist dieser Moral bestimmend ist für das moralische Urteil“. (Fischer 2002, 147) Fischer beschreibt die ethische Frage mit dem paulinischen Konflikt zwischen „Fleisch“ und „Geist“. Statt dass man zwischen (fleischlichem) Begehren und gesetzlichem „Imperativ“ aufgerieben wird (also die Konstellation nach Kant), wird aus diesem Konflikt zuvorderst eine *Befreiung* erhofft. Sie geschieht durch die „geistliche Überformung der empirischen Natur [...], von der Ausrichtung von Affekt und Verstand auf das, was *im* anderen und *in* den Dingen begegnet: der Mitmensch, ein Geschöpf und letztlich der in allem präsente Schöpfer.“ (Fischer 2002, 144) Das sei allerdings, mit Blick auf 1 Kor 16, 14 („Lasst alle Dinge in Liebe geschehen“) ebenfalls „kein Appell zu gutem Verhalten, sondern Aufruf zur Wahrung christlicher Freiheit.“ Das zieht noch kein speziell praktisches Denken oder praktische Vernunft nach sich. Bezeichnenderweise *geschehen* für Fischer die Dinge eher: „Denn wo immer etwas im Geist der Liebe geschieht, da ist die Gefahr der Verselbständigung der empirischen Natur mit ihren destruktiven Folgen gebannt, damit aber auch die Nötigung zu deren Unterdrückung durch das Gesetz.“ (Fischer 2002, 144) Während sich der Mensch im Leben auf Bestimmtes, stets Endliches richte, empfangen, lebe und gebe er jedoch Unvergängliches weiter: „Lebendigkeit, Güte, Hoffnung, Liebe.“ (Fischer 2002, 134) Es wäre allerdings seltsam, Liebe oder Lebendigkeit von „gutem Verhalten“ – oder zumindest einer weniger altbackenen Formulierung davon – zu trennen, wie Fischer das tut, denn auch die Liebe „denkt“ und „verhält“ sich.

### Geist, Person und praktische Vernunft

Angesichts der am Ende des vorletzten Abschnitts skizzierten Situation ergibt sich im Anschluss daran eine weitergehende Möglichkeit: die Vernunft *im* Glauben und damit die Dynamik der Person im Glauben selbst als *locus* und Ausgangspunkt für die praktische Vernunft zu verstehen. Die Person kann nicht nur als in der *fides* mit all ihren Zusicherungen göttlicher Anerkennung konstituiert, sondern muss zugleich als körperlich-geistiges Gefüge mit einer sozial-korporativen Dimension verstanden werden. Dies ist ein christ-analoges Personen-Verständnis, das Luther zumindest den Kirchenvätern noch völlig unbenommen ließ. Dadurch wird das Erleben, Behandeln des Körpers und das Wissen, aber eben auch das „Urteilen“ darüber zur Sache der individuellen Person selbst, bzw. Teil ihres ureigenen Personseins. Anders gesagt, die Person denkt und handelt im Sinne ihres gebrochenen Ganzseins und Werdens – darin besteht die praktische Vernunft. Als kirchenväterliche Referenz kann ein immer wieder verwendetes Verb von Augustinus gelten: *referre* – das stetige *Beziehen* der weltlichen Dinge auf das Ende allen Friedens in Gott. (Augustinus 1979, 464, 478-9, 488) Dass die verkörperte Person auch bei Luther in sich differenziert ist, unterstreicht ihre letztliche „Unverfügbarkeit“. (Leppin 2015, 90) Daher bedeutet dieser Ansatz auch nicht notwendigerweise den Sturz in die stets gescholtene „Werkgerechtigkeit“ oder den

Versuch, durch Vernunft das Heil zu erreichen. Aber es wird vermieden, dass personale Unverfügbarkeit und das Handeln sich wie die zwei Teile in Jastrows Kippbild von der Hasen-Ente gegenseitig ausschließen – so dass am Ende keins von beiden besteht. (vgl. Wendte 2007, 476)

Derart in der letztlich von Gott konstituierten Personalität verortet enthält praktische Vernunft dann auch ein positives und eben *kluges* Moment, das mit den Neigungen, „Trieben“ und externen Unwägbarkeiten oft auch kreativ umgehen muss. Erst im *Anschluss* daran kann man dann sagen, dass die praktische (Un-)Vernunft den Nächsten nur in Form von mehr oder minder subtiler Gewalt mit Weltverbesserungskampagnen und Gängelei überzieht. Denn dieser Nächste ist als Person ebenfalls mit seiner praktischen Vernunft in seiner spezifischen Situation gefordert.

### Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit

Als Beispiel sei das Prinzip der Verhältnismäßigkeit hier angeführt, ein Element der praktischen Vernunft und zugleich ein Rechtsgrundsatz. Gerade hier zeigt sich die Person *in action*. Wo Verhältnismäßigkeit verletzt wird, sind Personen gefragt – und betroffen. Verhältnismäßigkeit ist Teil des vernünftig-praktischen Umgangs mit Krisen oder Konflikten, seien sie politischer, medizinischer, wirtschaftlicher Natur – oder Urteile des täglichen Lebens.

Der anglo-evangelische Autor Oliver O’Donovan hat dieses Prinzip für seine Überlegungen zum *bellum iustum* herangezogen. Hinter den spätscholastischen Naturrechtslehrern Francisco de Victoria (1483-1546) und Francisco Suarez (1548-1617), auf die er sich dabei bezieht, steht letztlich die aristotelische Lehre von der Mitte: Tugenden sind jeweils die Mitte zwischen einem lasterhaften Übermaß und einem Mangel. Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit definiert hier jedoch nicht nur Tugenden als subjektive Disposition, zumal sich Tugenden erst als solche im Handeln erweisen. (vgl. Aristoteles 2007, 59, 1103b) Das Kriterium der Verhältnismäßigkeit selbst strukturiert bei ihm auch andere Kriterien wie Autorität, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

Dies macht O’Donovans Ethik nicht nur für das Verständnis politischer und historischer Dynamiken, sondern auch anschlussfähig an den ethischen Begriff der Person, welche stets in zweifacher Hinsicht besteht. Materielle als auch geistige Aspekte, kurative als auch kreative, rückblickende als auch zukunftsgerichtet, individuelle als auch gemeinschaftliche Aspekte sind jeweils nicht zu vernachlässigen. Sowohl Aristoteles als auch O’Donovan sind sich dabei der Positionalität von Personen bewusst: es gibt keinen archimedischen Punkt, von dem aus die Tugend oder Verhältnismäßigkeit bestimmt werden können:

„Im Bereich der Handlungen und des Förderlichen gibt es nichts Stabiles, wie auch nicht beim Gesunden. Dies gilt schon vom Allgemeinen und erst recht vom Einzelnen, wo sich nichts festlegen läßt. Denn weder eine Wissenschaft noch eine allgemeine Empfehlung ist dafür zuständig, sondern die Handelnden selbst müßend die jeweilige Lage bedenken, ebenso wie in der Medizin und in der Steuermannskunst.“ (Aristoteles 2007, 61, 1104a)

O'Donovan nimmt das folgendermaßen auf: „Practical reasoning as such can only marshal reasons for decision as each new moment of decision arises; practical reasoning towards decisions that others must take can only clear the way for them to understand their responsibilities before God and their neighbours.“ (O'Donovan 2003, 127). Mit S. Kierkegaard kann der Ethiker daher nur „ohne Autorität“ sprechen, hier und da evidente Spuren, logische Probleme und tentative Zusammenhänge aufzeigen. In diesem Sinne sind die folgenden Beispiele auch als solche zu betrachten.

### Prospektive Verhältnismäßigkeit

Was heißt nun Verhältnismäßigkeit in der zweifachen Hinsicht? Eine initiale Vorstellung mag sein, dass ein Urteil in Bezug auf ein bestimmtes Ziel gefällt wird. Dies nennt Oliver O'Donovan in Anlehnung an de Vitoria „prospektive Proportionalität“. Sofern ein Urteil „zukunftsorientiert ist und einen gesetzlich geregelten Kontext darstellt, innerhalb dessen zukünftige Handlungen, ob privat oder öffentlich, ausgeführt werden sollen, muss es in einem angemessenen Verhältnis zu dem Zustand stehen, den es zu verwirklichen versucht“. (O'Donovan 2003, 48) Prospektive Proportionalität verhindert eine Auflösung allen Handelns ins Defensive und Reaktive, gleichsam eine Konservierung des Status quo (vgl. Sebastian Kistler zur Komplementarität von Vorsorge und Innovation im vorliegenden Heft).

Allerdings ist prospektive Proportionalität allein nicht ausreichend. Es gibt keinen Hinweis darauf, ob das Ziel selbst verhältnismäßig ist oder nicht, bzw. im Verhältnis *wozu* es bestimmt werden soll. Ist das Ziel zu weit gefasst, erlebt man häufig eine „*mission creep*“, die kontinuierliche Ausweitung mittelbarer Ziele und Mittel. Wenn etwa das Ziel darin besteht, „Frieden“, „Freiheit“ oder „Leben und Gesundheit“ zu schützen, haben Regierungen und Öffentlichkeit letztlich keine konkreten Ziele, auf die zurechenbare Handlungen und Maßnahmen passen können.<sup>i</sup> In Ermangelung eines definierten Handlungsziels stehen dann prädiktive Methoden oft im Mittelpunkt und dienen selbst der Formulierung von Zielen. Jedoch geben prädiktive Verfahren lediglich eine Vorstellung davon, was unter bestimmten Bedingungen geschehen könnte. Abhängig von minimalen Input-Variationen können sie zu dramatischen Untergangsszenarien führen, eine Art Domino-Theorie, die oft nur mathematisch exponentielle, aber keine logistische Funktionen kennt.

Auf individueller Ebene ist die *mission creep* merklich mit einer Zunahme diagnostischer und prädiktiver Möglichkeiten in der P4-Medizin: mehr und mehr mögliche Risiken türmen sich am Horizont auf, größeres Wissen erweitert die Handlungsräume und damit potentielle Pflichten und

---

<sup>i</sup> So begründete beispielsweise die Berliner Polizeipräsidentin Barbara Slowik das Verbot einer Demonstration im August 2020 mit der "Verantwortung für die Gesundheit der Menschen in dieser Stadt, in Berlin und darüber hinaus" und stellte das Recht auf Versammlungsfreiheit gegen das "Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit". <https://www.youtube.com/watch?v=hMVEsTpojtE> [Zugriff am 04.09.2020] Das Berliner Verwaltungsgericht erklärte hingegen, dass eine "unmittelbare Gefahr für die öffentliche Sicherheit" nicht zu erkennen sei, und hob das Verbot der Demonstration auf. Josef Franz Lindner beschreibt vage prospektive Zielsetzungen direkt als „Abstraktion“, wobei die Abwägung dann von der „Frage des konkreten Wirkgrades der Maßnahme völlig gelöst [...]“ sei. (Lindner 2021)

Verantwortungsbürden. (Klöcker 2016; zu mehr Nicht-Wissen durch mehr Wissen vgl. Dreßler und Dimbath in dieser TTN-Edition) Lediglich aufgrund von Risiko-Einschätzungen beginnt der „gesunde Kranke“ vorzeitig die noch nicht ausgebrochene Krankheit zu behandeln oder verwirft ängstlich Lebenspläne. In der Covid-19-Krise konnte man z.B. eine kontinuierliche Verschiebung von mittelbaren Zielen beobachten, da sie jeweils nicht unmittelbar einem übergeordneten Ziel, der Verhinderung einer Überlastung der Intensivbetten-Kapazitäten, entsprachen: von der "Abflachung der Kurve" über die Senkung des R-Wertes auf unter 1 bis hin zum dominanten Fokus auf die „Inzidenzzahl“.<sup>i</sup>

Im Graben zwischen Anspruch und Wirklichkeit kommt es unter Entscheidungsdruck immer wieder zu überhasteten Maßnahmen und Mitteln, die eigentlich eine sorgsame Verhältnismäßigkeitsprüfung erfordern. Da diese keineswegs immer erfolgte, gab es auch „völlig ungeeignete Verbote [...], die [...] zu Recht als schikanös empfunden wurden.“ (Murswiek 2020, 43) Einige Hygienemaßnahmen waren im besten Fall harmlos bis symbolisch (man denke an die dreitägige Quarantäne für einmal berührte Bücher in der Deutschen Nationalbibliothek), im schlimmsten Fall leichtfertige Menschenrechtsverletzungen durch Isolation und Freiheitsberaubung (U.K. Parlament 2020, Deutsche Gesellschaft für Pflegewissenschaft 2020); im sog. harten Lockdown die Gefährdung bzw. die Bedrohung des Familienlebens, selbst für Kinder (Tomik 2020), und – im Februar 2021 weiterhin – die Einschränkung elementarster Grund- und Bürgerrechte. Umgekehrt wird diese Logik dadurch befeuert, dass Regierungen teils selbst von ihren schärfsten Kritikern ein unrealistisches Maß an Verantwortung für das gesamte Infektionsgeschehen zugeschrieben wird. In diesem Sinne ist Ralf Frisch, der sich auch auf Bonhoeffer bezieht, Recht zu geben: der Überwältigung menschlicher Handlungsmöglichkeiten durch komplexe Großereignisse muss dadurch Rechnung getragen werden, dass man gerade keinem Machbarkeits-Schwärmertum im Sinne eines grenzenlosen Prinzips verfällt.

Gegen die stetige Ausweitung von Maßnahmen funktioniert die Abwägung von Grundrechtseinschränkungen und damit die Verhältnismäßigkeitsbestimmung gleichsam als Bremsvorrichtung.<sup>ii</sup> Dabei werden nicht nur eine Vielzahl, sondern häufig auch „inkommensurable Verhältnismäßig-

<sup>i</sup> Da die Inzidenzzahl der auf Corona positiv Getesteten mit der Zahl der Erkrankten nicht identisch ist und es zugleich eine Dunkelziffer an nicht getesteten Erkrankten und symptomfreien Infizierten gibt, besteht *ex ante* eine Diskrepanz zwischen behördlich verfolgtem und gesundheitssystemisch relevantem Infektionsgeschehen. Die angestrebte Inzidenzzahl von 50 entsprach den Kapazitäten der behördlichen Verfolgung von Infektionsketten. Inzwischen ist die Nachverfolgung von Infektionsketten vielerorts jedoch kaum noch möglich, so dass die Zielbestimmungen der zu erreichenden Inzidenzhöhe nicht mehr als sachgemäß angesehen werden kann. Dass Bundeskanzlerin Merkel inzwischen von einer Inzidenzzahl von 10 spricht, bevor Maßnahmen eingestellt werden (Bundespressekonferenz 21.01.2021), dürfte eine vollständige Entkopplung von behördlicher Verfolgungskapazität und angestrebter Inzidenz darstellen. (zu realistischen Zielen vgl. Expertenrat Corona der Landesregierung Nordrhein-Westfalen 2021, 3)

<sup>ii</sup> Unterscheidet man unzureichend zwischen dem Geschehen und der menschlichen, zu verantwortenden Reaktion darauf, entzieht man sich der differenzierten Beurteilung der Pandemiefolgen und (Neben-)Folgen der Maßnahmen. Zudem vergrößert sich durch eine Übertragung der Unsicherheiten externer Ereignisse auf das eigene Handeln auch dessen wahrgenommene Unsicherheit. (vgl. Fratzscher im Gespräch mit Heinlein 2020)

keiten“ (Reiner Anselm) deutlich. Zugleich wird damit der Vorrang von, bzw. die myopische Konzentration auf, ein einziges Ziel, ein (Grund-)recht oder einen Wert verhindert.<sup>i</sup> Es ist zudem banal: wie Krankheiten können die Nebenwirkungen von medizinischen Interventionen und hygienischen Maßnahmen erheblichen Schaden anrichten oder sogar kontraproduktiv sein; sie betreffen das Personsein als individuell-rationale, praktisch-vernünftige Dynamik ebenso wie die zu bekämpfenden Krankheiten selbst. Hier sind Arzt und Patient in einen stetigen Abwägungsprozess involviert, sowohl bei präventiven als auch kurativen Interventionen. Auch auf Makro-Ebene verursachen Eingriffe in Grundrechte und komplexe gesellschaftliche Systeme physische, psychische, kulturelle und wirtschaftliche Schäden, wobei z.B. wirtschaftlicher Niedergang selbst mit erhöhten Morbiditäts- und Mortalitätsraten einhergeht.<sup>ii</sup> Diese Folgen sind in jedem Falle in eine Verhältnismäßigkeitsbestimmung einzubringen: auf individuell-ethischer, rechtlicher und politischer Ebene. Dass solche Abwägungen immer wieder vor Gericht geschehen (müssen), verdeutlicht, analog zu O’Donovans Referenzen zu den Naturrechtlern, die Nähe von praktisch-ethischem Denken und stetiger juristischer Beurteilung. Umso wichtiger scheint es daher, praktische Vernunft und rechtliche Mechanismen in engerem Zusammenhang zu sehen – jenseits moralistischer Pose, chronisch-konträrer Kritik und ohne die „Illusion glatter Lösungen“. (Thielicke 1986, 241)

Noch ein anderer Effekt lässt sich bei einer ausschließlich prospektiven Verhältnismäßigkeitsbestimmung beobachten. Speziell im Graben zwischen medizinisch und politisch Gebotenen und vage formulierten oder in Lebenszusammenhänge unzureichend eingebetteten Zielen entsteht eine Grauzone der Unsicherheit. Sie ist der Ort, an dem die spiegelverkehrten Gegenteile unausgegorener Zielsetzungen blühen: Esoterik, bizarre Gerüchte, Quacksalberei. Im Zuge der P4-Medizin lassen sich solche Effekte auf technischer Ebene beobachten: eine ganze Reihe vielversprechender Gadgets, Apps, Beratungs- und Diagnose-Angebote bespielt den Raum dieser Unsicherheit. Politisch ist es diese Zone, in welcher Konflikte entstehen, deren Problematik gerade nicht mit gespreizten Beschwörungen von „Solidarität“ erfasst wird.<sup>iii</sup>

---

<sup>i</sup> Ethisch und juristisch besorgniserregend dürfte daher eine Aussage von Bundeskanzlerin Angela Merkel am 21.01.2021 sein, wonach es „diesen Gegensatz: Gesundheit oder Wirtschaft, Gesundheit oder Bildung, Gesundheit oder Kultur“ gar nicht gäbe und nicht gegeben hätte. Stimmt dies, liefe das auf einen eklatanten Widerspruch hinaus: grundrechtlichen Ansprüchen und Freiheiten würden dann allein schon damit Genüge getan, dass sie im Zuge des Gesundheitsschutzes – verweigert werden.

<sup>ii</sup> Methodisch erweiterte Kosten-Nutzen-Rechnungen und epidemiologische Vergleichsmodelle sind hier hilfreich. (vgl. Miles 2020, Rowthorn 2020, Chin et al. 2020) Wirtschaftswissenschaftler verweisen zudem auf die Versuche ganze Wirtschaftszweige mit staatlichen Ausgleichszahlungen zu ersetzen, wodurch beispiellose Geldmengen generiert werden müssen. Diese zeitigen, wenn auch mit unterschiedlich angenommener Verzögerung, preisinflationäre und langfristig stagflationäre, d.h. ökonomisch zerstörerische Effekte. (Stelter 2020, Sinn 2020); aus wirtschaftshistorischer Sicht sind dazu neue Erkenntnisse zur Quantitätstheorie des Geldes und Inflationsverzögerung zu erwähnen. (Sauer 2019, 2020)

<sup>iii</sup> Solidaritätsforderungen sind nach dieser Lesart daher keine „moralische Aufrüstung des Rechts“, sondern im Gegenteil, eher ein Zeichen des Mangels von validen Rechtsgrundlagen. S. Einladung zur Konferenz *Solidarität im Gesundheitswesen. Strukturprinzip, Handlungsmaxime, Motor für Zusammenhalt?* am 15.09.2020, Institut für Europäische Gesundheitspolitik und Sozialrecht (ineges), Goethe Universität Frankfurt am Main. <https://ineges.de/event/september-tagung/> (letzter Abruf: 15.01.2021)

### Retrospektive Verhältnismäßigkeit

Die Frage ist daher: Wie kann diesen Tendenzen begegnet werden? Vitoria könnte man dahingehend interpretieren, dass die prospektive Proportionalität ein Gegengewicht benötigt, und zwar im Sinne einer „retrospektiven Proportionalität“ (O’Donovan 2007). Die Frage ist dabei: Was ist der tatsächlich angerichtete Schaden, auf den zu reagieren ist? Wie hoch ist der Schaden? Welche Güter und Rechte wurden tatsächlich verletzt (nicht nur: welche „Benchmark“ ist zu erreichen?) Es ist die reaktive Natur sowohl der Medizin als auch der Politik, die mit Blick auf die gegebene Situation eine Ausbreitung der Ziele in Schach hält und – mit Blick auf Personen – gerade menschliche Leiblichkeit und Verwurzelung im Materiellen, Zeitlichen respektiert.

Daher war es für Vitoria eine *iniuria accepta*, eine erhaltene Verletzung, die eine Reaktion rechtfertigen würde. Natürlich musste es nicht unbedingt eine *iniuria perfecta* sein: man muss nicht warten, bis ein Schaden „vollbracht“ ist. Uneinigkeit herrscht allerdings darüber, wie sicher eine Bedrohung sein muss, um zu handeln. Für Vitoria brauchte es nur *in contineri* zu sein, eine aufkommende Bedrohung. Für Francisco Suarez musste die Bedrohung *in fieri* sein - es muss geschehen. So oder so, für beide Autoren konnten Interventionen nicht auf bloßen Spekulationen beruhen. Maßnahmen müssen retrospektiv in einem angemessenen Verhältnis zum tatsächlich angerichteten Schaden stehen bzw. es ist zumindest ein eindeutiger Nachweis für einen unabwendbar drohenden Schaden zu liefern. Das bedeutet nicht notwendigerweise empirische Exaktheit. Wie die Spezialistin für infektiöse Krankheiten wie Ebola, Natalie MacDermott, formuliert: “I trust data, but sometimes when we don’t have the data, we need to look around and interpret what’s happening.” (Harford 2020)

In diesem Sinne kann und muss die kantische Betonung der Empirie einen bestimmten Aspekt der praktischen Vernunft unterstützen. Dabei kommt es eben weniger auf das Wissen um probabilistische Realitäten an (Esposito 2007), sondern die Erfassung tatsächlicher Injurien, Schäden und Wirkungen des Handelns. Was die Reaktion auf Covid-19 betrifft, war ein *ethisches* Problem daher zunächst auch nicht das unvollständige Wissen über das Verhalten des Virus („Wir wissen jetzt wesentlich mehr als noch vor zwölf Monaten.“), sondern eine problematische Definition der Ziele. Mit der Zeit steigt jedoch der Druck zur validen Forschung um einen sachgemäßen fortschreitenden Prozess des abwägenden Handelns zu sichern. (zur Begründungspflicht bes. bei Prognosen vgl. Wissenschaftlicher Dienst des Bundestags 2020, 4-5) Im Bereich der P4-Medizin müssen Interventionen und Eingriffe – zumal vor dem Hintergrund genetischer, jedoch nicht deterministischer Risiko-Faktoren – ebenfalls der tatsächlich gegebenen Situation angepasst werden. Gerade langfristig präventive Interventionen verlangen geringe Nebenwirkungen, Aufwand und Eingriffstiefen, da ein noch hypothetisches, abstraktes Krankheitsrisiko sonst wesentlich attraktiver erscheint als die Bürde der Intervention. Dabei kann die Einschätzung des Patienten seiner eigenen Lebenssituation und die verhältnismäßige Einordnung des Risikos in seinen Kontext nicht übergangen werden – ein größerer Fokus auf Ansätze wie Values-Based Practice könnte dabei weitere Impulse liefern. (Petrova, Dale und Fulford 2006)

## Konsequenzen

Dass die Verhältnismäßigkeit der Logik des Personseins entsprechen kann, konnte hier vorerst nur postuliert werden. Doch die Hinweise auf die materielle Leiblichkeit des Personseins einerseits, das Werden der Person in freier Geistigkeit andererseits, sind zumindest indikativ für die prospektiven und retrospektiven Aspekte von Verhältnismäßigkeit. Vor allem ist ihre Unverfügbarkeit indikativ für die zentrale Stellung der Person selbst bei der klugen Entscheidung über die (Gesundheits-)Risiken, die sie eingeht. Inwieweit das gegenwärtige, bedrückend friedliche Nebeneinander von individueller Responsibilisierung und Paternalismus dadurch gebrochen wird, gilt es in Zukunft weiter zu eruieren. Da Personenbegriffe und die Logik der praktischen Vernunft eng zusammenhängen (mit Verweis auf Descartes' 'provisorische Moral' s. Klöcker 2016), dürfte ein revidierter Personenbegriff auch signifikante Auswirkungen auf die zukünftige Konzeption und Anwendung medizinethischer Kriterien haben.

## Literatur

2020. DIW-Chef plädiert für kurzen, konsequenten Lockdown. Marcel Fratzscher im Gespräch mit Stefan Heinlein. Deutschland: Deutschlandfunk.

Aristoteles. 2007. *Die Nikomachische Ethik*. Übers. von Rainer Nickel. Berlin: De Gruyter.

Augustinus, Aurelius. 1979. *Der Gottesstaat: De civitate Dei*. Übers. von Carl Johann Perl. Hrsg. von Carl Johann Perl. 2 Bde. Bd. 2, *Aurelius Augustinus' Werke*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh.

Barth, Karl. 1973. *Ethik I*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Bohlken, Eike. 2016. "Kants Theorie der Personalität als Selbstverhältnis in der „Tugendlehre“ und in der Kritik der reinen Vernunft." *Kant-Studien* 107 (2):219-255.

Bojanowski, Jochen. 2018. "Making Room for Applied Ethics in Kant." In *Natur und Freiheit*, Hrsg. von Violetta L. Waibel, Margit Ruffing, David Wagner und Sophie Gerber, 1745-1752. Berlin ; Boston: De Gruyter.

Bonhoeffer, Dietrich. 1956. *Ethik*. München: Kaiser.

Bundestags, Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen. 2020. Einschätzungsspielraum, Begründungspflicht und Beobachtungspflicht bei grundrechtsbeschränkenden Maßnahmen. Hrsg. von WD 3: Verfassung und Verwaltung. Berlin: Deutscher Bundestag.

Chin, Vincent, John P. A. Ioannidis, Martin A. Tanner und Sally Cripps. 2020. "Effects of non-pharmaceutical interventions on COVID-19: A Tale of Three Models." *medRxiv*:2020.07.22.20160341. doi: 10.1101/2020.07.22.20160341.

Esfeld, Michael. 2020. Wissenschaft und Aufklärung in der Corona-Krise.

- Esposito, Elena. 2007. *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer, Johannes. 2002. *Theologische Ethik: Grundwissen und Orientierung, Forum Systematik*. Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kohlhammer.
- Frisch, Ralf. 2018. *Alles gut: Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Frisch, Ralf. 2020. Gott, das Virus und wir. *Zeitzeichen*.
- Graband, Claudia. 2015. *Klugheit bei Kant*. Berlin [u.a.]: De Gruyter.
- Harford, Tim. 2020. "Statistics, Lies and the Virus: Tim Harford's Five Lessons from a Pandemic." *Financial Times*, 10.09.2020. Accessed 18.01.2020. <https://www.ft.com/content/92f64ea9-3378-4ffe-9fff-318ed8e3245e>.
- Härle, Wilfried. 2016. "Reformatorsche Rationalität. Luthers Verständnis der Vernunft." In *Rationalität im Gespräch – Rationality in Conversation: Philosophische und theologische Perspektiven – Philosophical and Theological Perspectives*, Hrsg. von Markus Mühling, Christina Drobe, Dirk-Martin Grube, Alexander Kupsch, Paul Peterson und Martin Wendte, 261-274. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Heit, Alexander. 2006. *Versöhnte Vernunft: Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, Immanuel. 1957. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. 1985. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. 1990. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hamburg: Meiner.
- Kaufmann, Thomas. 2009. "Die Ehre der Hure: Zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation." In *Der Gott der Vernunft*, Hrsg. von Jörg Lauster und Bernd Oberdorfer, 61-91. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Klein, Michael. 2009. "Krankheit und ihre Deutung in der Reformation." In *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft: Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* Hrsg. von Günter Thomas und Isolde Karle, 274-289. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Klöcker, Katharina. 2016. "Schuld an Krankheit? Herausforderungen der prädiktiven Medizin in theologisch-ethischer Reflexion." *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (4):262-271. doi: <https://doi.org/10.14315/zee-2016-0405>.
- Laube, Martin. 2020. "Freiheitsgewinn: Dogmatische Überlegungen zur Vorsehungslehre." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 117 (2):196-217. doi: 10.1628/zthk-2020-0009.
- Leppin, Volker. 2015. "Madensack und Tempel des Heiligen Geistes: Leiblichkeit bei Martin Luther." In *Dimensionen der Leiblichkeit: Theologische Zugänge*, Hrsg. von Bernd Janowski und Christoph Schwöbel, 86-97. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Lindner, Josef Franz. 2021. "Justiz auf Linie." *Die Zeit*, 28.01.2021.

Luther, Martin. 2006 [1536]. "Disputatio D. Martini Lutheri De Homine." In *Der Mensch vor Gott*, 663–669. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Miles, David K. ; Stedman, Michael; Heald, Adrian H. . 2020. "“Stay at Home, Protect the National Health Service, Save Lives”: A Cost Benefit Analysis of the Lockdown in the United Kingdom." *International Journal of Clinical Practice*.

2020. *Verfassungsrechtliche Probleme der Corona-Bekämpfung. Stellungnahme für die Enquete-Kommission 17/2 „Corona-Pandemie“ des Landtags Rheinland-Pfalz*.

Noller, Jörg. 2018. "Kant und der deutsche Idealismus bei Karl Barth." *Der Deutsche Idealismus in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts: Rezeption – Kritik – Transformation*, München, 18.09.2018.

Nordrhein-Westfalen, Expertenrat Corona der Landesregierung. 2021. *Eckpfeiler einer Langfriststrategie für die Pandemie und darüber hinaus*. Düsseldorf.

O'Donovan, Oliver. 2003. *The Just War Revisited, Current Issues in Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Petrova, Mila, Jeremy Dale und Bill K. W. M. Fulford. 2006. "Values-Based Practice in Primary Care: Easing the Tensions between Individual Values, Ethical Principles and Best Evidence." *The British Journal of General Practice: The Journal of the Royal College of General Practitioners* 56 (530):703-709.

Pflegewissenschaft, Deutsche Gesellschaft für. 2020. *Soziale Teilhabe und Lebensqualität in der stationären Altenhilfe unter den Bedingungen der COVID-19-Pandemie*. AWMF online.

Rowthorn, Robert; Maciejowski, Jan. 2020. "A cost–benefit analysis of the COVID-19 disease." *Oxford Review of Economic Policy*:graa030. doi: 10.1093/oxrep/graa030.

Sauer, Ingo. 2019. "The Influence of the Central Bank's Assets on the Exchange Rate and the Price Level: Essays and Empirical Analyses." *Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades, Fachbereich 02 Wirtschaftswissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität*.

Sauer, Ingo. 2020. *Geldtheorie und Inflation - Interview mit Ingo Sauer*. Hrsg. von Christian Rieck.

Schleissing, Stephan. 2021. "Wissenschaft und „kulturelles Unbehagen“: Zur Frage des öffentlichen Vernunftgebrauchs in der Auseinandersetzung um die Genomeditierung in der Landwirtschaft." *TTN-Edition*.

Sinn, Hans-Werner. 2020. "Corona und die wundersame Geldvermehrung in Europa." *Weihnachtsvorlesung, ifo Institut – Leibniz-Institut für Wirtschaftsforschung an der Universität München e.V.*, 14.12.2020.

Stelter, Daniel. 2020. *Coronomics: Nach dem Corona-Schock: Neustart aus der Krise* Frankfurt a. M.; New York: Campus.

Thielicke, Helmut. 1986. *Theologische Ethik: Entfaltung*. Bd. Bd. 2, Teil 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Tomik, Stefan. 2020. "Was deutsche Behörden Familien in der Pandemie androhen." *Frankfurter*

*Allgemeine Zeitung*, 20.08.2020. Accessed 21.12.2020. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/was-deutsche-behoerden-familien-in-der-corona-pandemie-androhen-16913638.html#lesermeinungen>.

U.K. Parliament, Joint Committee on Human Rights. 2020. Human Rights and the Government's response to COVID-19: The detention of young people who are autistic and/or have learning disabilities.

Wendte, Martin. 2007. "Entzogenheit als Evangelium. Theologische, schöpfungstheologische, christologische und anthropologische Bemerkungen zur Verborgenheit Gottes." *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 49 (4):464-483. doi: <https://doi.org/10.1515/NZST.2007.029>.

## Die Autoren

**Oliver Dimbath** ist Professor für Soziologie an der Universität Koblenz-Landau (Campus Koblenz) und Permanent Fellow am TTN. Nach dem Studium der Betriebswirtschaftslehre an der Hochschule München und der Soziologie, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und Sozialpsychologie an der Ludwig-Maximilians-Universität promovierte er dort im Jahr 2002. 2012 wurde er an der Universität Augsburg habilitiert. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Wissenssoziologie, Gedächtnissoziologie, qualitative Methoden, Filmsoziologie und Zeitdiagnostik.

**Arne Dreßler** ist seit 2021 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt DigiMed Bayern. Nach dem Studium der Sozialwissenschaften in Göttingen und Berkeley sowie kurzer Tätigkeit am Institut für Soziologie der Georg-August-Universität Göttingen war er Stipendiat an der International Max Planck Research School on the Social and Political Constitution of the Economy. Seit 2018 arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz.

**Therese Feiler** ist seit 2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der LMU. Als Mitarbeiterin des Projekts DigiMed Bayern beschäftigt sie sich mit ethischen Fragen zur personalisierten und digitalisierten Medizin. Sie konzentriert sich dabei auf politisch-theologische und politisch-ethische Aspekte, sowie Begründungsfragen und Fundamentalbegriffe. 2013 promovierte sie an der University of Oxford und war dort zuletzt Wellcome Trust Postdoctoral Researcher im Healthcare Values Partnership. Ihre Monographie *Logics of War: The Use of Force and the Problem of Mediation* erschien 2019 bei Bloomsbury T&T Clark.

**Sebastian Kistler** ist seit April 2020 wissenschaftlicher Mitarbeiter im BMBF-Projekt "Vorsorge und Innovation als ethische Prinzipien in der Bioökonomie: Ein interdisziplinäres Stufenmodell zur Bewertung von Genome Editing in der Landwirtschaft" am TTN. Zuvor war er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Christliche Sozialethik an der Uni Augsburg und Referent für weltkirchliche Erwachsenenbildung beim Internationalen Katholischen Missionswerk missio München. Nach dem Studium der katholischen Theologie an der LMU und einem Magisterstudium in Philosophie an der HfPH München promovierte er 2016.

**Hendrik Meyer-Magister** ist Studienleiter für Gesundheit, Künstliche Intelligenz und Spiritual Care an der Evangelischen Akademie Tutzing. Bis Februar 2021 war er als Akademischer Rat am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität bei Prof. Dr. Reiner Anselm tätig. Seine Forschungsinteressen und -schwerpunkte liegen in der Medizinethik, hier besonders bei Fragen der Organspende und Patientenvorsorge, sowie in der Politischen Ethik, der Religionssoziologie und der Protestantismusforschung. Seine 2019 erschienene Promotion „Wehrdienst und Verweigerung als komplementäres Handeln“ verknüpft diese Interessen zu einer Untersuchung über den protestantischen Individualisierungsdiskurs angesichts der Frage nach der Wehrdienstverweigerung in den 1950er Jahren.

**Stephan Schleissing** ist evangelischer Theologe und seit 2009 zunächst Geschäftsführer und dann Leiter des Programmbereichs "Ethik in Technik und Naturwissenschaften" am Institut Technik-Theologie-Naturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er promovierte 2006 mit einer Arbeit zum Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie in theologischer Perspektive. Seine Forschungsschwerpunkte in den letzten Jahren erstreckten sich auf ethische Fragen zum Einsatz der „grünen Gentechnik“ und den Neuen Pflanzenzüchtungstechnologien. Gegenwärtig arbeitet er im Rahmen eines BMBF-Projekts zum Thema „Vorsorge und Innovation als ethische Prinzipien in der Biotechnologie“ am Entwurf eines ethischen Stufenmodells zum Einsatz von Genome Editing in der Landwirtschaft (vgl. <http://www.pflanzen-forschung-ethik.de>).

**Yannick Schlote** ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik der Ludwig-Maximilians-Universität München. Am TTN betreut er seit 2019 das medizin-ethische Projekt Bavarian Genomes, dessen Ziel im Aufbau einer Genomdatenbank für Seltene Erkrankungen besteht. Neben ethischen Fragen der Genomik und P4-Medizin liegt sein zweiter Schwerpunkt auf der Anthropologie der Digitalisierung und dem maschinellen Lernen.

**TTN Edition** ist die digitale Publikationsreihe des Instituts Technik-Theologie-Naturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München. [www.ttn-institut.de/TTNedition](http://www.ttn-institut.de/TTNedition)