

2023

TTN

EDITION

Freiheit

Herausgegeben von **Yannick Schlote** und **Therese Feiler**

Mit Beiträgen von **Nora Meyer**, **Stephan Schleissing**, **Arne Dreßler** und **Oliver Dimbath**,
Sebastian Kistler sowie **Jan Grossarth**

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

ISSN 2198-9540

Inhalt

Editorial – Yannick Schlote und Therese Feiler	3
<i>Freiheitsermöglichung durch Freiheitsverzicht? Zum „Problem der Freiheit“ bei Hans Jonas und in aktuellen klimaethischen Debatten – Nora Meyer</i>	<i>6</i>
<i>Wahlfreiheit und Genomeditierung. Ethische Überlegungen zur Kennzeichnung von GVOs – Stephan Schleissing</i>	<i>14</i>
<i>Kontrollmedizin und Patientenautonomie. Das Freiheitsproblem in der gesundheitsorientierten medizinischen Versorgung, speziell bei der Einführung von Screenings. Ein Dialog zwischen Allgemeiner Soziologie und Medizinsoziologie – Arne Dreßler und Oliver Dimbath</i>	<i>25</i>
<i>Innovationen, Nachhaltigkeit und der Wert von Vielfalt – Sebastian Kistler</i>	<i>42</i>
<i>Freiheit und Ökologie. Über den kulturellen Leitwert der Ökologie – und die Gefahr seiner Obsoleszenz im Großprojekt der „Transformation“ – Jan Grossarth</i>	<i>50</i>
Die Autoren	61

EDITORIAL

Yannick Schlote und Therese Feiler

Die Freiheit scheint sich in einer andauernden Krise zu befinden. Die Unabhängigkeit der Medien wie der Künste gelten als bedroht, genauso wie die Neutralität staatlicher Institutionen und die Forschungsfreiheit der Wissenschaften. Allemal wird durch diese Krisendiagnosen deutlich, wie zentral der Wert der Freiheit für westliche Gesellschaften bleibt. Angesichts ihrer Auflösungserscheinungen lässt sich Freiheit jedoch immer wieder nur von Neuem durchsetzen. Das Ringen darum, wie sich Freiheit konkretisiert, ist derweil anspruchsvoll: Denn nicht nur kann die Parteinahme für die Freiheit zur reinen Gebärde verkommen. Auch sind die ausgemachten Feinde der Freiheit häufig Debattenteilnehmer, die für sich ebenfalls die Rolle der Freiheitsschützer beanspruchen.

Das Ringen um die Konkretion von Freiheit bestimmt auch die technische Kultur: Naturwissenschaftlich-technische Innovationen können sich nur dann in der Lebenswelt bewähren, wenn sie bestehende Freiheiten wahren und neue Freiräume eröffnen. Ethische Begleitforschung hat nicht zuletzt die Aufgabe, die unterschwellig, verschiedenen Freiheits- und Unfreiheitsvorstellungen, die sich an naturwissenschaftlich-technische Forschungsvorhaben knüpfen, offenzulegen und zwischen ihnen zu vermitteln. Auch die Beiträge zur vorliegenden TTN Edition fragen aus ihrer Forschung heraus, unter welchen konkreten Umständen Freiheit sich durchsetzt; sei es im Umgang mit natürlichen Ressourcen, in der Pflanzenforschung, oder im Verhältnis zwischen Arzt und Patient.

Nora Meyer blickt auf aktuelle klimaethische Debatten durch die Brille des Philosophen Hans Jonas. Seine Forderung nach intergenerationeller Verantwortung – ursprünglich eine Reaktion auf das atomare Aufrüsten der 1980er Jahre – erkennt Meyer in wichtigen Stellungnahmen gegenwärtiger Klimapolitik, die die zukünftige Lebensfähigkeit auf der Erde zum Maßstab erklären. Die Möglichkeit zukünftiger Generationen, das Leben frei gestalten zu können, müsse durch eine Selbstdisziplinierung der heute Lebenden im Umgang mit fossilen Ressourcen gewahrt werden. Jonas' Problem der Freiheit ist eine zukunftsvergessene, exzessive Freiheit, die in Gefahr steht, ihre eigenen Grundlagen zu vernichten. Meyer würdigt diese klimaethische Fokussierung, aber betont zugleich eine Leerstelle: Um Verantwortung zukunfts offen zu gestalten, bedürfe es mehr als einer Ethik des freiwilligen Verzichts. Zusätzlich seien nachhaltige Innovationen in der Landwirtschaft notwendig, um Pflanzen auf die bereits veränderten Bedingungen anzupassen. Dabei müssten Vorsorge und Innovation nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern komplementär gedacht werden.

Stephan Schleissing wendet sich in seinem Beitrag der EU-Rechtsprechung um Genome Editing in der Landwirtschaft zu. Er tut dies aus der Einsicht heraus, dass die enormen Nachhaltigkeitsforderungen einer modernen Landwirtschaft durch die grüne Gentechnik bedient werden können. Dafür aber müsse die Gewährleistung des individuellen Wahlrechts neu bewertet werden, wenn es um den Kauf von Produkten mit genetisch veränderten Organismen (GVO) geht. Insbesondere die Pflichtkennzeichnung von GVOs behindert laut Schleissing sowohl das individuelle Recht auf freie Berufsausübung für Bauern, die sich der grünen Gentechnik zuwenden wollen, als auch die Transformation der Landwirtschaft im Ganzen. Denn die Pflichtkennzeichnung von GVOs suggeriere dem Verbraucher eine Minderwertigkeit, wenn nicht gar Fehlerhaftigkeit des angebotenen Produkts. Schleissing würdigt, dass die bisherige Politik im Umgang mit grüner Gentechnik im Sinne der Koexistenz verschiedener Landwirtschaftstypen geführt wurde. In Fortführung dieser Politik der Koexistenz von konventioneller wie moderner Landwirtschaft plädiert Schleissing dafür, die Pflichtkennzeichnung fallen zu lassen und verweist darauf, dass Gegnern der grünen Gentechnik rechtlich weiterhin die Möglichkeit offenstehe, ihre Erzeugnisse mit dem Siegel „ohne Gentechnik“ zu kennzeichnen.

Die Mitte des Heftes bestreiten die Soziologen Oliver Dimbath und Arne Dreßler. Ihre Analyse von Medikalisierungserscheinungen wirft nicht nur die Frage nach der Freiheit des Patienten angesichts zunehmender medizinischer Kontrolle auf. Sie nutzen die Thematik auch, um das Verhältnis von Allgemeiner Soziologie und spezialisierter Medizinsoziologie auszuloten. Die Autoren hinterfragen zunächst die Medikalisierungs-Theorie, die lange Zeit die Ausweitung des Medizinischen erfasst hat. Der zunehmende Fokus der Medizin auf Gesundheit und Prävention bedeute jedoch einen wesentlich tiefgreifenderen Wandel: Patienten werden zum einen in neue, weitreichendere Entscheidungssituationen geworfen. Die Form von sozialer Kontrolle, die hier wirkt, ist zum anderen wesentlich diffuser und involviert durch den Gesundheitsimperativ den Patienten und seine Lebenswelt durchdringender als alte Theoretisierungen einer imperialistisch-paternalistischen Medizin es zu fassen vermochten. Bei genetischen Screenings im Sinne des neuen Medizin- bzw. Versorgungsparadigmas zeigt sich dennoch eine alte Spannung zwischen Patientenautonomie und den Ansprüchen einer Medizin, die eine möglichst flächendeckende Krankheitsprävention anbieten will. Die Notwendigkeit, das Individuum von der Sinnhaftigkeit eines Screenings zu überzeugen, markiert den Unterschied zwischen westlich-freiheitlichen und autoritären (Gesundheits-)Gesellschaften. Dimbath und Dreßler weiten den Blick dann noch aus: Eine größere Sensibilität für und überhaupt erst Wissen über verschiedene Milieus und ihren Gebrauch des Gesundheitswesens, aber auch Bildungsarbeit, um Partizipationsfähigkeit – und damit letztlich freie Entscheidungen – zu schaffen, wären weitere nächste Schritte.

Dass das Finden neuer Lösungen und Technologien ein Moment der Freiheit in sich birgt, liegt auf der Hand. Sebastian Kistler behandelt das Thema „Freiheit“ indirekt, und zwar mit Blick auf die Nachhaltigkeit von Innovationen. Innovationen in der Pflanzenzüchtung – ein wichtiges Thema des TTN in den letzten Jahren – sind laut Kistler gerade in Anbetracht klimatischer Veränderungen und wirtschaftlicher Krisen essentiell. Er beobachtet, dass die Innovationen in der Hand von großen Konzernen zu Monokulturen hintendieren; alternative, innovative Anbau- und Le-

bensformen würden an den Rand gedrängt. Dieser Verarmung liege dabei auch eine zunehmende Unmöglichkeit der Moderne, Ambiguität zuzulassen; stattdessen würden fundamentalistische Eindeutigkeit oder Beliebigkeit gewählt. Doch sei die Vielfalt menschlichen Lebens und Landwirtschaftens nicht nur unhintergehbare Realität, sondern verlange auch Respekt. Als ein Beispiel führt Kistler das Konzept des Buen Vivir in Ecuador aus: Seit 2008 mit Verfassungsrang, soll dieses Prinzip emanzipativ die unterschiedlichen Formen des guten Lebens innerhalb des natürlich Möglichen schützen. Ein anderes Beispiel für Vielfalt in Einheit – und damit Ambiguitätstoleranz – sieht Kistler in der katholischen Weltkirche. Deutlich macht er dies an der Integration der indischen Thomaschristen im Zuge des 2. Vatikanischen Konzils. Einheit und Vielfalt werden dabei als komplementär verstanden. Mit Blick auf die Pflanzenzucht stellt sich Vielfalt dann in den unterschiedlichsten Anbausorten und -arten sowie Lebensformen dar; Einheit wiederum werde durch gerechte gesetzliche Regelungen erreicht. Dass Vielfalt also nicht Sprengung aller Zielgerichtetheit, sondern gerade auch neue, innovative Möglichkeiten – und damit Freiheit – birgt, wird hier mit Blick auf ganz unterschiedliche Lebenswelten deutlich.

Jan Grossarths poetisch-polemischer Beitrag nimmt die Freiheits-Problematik noch einmal von einem anderen Blickwinkel auf. Grossarth fragt, wie die Ökologie als Beziehungslehre, als Naturwissenschaft und kulturelle Leitperspektive Bestand haben kann. Denn gerade im Zuge ihres Erfolgs wird sie von rechtlichen Normen, Bürokratie, Spezialisierung und politischem Geschacher konterkariert. Ökologische Freiheit, wie sie sich im Kleinen beispielsweise im Gärtnern realisiert, wird hier auf größerer Ebene mit Amartya Sens wirtschaftlicher Freiheit und dem *capabilities*-Ansatz verschränkt. Grossarth zeigt vor dem Hintergrund gegenwärtiger ökologischer Krisen dann einen tiefen Graben zwischen einerseits der Ökologie als emanzipatives und konservatives, lebensweltliches Handeln und andererseits der Ökopolitik als verzögert-verzögerndes Kompromissgeschäft. Freiheit ist stets bedroht von Technokratie, politischer Übergriffigkeit, aber auch dem feigen Rückzug ins Private. Die Ökologie als ganzheitliches Leitbild hingegen sieht sie den Menschen als freies, komplexes seelisches, sinnlich-ästhetisches und arbeitendes Wesen; sie gibt der Veränderung von Institutionen daher die Richtung, ohne dabei in die Utopie zu flüchten. Nicht ohne Wehmut endet Grossarth mit Beobachtungen zum Sterben des Handwerks, die zugleich noch einmal den Wert der Vielfalt und des liberalen Gedankens unterstreichen.

Als jeher innovationsfreundlich arbeitet das Zentrum TTN in seinen Projekten aktiv daran mit, neue Technologien an den Maßstäben von Freiheit und Praktikabilität zu messen. Zugleich werden Forschungsprojekte dafür offengehalten, in Innovationen auch bisher unbedachte Formen von Freiheitsdurchsetzung wahrzunehmen. Gerade angesichts der eingangs erwähnten Risiken für die Freiheit können diese Anliegen nur immer wieder neu formuliert werden.

FREIHEITSERMÖGLICHUNG DURCH FREIHEITSVERZICHT?

ZUM „PROBLEM DER FREIHEIT“ BEI HANS JONAS UND
IN AKTUELLEN KLIMAETHISCHEN DEBATTEN

Nora Meyer

Mit „Selbstdisziplinierung“ und „Selbstbeschränkung“, die in der *politischen Freiheit* jedes*r Bürger*in gründe, forderte der Philosoph Hans Jonas schon in den 1980er Jahren den „Risiken“ menschlicher „Selbstzerstörung“ entgegenzutreten (Jonas 2019, 179–180). Diese sah Jonas allen voran in Großtechnologien wie Atomkraft und Gentechnik. Aber auch der anthropogene Klimawandel stellte für Jonas bereits ein Risiko dar. Denn im menschlichen Umgang mit diesem würden Probleme intergenerationeller Verantwortung sichtbar, die eine neue Form der Ethik – eine „Zukunftsethik“ – forderten. In ganz ähnlicher Weise argumentiert die Arbeitsgruppe „Diskurs Nachhaltige Entwicklung“ in ihrem 2018 veröffentlichten Strategiepapier für die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und ihrer Gliedkirchen im Bereich „Nachhaltige Entwicklung“ unter dem Titel „Freiheit zur Begrenzung“. (Diefenbacher u.a. 2018) Der Titel ist zugleich Programm: Im Horizont christlicher Freiheit ist jede*r Einzelne als „von der fundamentalen Sorge um sich selbst“ befreit zu verstehen. (Diefenbacher u.a. 2018, 18) Die Pointe: Als ‚Befreite‘ kann er oder sie einen begrenzten Lebensstil führen, auf die Einhaltung der planetaren Grenzen hin bedacht, die in der „natürlichen Weltordnung“ erfahrbar würden. (Diefenbacher u.a. 2018, 19) Gleichwohl zwischen Hans Jonas und der Arbeitsgruppe „Diskurs Nachhaltige Entwicklung“ mehr als nur ein zeitlicher Abstand liegt, lohnt sich eine kurze Zusammenschau. Denn sowohl Jonas als auch das Strategiepapier der evangelischen Arbeitsgruppe kommen im Hinblick auf eine intergenerationelle Zukunftsethik zu dem Schluss, dass in der Freiheit jedes*r Einzelnen die Pflicht zur Selbstbegrenzung angelegt sei.

Während Jonas zwischen *Gattungsfreiheit* und *politischer Freiheit* des Menschen unterscheidet, ist für die Arbeitsgruppe die *christliche Freiheit* der normative Referenzpunkt, von dem her eine Begrenzung des*r Einzelnen gefordert wird. Bemerkenswert ist, dass sich beide der Schwierigkeit ihrer Argumentation bewusst sind, die Jonas als „Problem der Freiheit“ benennt. (Jonas 2019, 179) Zwar gründen Selbstdisziplinierung und Begrenzung in Freiheit. Gleichzeitig bedeuten Selbstdisziplinierung und Begrenzung in der Durchführung eine Einschränkung von Freiheit. Dass hierbei Zielkonflikte in politischen Anwendungsfragen drohen, deutet das Strategiepapier in Bezug auf die Realisierung von Nachhaltigkeit an: Es müsse „auch die Frage beantwortet werden, wie das fundamentale zivilisatorische Anliegen, die Freiheitsgrade menschlichen Handelns zu erhöhen, mit den Begrenzungen, die uns die planetaren Grenzen auferlegen, in Einklang gebracht

werden kann.“ (Diefenbacher u.a. 2018, 19) In diesen Ausführungen wird ein Konflikt zwischen der Erhöhung von Freiheitsgraden und der Einhaltung planetarer Grenzen beschrieben. Jonas geht mit seiner Zukunftsethik noch darüber hinaus. Wenn er die Bedeutung von Freiheit nicht nur auf die gegenwärtigen, sondern auch auf die zukünftig lebenden Generationen bezieht, dann macht er auf einen intergenerationellen Konflikt aufmerksam, der im Freiheitsgedanken selbst angelegt ist. Denn wie kann die Freiheit zukünftiger Generationen gesichert werden, ohne die Freiheit gegenwärtiger Generationen einzuschränken, wenn doch gerade nach Jonas die moderne, in Freiheit gründende Lebensführung, zukünftige Freiheiten einzuschränken droht? (vgl. Jonas 2015, 15f.) Der ethische Konflikt, den Jonas auch angesichts der Herausforderungen des Klimawandels in der Gegenüberstellung von gegenwärtiger und zukünftiger Freiheit sichtbar macht, ist dem Freiheitsgedanken nicht äußerlich, sondern ihm wesenhaft.

Ziel folgender Überlegungen ist es, sich dem Konflikt zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Freiheit in der Weise anzunähern, dass am Ende nicht die Auslagerung des Problems der Freiheit auf die Ebene des individuellen Lebensstils steht. Vielmehr möchte ich anhand von zwei Beispielen aufzeigen, dass tragfähige Lösungsversuche in einer liberalen Demokratie nur am Ort des Politischen zu erreichen sind. Ich beginne mit einer Skizze des Problems der Freiheit im Kontext der Zukunftsethik Hans Jonas'. Darauf aufbauend wende ich mich zwei Facetten des gegenwärtigen Klimadiskurses zu, in denen sich meines Erachtens erste Lösungsansätze finden lassen. Zum einen ist dies der Klimabeschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 24. März 2021. Zweitens wird das Verhältnis von Vorsorge und Innovation am Beispiel der Diskussion um den Einsatz von Genome Editing als potenzieller Beitrag zu einer nachhaltigeren Landwirtschaft erläutert. Von Interesse an diesen Beispielen ist, wie an ihnen ein politischer Umgang mit dem zu Beginn umrissenen „Problem der Freiheit“ – der Verzicht auf Freiheit aus Freiheit zur Sicherung zukünftiger Freiheit – sichtbar wird. Abschließend formuliere ich Anknüpfungspunkte für die evangelische Ethik.

Das „Problem der Freiheit“ bei Hans Jonas

Mit seinem Buch „Prinzip Verantwortung“ hatte Hans Jonas 1979 einen neuen, auf die Zukunft ausgerichteten Ethikansatz vorgelegt, der weit über die Wissenschaftswelt hinaus seine Wirkung im Politischen und Rechtlichen entfaltet hat. (vgl. Wiese/Jacobson, 2003) Dieser *neue* Ethikansatz gründet in Jonas' Wahrnehmung, dass „mit gewissen Entwicklungen unserer Macht [Großtechnologien; N.M.] sich das Wesen menschlichen Handelns geändert hat“ und die Fortexistenz der Menschheit im Ganzen in der Zukunft gefährdet sei. (Jonas 2015, 15) Denn die Beschreibung Täter*in, Tat und Wirkung habe sich so verändert, dass der Ethik nach Jonas „eine neue, nie zuvor erträumte Dimension der Verantwortung“ aufgezwungen werde. (Jonas 2015, 26) Zum Ausdruck kommt diese neue Dimension der Verantwortung bei Jonas in der Änderung des Kantschen kategorischen Imperativs um die Formulierung „[g]efährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden“, die er in seinem Werk *Prinzip Verantwortung* zu begründen sucht. (Jonas, 2015, 36)

Auf den Freiheitsbegriff nimmt Jonas in seinen Werken auf unterschiedliche Weise Bezug. (vgl. Lenzig, 2006) Grundsätzlich verhält sich Freiheit nach Jonas komplementär zu Verantwortung, denn diese sei die „Bürde der Freiheit eines Tatsubjekts“. (Jonas 2020, 165) Jonas' Rede vom „Problem der Freiheit“ lässt sich anhand des Aufsatzes „Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik“ (1986) und seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (1987) nachvollziehen. Er streift darin mit dem Problem der Freiheit politisch-ethische Schwierigkeiten, die auch gegenwärtig noch im Umgang mit dem fortschreitenden Klimawandel von Relevanz sind. Denn das „Problem der Freiheit“, nach dem es der Selbstbeschränkung aus Freiheit bedürfe, sei nach Jonas Teil einer jeden Zukunftsethik. Diese unterscheidet sich im Wesentlichen von anderen Ethikansätzen, indem sie „sich für die menschliche Zukunft verantwortlich macht“. (Jonas 2020, 167) In einer solchen Zukunftsethik, wie sie Jonas entwickelt hat, ist das Problem der Freiheit angelegt. Denn „[z]u den Opfern, die sie [= die Zukunftsethik; NM] auferlegen wird, gehören unvermeidlich auch der Verzicht auf Freiheit, die nötig werden in Proportion zum Anwachsen unserer Macht und ihrer Risiken der Selbstzerstörung.“ (Jonas 2020, 179–180) In der geforderten Notwendigkeit zum Verzicht auf Freiheit – Jonas betont zugleich, dass er hiermit keine Legitimation autoritärer Herrschaftsformen eröffnen möchte – bleibt offen, welchen Stellenwert Freiheit im Rahmen seiner Zukunftsethik einnimmt. Aufschluss hierüber verspricht seine Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. In dieser unterscheidet Jonas zwischen zwei Stufen der Freiheit, „der Freiheit als Gattungseigenschaft“ und der politischen Freiheit. (Jonas 1987, 38) Die erste grundlegende Stufe bildet die Gattungsfreiheit, die Teil des menschlichen Wesens sei. Auf dieser Stufe gehört Technik zum „Werk der uns Menschen eignen Freiheit“ (Jonas 1987, 38). Mit dem technischen Fortschritt haben nach Jonas sowohl die Freiheit als auch die Macht des Menschen zugenommen. Eine Entwicklung, deren Folgen nach Jonas eine neue, auf die Zukunft hin ausgerichtete Ethik fordern. Gleichwohl im Machtbegriff bereits ein Herrschaftsgedanke angedeutet ist, zieht Jonas eine politische Dimension erst in den Übergang von der ersten zur zweiten Stufe der Freiheit ein, den er als reflexives Erkenntnismoment der Freiheit beschreibt. Die Freiheit müsse erkennen: „durch sie selbst steht das Ganze auf dem Spiel, und sie allein ist dafür verantwortlich.“ (Jonas 1987, 40) In der Freiheit selbst besteht also auch ihr Problem. Modernen, demokratischen Gesellschaften attestiert Jonas: „Je freier die Gesellschaft selber ist, je weniger also die natürliche Gattungsfreiheit durch die Herrschaft von Menschen über Menschen beeinträchtigt wird, desto evidenter und unerlässlicher wird im zwischenmenschlichen Verhältnis die Pflicht freiwilliger Begrenzung. Vergleichbares nun tritt ein im Verhältnis der Menschheit zur Natur.“ Auf der Argumentationsebene ist damit der Bereich politischer Ethik erreicht, denn das angesprochene Subjekt ist für Jonas dasjenige, das über technologische Macht verfügt. Macht, die er nicht individuell, sondern kollektiv deutet. Diese werde wiederum durch eine politische Macht bestimmt. Hier landet Jonas dann doch wieder beim individuellen Subjekt als Adressat*in in der Rolle als Bürger*in einer Demokratie, den*die er auffordert mit „Fernsicht“ zu wählen. Denn es „hängt der Fortbestand der [politischen; N.M.] Freiheit selber davon ab, denn sie würde verlorengehen in dem allgemeinen Bankrott, in den die ungehemmte Selbstindulgenz ausmünden muß.“ (Jonas 1987, 43) Jonas will auf die Fragilität der politischen Freiheit hinweisen, die er im Gegensatz zur Gattungsfreiheit als eine geschichtlich gewordene versteht. Er warnt, „daß in Extremsituationen kein Raum bleibt für die

umständlichen Entscheidungsprozesse der Demokratie und wir es dazu nicht erst kommen lassen dürfen.“ (Jonas 1987, 43) Dies ist der Moment, in dem Jonas seinen Appell zum Selbstverzicht auf Freiheit weniger als Freiheitsverlust, denn als ein Handeln aus Freiheit deutet: „Es ist in der Tat eine der vornehmsten, selbstbezogenen Pflichten des Prinzips Verantwortung, durch jetziges Tun in Freiheit künftigem Zwang zur Unfreiheit vorzubeugen, und so sich selbst den weitesten Spielraum auch bei den Nachkommen offenzuhalten.“ (Jonas 2020, 181) Hierin ist angezeigt, dass Freiheit (politische Freiheit und individuelle Handlungsfreiheit) bei Jonas in den Hintergrund tritt, wenn es um die Frage der Fortexistenz der Menschheit geht. In diese Richtung geht auch eine Deutung Robert Spaemanns in seiner Laudatio auf Hans Jonas: „An Stelle des neuzeitlichen Prinzips ‚Im Zweifel für die Freiheit‘ muß heute die Beweislast umgekehrt werden: ‚Im Zweifel für das Leben‘.“ (Spaemann 1987, 25)

Dennoch lohnt es sich über Jonas' Ausführungen hinaus zu fragen, in welchen aktuellen ethischen Debatten dieses dialektische Moment des Freiheitsbegriffs, das Jonas mit der Rede vom Problem der Freiheit umschreibt – die Freiheit zum Verzicht und der Verzicht auf Freiheit –, zu finden ist.

Die intertemporale Freiheitssicherung im Klimabeschluss des Bundesverfassungsgerichts

Am 24. März 2021 hat das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) den Klimabeschluss vorgelegt, der neue rechtspolitische Maßstäbe für den deutschen Klimaschutz setzt. Anlass der verhandelten Klagen ist das Bundes-Klimaschutzgesetz, das am 12. Dezember 2019 erlassen worden ist und dem Klimaschutz in Deutschland einen Rechtsrahmen bis 2030 vorgibt. (vgl. Bundesregierung 2019) Im Zentrum des Gesetzes steht die Reduzierung von Treibhausgasemissionen, deren Minderungsziele dem BVerfG nicht weit genug gingen. Infolge des BVerfG-Beschlusses wurde der Gesetzgeber verpflichtet, auch Minderungsziele ab dem Jahr 2031 in dem Gesetz zu regeln. Zweifelsohne ist das Urteil auf vielfältige Weise für (anwendungs-)ethische Überlegungen anlässlich des Klimawandels von Relevanz. Bemerkenswert ist, dass Freiheit und Freiheitsbeschränkung im Zusammenhang von gegenwärtiger und zukünftiger Freiheit in der Begründung des Beschlusses eine wichtige Rolle zukommen. Freiheit, bzw. die grundrechtsgeschützte Freiheit und deren Sicherung wird in den Leitsätzen des Klimabeschlusses nicht allein auf gegenwärtige Generationen bezogen. Vielmehr werden die Grundrechte als „intertemporale Freiheitssicherung“ gedeutet, die subjektivrechtlich vor einer Verlagerung von CO₂-Emissionen in die Zukunft schützen sollen. Im Fokus steht damit die Freiheit künftiger Generationen, die das BVerfG durch einen verspäteten Übergang hin zur Klimaneutralität gefährdet sieht. „Die Schonung künftiger Freiheit“ – heißt es im vierten Leitsatz des Beschlusses – „verlangt auch, den Übergang zu Klimaneutralität rechtzeitig einzuleiten.“ (BVerfG 2021, 2) In der Anpassung an den Klimawandel geht es nach Klaus Günther in dem Beschluss damit um nicht weniger als „die Freiheit künftiger Lebensentwürfe und die Erhaltung der Bedingungen, unter denen diese in Form gleicher Handlungsfreiheiten unter allgemeinen Gesetzen der Freiheit tatsächlich gelebt werden können.“ (Günther 2021, 32) Freiheitssicherung wird demnach im Klimabeschluss nicht mehr nur synchron auf die gegenwärtigen Lebensverhältnisse der*des Einzelnen bezogen, sondern intertemporal auch auf die Lebensverhältnisse der nach 2030 lebenden Menschen. (vgl. Günther 2021, 32) Konkret verlangt

das BVerfG vom Gesetzgeber „Mindestregelungen über Reduktionserfordernisse nach 2030, die geeignet wären, einer notwendigen Entwicklung klimaneutraler Techniken und Praktiken rechtzeitig grundlegende Orientierung und Anreiz zu bieten“. (BVerfG 2021, 78) Es geht also auch um die materiellen Dimensionen einer in Freiheit gründenden Lebensführung. Anders als bei Hans Jonas und ebenfalls anders als beim eingangs vorgestellten Papier „Freiheit zur Begrenzung“ richtet sich der Klimabeschluss an den Gesetzgeber, der aufgefordert ist, Anreize für unterschiedliche gesellschaftliche Akteure im Klimaschutz zu schaffen. Dies immer mit dem Ziel, die grundrechtliche Freiheit auch in Zukunft zu bewahren. Dafür – so das BVerfG – brauche es Transformationen, die „CO₂-neutrale Verhaltensweisen verfügbar machen“. (BVerfG 2021, 82) Wie können solche Transformationen aber aussehen? Für Lösungsvorschläge sind nicht nur die Politik und zivilgesellschaftliche Akteure gefragt, auch Wissenschaft und Ökonomie sind herausgefordert, auf die Folgen des Klimawandels zu reagieren. Nicht zuletzt zielt der Klimabeschluss auf die Wahrung der politischen Freiheit, die Grundlage einer freien und demokratischen Gesetzgebung ist. (vgl. Günther 2021, 32)

Freiheitsermöglichung im Verhältnis von Vorsorge und Innovation am Beispiel von Genome Editing in der Landwirtschaft

Die Auswirkungen des voranschreitenden Klimawandels üben besonderen Druck auf den Landwirtschaftssektor aus. Dem entgegnet die Europäische Union mit dem Green Deal (2019) und der Farm-to-Fork-Strategie (2020) die Transformation hin zu einer nachhaltigeren Landwirtschaft. Nachhaltig meint hier, Fragen der Ernährungssicherung und Biodiversität nicht gegeneinander auszuspielen, sondern miteinander verschränkt zu denken. (vgl. Bundesregierung 2020) Gefordert sind Pflanzen, die möglichst resilient gegenüber extremen Wetterphänomenen sind, einen hohen Ertrag abwerfen und gleichzeitig aber dem Boden nicht zu viele Nährstoffe entziehen, dass auch zukünftig Landwirtschaft gewährleistet werden kann. (vgl. Qaim 2020, 129f) Der Bereich der Pflanzenzüchtungsforschung steht hierbei unter besonderem Innovationsdruck. Auch deswegen hat die Europäische Kommission die European Group on Ethics in Science and New Technologies (EGE) mit einem Gutachten über einen möglichen Einsatz von Genome Editing in der Pflanzenzüchtung beauftragt. (EGE 2021) Eine Zulassung dieses Verfahrens könnte eine Innovation für die Pflanzenzüchtung bedeuten, denn sie würde deutlich beschleunigt und vereinfacht werden. Genome Editing, bei dem meist mit der sog. Genschere CRISPR/CAS gearbeitet wird, ist aber innerhalb der EU zur Pflanzenzüchtung (noch) nicht zugelassen. Auch Freilandversuche finden in Deutschland seit 2013 nicht mehr statt. Rechtlich wird dabei auf das in der EU geltende Vorsorgeprinzip verwiesen, das herangezogen wird, „wenn die wissenschaftlichen Informationen unvollständig sind oder keine eindeutigen Schlüsse zulassen und wenn es Anzeichen dafür gibt, daß die möglichen [...] potentiell gefährlich und mit dem angestrebten Schutzniveau unvereinbar sein könnten.“ (EU-Kommission 200, 10) Auch zivilgesellschaftliche Akteure und Parteien, die sich gegen die Zulassung von Genome Editing in der Pflanzenzüchtung aussprechen, berufen sich auf das Vorsorgeprinzip, dessen philosophische Wurzeln im Jonaschen „Prinzip Ver-

antwortung“ und seinen Ausführungen zur „Heuristik der Furcht“ liegen. Aus dem Prinzip Verantwortung heraus plädiert Jonas für einen Verzicht des Einsatzes von Großtechnologien, die das menschliche Leben auf der Erde gegenwärtig und zukünftig gefährden könnten. (vgl. Jonas 2015, 63f.) Fällt hierunter aber auch der Einsatz von Genome Editing in der Pflanzenzüchtung? Oder können Pflanzenzüchter*innen gerade mit Genome Editing effizienter den klimatischen Veränderungen entgegentreten? Und wie lässt sich dieser Konflikt in das Spannungsfeld von Freiheitsverzicht und -ermöglichung einordnen? Anders als bei Hans Jonas' Ausführungen zum Problem der Freiheit geht es hier weniger um die individuelle Freiheit und die individuelle Lebensführung des*r Bürger*in, sondern um den Konflikt zwischen Vorsorge, als den Schutz vor (auch unbekanntem) Gefahren und Innovation, dem suchenden, risikobehafteten Handeln. Zu problematisieren ist in diesem Fall der Vorsorgegedanke, der dann freiheitseinschränkend wird, wenn er die Chance auf Innovation verhindert. Gerade durch das Voranschreiten des Klimawandels sind nachhaltige Innovationen in der Landwirtschaft notwendig. Im Sinne des nachhaltigen Sorgens für zukünftige Generationen heißt das, auch neue Pflanzenzüchtungsmethoden wie das Genome Editing nicht radikal abzulehnen. Zumindest die Forschungsfreiheit sollte gewährleistet und gefördert werden, um nicht die Chance auf Innovationen zu sehr einzuschränken. Anders als dies Gegner*innen des Genome Editings meinen, können Innovationen auch als Teil des Vorsorgegedankens gedeutet werden. (Vgl. Vogt 2021, 574f.) Ob Genome Editing ein Beitrag der Transformation hin zu einer nachhaltigeren Landwirtschaft in der EU sein wird, entscheidet sich letztlich im Politischen. Ausgehend von der Debatte um die Zulassung des Genome Editing ist festzuhalten, dass das Verhältnis von Vorsorge *und* Innovation auch und gerade dann freiheitsermöglichend für zukünftige Generationen wirken kann, wenn es nicht gegensätzlich, sondern komplementär bestimmt wird.

Anknüpfungspunkte für die evangelische Ethik

Im Horizont der Klimakrise scheint die Realisierung von Freiheit in Gegenwart und Zukunft gefährdet. Darauf weist Hans Jonas mit seiner Rede vom Problem der Freiheit hin. Zu wahren gilt die gegenwärtige politische Freiheit ebenso wie die zukünftige. Während Jonas und die EKD-Arbeitsgruppe mit der Forderung nach freiwilligen Einschränkungen auf der Ebene individueller Lebensführung ansetzen, nimmt der Klimabeschluss des BVerfG vor allem die strukturellen politischen Bedingungen im Umgang mit den Folgen des Klimawandels in den Blick. Hier fordert das BVerfG Anregungen zu Transformationen, die den Ausstoß von CO₂ sowohl in gesellschaftlichen Teilbereichen wie der Landwirtschaft (Stichwort Vorsorge und Innovation) als auch im alltäglichen Leben reduzieren. Freiheit, gedeutet als ethisches Gut, bekommt mit dem Beschluss eine zeitliche Ausdehnung in die Zukunft, woran sich die Klimapolitik in Deutschland orientieren soll. Auch diese erfährt mit Christoph Möllers eine „Verzeitlichung“ und „um Freiheit geht es offensichtlich auch bei der Lösung der Klimakrise, die ein unüberschaubares Maß an Unfreiheit zu bringen droht.“ (Möllers 2021, 267)

Fragen nach der Relevanz des Freiheitsbegriffs für die klimaethischen Debatten und der Verwirklichung gegenwärtiger und zukünftiger Freiheit bieten erste, mögliche Anknüpfungspunkte für

die evangelische Ethik. Sowohl für die Moderne als auch den Protestantismus ist der Freiheitsgedanke von zentraler Bedeutung. (vgl. Laube 2014, 1ff.) Die intertemporale Deutung von Freiheit im Klimabeschluss des BVerfG fordert nun aber auch die evangelische Ethik heraus, da sie einen Fokus auf die zeitliche (zukünftige) Dimension von Freiheit legt. Es braucht Diskussionen darüber, ob und wie die Verwirklichung zukünftiger Freiheit normativ in gegenwärtigen ethischen Debatten wirksam werden kann. Ein ausschließlicher Appell zum Freiheitsverzicht im Bereich der individuellen Lebensführung zugunsten einer zukünftigen Freiheitssicherung verkennt die Verschränkung von sozialer und individueller Freiheit. Aufgabe evangelischer Ethik kann es hier sein, zwischen den unterschiedlichen Freiheitsebenen sozialer/politischer und individueller, sowie gegenwärtiger und zukünftiger Freiheit zu unterscheiden, ohne den Anspruch zu haben, selbst konkrete Lösungen im Umgang mit dem Klimawandel liefern zu können. Denn mit Möllers ist festzuhalten: „Lösen lassen wird sich die Krise nur als positives politisches Projekt, das eine Motivation für kollektive Akteure stiftet, mehr zu tun als eine vielleicht gerechte Regel erfordert.“ (Möllers 2021, 269) Teil eines solchen Projekts können mitunter auch zivilgesellschaftliche Akteure des Protestantismus sein. Freiheitsermöglichung und nicht Freiheitsverzicht sollte dabei die Maxime sein.

Literatur

Bundesregierung (2020): Farm-to-Fork-Strategie steht, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/eu-agrarrat-1803234>, zuletzt abgerufen am 16.08.2022.

Bundesregierung (2019): CO₂-Ausstoß verbindlich senken, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/klimaschutz/kimaschutzgesetz-beschlossen-1679886>, zuletzt abgerufen am 17.08.2022.

Bundesverfassungsgericht (2021): Beschluss des Ersten Senats vom 24. März 2021 – I BvR 2656/18 – Rn. 1–270, https://www.bundesverfassungsgericht.de/e/rs20210324_1bvr265618.html, zuletzt abgerufen am 17.08.2022.

Diefenbacher, Hans u.a.: Freiheit zur Begrenzung. Strategischer Rahmen für die Arbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen im Bereich Nachhaltige Entwicklung, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Freiheit%20zur%20Begrenzung%202018%2001.pdf, zuletzt abgerufen am 16.08.2022.

European Group in Science and New Technologies (2021), Ethics of Genome Editing, Opinion no. 32, <https://op.europa.eu/en/web/eu-law-and-publications/publication-detail/-/publication/6d9879f7-8c55-11eb-b85c-01aa75ed71a1>, zuletzt abgerufen am 16.08.2022.

Günther, Klaus, Die Zeitlichkeit der Freiheit. Rechtsphilosophische Anmerkungen zum Klimabeschluss des Bundesverfassungsgerichts, in: Merkur Jg. 76, Heft 875 (2022), S. 18–31.

Lenzig, Udo (2006): Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive, Stuttgart: Kohlhammer.

Jonas, Hans (⁹2020): Prinzip Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik, in: Krebs, Angelika (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165–181.

Jonas, Hans (⁵2015): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Jonas, Hans (1987): Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1987, Frankfurt a.M.: Verlag der Buchhändler-Vereinigung GmbH.

Kommission der Europäischen Gemeinschaften (2000): Mitteilung der Kommission. Anwendbarkeit des Vorsorgeprinzips, <https://op.europa.eu/de/publication-detail/-/publication/21676661-a79f-4153-b984-aeb28f07c80a/language-de>, zuletzt abgerufen am 17.08.2022.

Laube, Martin (2014): Einführung, in: ders. (Hg): Freiheit, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1–18.

Möllers, Christoph (³2021): Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik, Berlin: Suhrkamp.

Qaim, Martin (2020): Role of New Plant Breeding Technologies for Food Security and Sustainable Agricultural Development, in: Applied Economic Perspectives and Policy 42.2 (2020), S. 129–150.

Vogt, Markus (2021): Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i.Br.: Verlag Herder.

Wiese, Christian / Jacobson Eric (Hg.) (2003): Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, Berlin: Philo-Verlag.

WAHLFREIHEIT UND GENOMEDITIERUNG

ETHISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR KENNZEICHNUNG VON GVOs

Stephan Schleissing

In den öffentlichen Debatten um die neuen molekularen Züchtungstechniken wird deren Einsatz in der Landwirtschaft nach wie vor kontrovers diskutiert. Man nennt diese Techniken wie z.B. den CRISPR-Cas-Komplex, bei dem einzelne, in einer Pflanze vorhandene DNA-Bausteine gezielt entfernt oder „umgeschrieben“ werden, auch „Genschere“ bzw. – in Anlehnung an die Textbearbeitung – auch Genome Editing oder Genomeditierung. Seitdem die beiden „Erfinderinnen“ des CRISPR-Cas-Verfahrens Jennifer Doudna und Emmanuelle Charpentier diesen Mechanismus im Jahre 2012 erstmals beschrieben haben, hält die Diskussion darüber an, inwiefern die Genomeditierung nicht nur für die Biomedizin von zentraler Bedeutung ist, sondern auch die Pflanzenzüchtung revolutionieren wird. Über 40 Kulturpflanzenarten wurden schon mit der Gen-Schere oder anderen Verfahren der Genomeditierung bearbeitet, etliche Entwicklungen sind bereits reif für den Markt. Reis ist mit Abstand die Kulturpflanze, die am meisten mit den neuen Verfahren erforscht und bearbeitet wird, gefolgt von weiteren wichtigen Feldfrüchten wie Mais, Weizen, Sojabohnen, Kartoffeln und Tomaten. In vielen großen Agrarländern außerhalb der EU wie den USA, Kanada, Argentinien oder Brasilien dürfen genomeditierte Pflanzen ohne weitere Auflagen auf die Felder, wenn keine fremde DNA neu eingeführt wurde.¹

In Europa allerdings ist ihr Einsatz bis auf weiteres ungewiss, was nicht zuletzt auf das Urteil des Europäischen Gerichtshofs zurückzuführen ist, der am 25. Juli 2018 feststellte, dass alle genomeditierten Organismen ausnahmslos von der EU-Richtlinie 2001/18/EG als genetisch veränderte Organismen (GVO) erfasst werden und entsprechend zu regulieren sind. (Vgl. Faltus 2018). GVOs unterliegen in Europa einem strengen Zulassungsregime, für das die Grundsätze des Vorsorgeprinzips und der Wahlfreiheit konstitutiv sind. Während ersteres sicherstellen soll, dass die Herbeiführung genetischer Mutationen in Pflanzen trotz der Neuigkeit einer Technik keine Gefahren für Umwelt und Gesundheit des Menschen hervorruft, adressiert die Forderung nach Wahlfreiheit einen politischen Anspruch sowohl der Verbraucher als auch der Landwirte bei der Inverkehrbringung von gentechnisch veränderten Organismen (GVO).

¹ Vgl. die am Julius Kühn-Institut erarbeitete Übersicht über Nutz- und Zierpflanzen, die mittels neuer molekularbiologischer Techniken für die Bereiche Ernährung, Landwirtschaft und Gartenbau erzeugt wurden sowie ihre marktorientierte Anwendungen, online unter https://www.bmel.de/SharedDocs/Downloads/DE/Landwirtschaft/Gruene-Gentechnik/NMT_Uebersicht-Zier-Nutzpflanzen.pdf?blob=publicationFile&v=3 sowie die Zusammenfassung auf <https://www.transgen.de/aktuell/2723.publikationen-genome-editing-crispr.html> (beide zuletzt 11.09.2022).

Gegenwärtig stellt sich jedoch die Frage, ob die bestehende Regulierung von GVOs, die auf dem Forschungsstand der 1990er Jahre basiert, im Falle der Genomeditierung wissenschaftlich begründet und vor allem im Hinblick auf eine nachhaltige Landwirtschaft zielführend ist. Um dies zu klären hat die EU-Kommission Ende September 2021 einen Fahrplan für eine Gesetzesinitiative auf den Weg gebracht, der bis Ende 2023 einen neuen Rechtsrahmen für Pflanzen, die durch gezielte Mutagenese – also: Genomeditierung – und Cisgenese gezüchtet werden, zur Diskussion stellen soll.¹ In Deutschland stößt diese Initiative vor allem in den Naturwissenschaften und bei den Pflanzenzüchtern und Saatgutunternehmen auf breite Unterstützung (Vgl. Leopoldina 2018, VBIO 2022), während Umwelt- und Verbraucherinitiativen, aber auch der Einzelhandel eine unzulässige Relativierung nicht nur des Vorsorgeprinzips, sondern vor allem des Rechts auf Wahlfreiheit befürchten. So fordert z.B. der BUND, aber auch die „Arbeitsgemeinschaft bäuerliche Landwirtschaft“ eine strikte Beibehaltung der Kennzeichnungspflicht auch für die neuen Pflanzenzüchtungstechnologien, um so die Güter von „Wahlfreiheit und Transparenz für Verbraucher*innen, Bäuer*innen, Imker*innen, Züchter*innen, Saatguterzeugung, Lebensmittelunternehmen und Handel“ uneingeschränkt aufrechtzuerhalten.“ (Positionspapier 2021) Dass der Verband „Lebensmittel ohne Gentechnik e.V.“ (VLOG), der das Siegel „Ohne GenTechnik“ für Lebensmittel vergibt, diese Position teilt, ist wenig überraschend. (Online-Petition 2022) Aber auch das Bundesumweltministerium (BMUV) und sogar das seit 2021 unter neuer Regie geführte Bundeslandwirtschaftsministerium (BMEL) haben sich noch auf keine Position festgelegt. Nach wie vor gilt die Position des BMU vom April 2021, wonach „die Regelungen der EU-Freisetzungsrichtlinie weiterhin ohne Ausnahme für Neue Gentechniken gelten“ sollen, damit die Wahlfreiheit „gewährleistet“ ist, „da sie festlegt, dass gentechnisch veränderte Lebensmittel gekennzeichnet sein müssen. Verbraucher*innen können damit entscheiden, was bei ihnen auf den Tisch und Bäuerinnen und Bauern, was bei ihnen aufs Feld kommt.“ (BMU-Positionspapier 2021, 3)

Im Folgenden soll diskutiert werden, inwiefern diese Position, die von den Kritikern der Genomeditierung wie ein Mantra zitiert wird, eigentlich zutrifft. Auch wenn es natürlich richtig ist, dass die Ausübung von Wahlfreiheit beim Kauf oder Einsatz von GVOs eine Kennzeichnung voraussetzt, stellt sich doch die Frage, ob die bestehende Praxis der *Pflicht*kennzeichnung von GVOs dafür der richtige bzw. einzige Weg ist. Aber auch das Verständnis von „Freiheit“ bei der Ausübung von Wahlfreiheit ist voraussetzungsvoll. Ist es ausreichend, dabei nur auf den subjektiven Willen von Landwirten und Konsumenten zu rekurrieren? Oder ist dazu die Einbeziehung weiterer Aspekte in einer freiheitlichen Gesellschaft notwendig? Und welche Folgerungen ergeben sich daraus für den Gesetzgeber, wenn er eine Kennzeichnung freiheitsverträglich regeln will?

¹ Online unter https://ec.europa.eu/info/law/better-regulation/have-your-say/initiatives/13119-Rechtsvorschriften-fur-Pflanzen-die-mithilfe-bestimmter-neuer-genomischer-Verfahren-gewonnen-werden_de (zuletzt 11.09.2022)

Wahlfreiheit und Kennzeichnung im europäischen und deutschen Recht

Lebensmittel und Futtermittel, die gentechnisch veränderte Organismen (GVO) enthalten, aus ihnen bestehen oder hergestellt wurden, müssen seit 2004 aufgrund des europäischen Gentechnikrechts EU-weit gekennzeichnet werden. (Vgl. Streinz 2011, 57-103.) Deshalb muss im Zutatenverzeichnis oder auf dem Etikett die Angabe "genetisch verändert" oder "aus genetisch verändertem (Bezeichnung des Organismus – z. B. Mais) hergestellt" angegeben sein. Der Gesetzgeber folgt hier einem prozessorientierten Ansatz, der den Konsumenten darüber informieren soll, ob im Verlauf des Herstellungsprozesses GVOs eingesetzt oder genutzt wurden – unabhängig davon, ob das zu einer nachweisbaren stofflichen Veränderung geführt hat. So gilt die Kennzeichnungspflicht auch für Lebensmittel, wenn die gentechnisch veränderten Bestandteile im Endprodukt nicht nachgewiesen werden können (z. B. bei Pflanzenölen aus GVO). Aus pragmatischen Gründen ausgenommen von der Kennzeichnungspflicht sind allerdings solche Lebensmittel, die von Tieren gewonnen werden wie Fleisch, Milch oder Eiern, denn diese sind im Endprodukt nicht mehr vorhanden. Dazu zählen nicht nur gv-Futtermittelpflanzen – allen voran Sojabohnen – sondern auch Zusätze wie Aminosäuren, Vitamine oder Enzyme; letztere werden beigemischt, um die Verwertung des Futters zu verbessern. Ebenfalls nicht kennzeichnungspflichtig sind zufällige, technisch unvermeidbare GVO-Beimischungen bis zu einem Anteil von 0,9 Prozent, allerdings nur dann, wenn der jeweilige GVO in der EU zugelassen ist. Das betrifft bisher vor allem Beimischungen von gv-Soja oder gv-Mais, die weltweit großflächig angebaut werden.

Durch diese Kennzeichnungsregelungen sollen Bürger die Freiheit erhalten, sich für oder gegen gentechnisch veränderte Produkte zu entscheiden. Sowohl die EU-Verordnung Nr. 1829/2003 über genetisch veränderte Lebensmittel und Futtermittel als auch die EU-Verordnung Nr. 1830/2003 über die Rückverfolgbarkeit und Kennzeichnung von genetisch veränderten Organismen und über die Rückverfolgbarkeit von aus genetisch veränderten Organismen hergestellten Lebensmitteln und Futtermitteln argumentieren dabei vor allem aus der Position des Verbrauchers. Dass die Kennzeichnung primär als europarechtliche Aufgabe des Verbraucherschutzes verstanden wird, macht auch der Erwägungsgrund 17 der Richtlinie 1829/2003 deutlich, der ausdrücklich auf den Vertrag über die Arbeitsweise der EU (AEUV) Bezug nimmt: „Nach Artikel 153 [heute: Art. 169 AEUV] des Vertrags trägt die Gemeinschaft zur Förderung des Rechts der Verbraucher auf Information bei. Zusätzlich zu den anderen in dieser Verordnung festgelegten Arten der Information der Öffentlichkeit ermöglicht die Kennzeichnung der Produkte dem Verbraucher informierte Entscheidungen und erleichtert einen fairen Handel zwischen Käufer und Verkäufer.“¹ Bevor im Folgenden auf die voraussetzungsreiche Bezeichnung „informierte Entscheidung“ eingegangen werden soll, muss zunächst geklärt werden, wie dieses Anliegen im deutschen Gentechnikgesetz (GenTG) entfaltet wurde.

Es fällt auf, dass im GenTG die Begründung der Kennzeichnung nicht direkt über die Bezugnahme auf individuelle Verbraucherrechte hergestellt wird, sondern über die Rechte von Produzenten

¹ VERORDNUNG (EG) Nr. 1829/2003 DES EUROPÄISCHEN PARLAMENTS UND DES RATES vom 22. September 2003 über genetisch veränderte Lebensmittel und Futtermittel, online <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:32003R1829&from=DE> (zuletzt 11.09.2022)

und dem Handel. Der Fokus liegt hier ganz auf dem Ziel der Gewährleistung von Koexistenz. Als Reaktion auf die in der EU-Richtlinie 2001/18 formulierten Vorgaben wurde das aus dem Jahr 1990 stammende GenTG im Jahre 2004 an zentraler Stelle, nämlich in seiner Zwecksetzung, um folgenden Artikel 2 erweitert: „Zweck dieses Gesetzes ist [...] die Möglichkeit zu gewährleisten, dass Produkte, insbesondere Lebens- und Futtermittel, konventionell, ökologisch oder unter Einsatz gentechnisch veränderter Organismen erzeugt und in den Verkehr gebracht werden können.“¹ Soweit die Umsetzung in deutsches Recht. Doch wie kann man das im GenTG genannte Ziel der Koexistenz, das nach den EU-Bestimmungen sowohl eine informierte als auch eine freie Entscheidung der Verbraucher ermöglichen soll, unter Bezug auf das deutsche Grundgesetz begründen? Am ehesten kommt hier wohl die in Art. 12 Abs 1 GG geschützte Berufsausübungsfreiheit in Betracht, die der grundrechtsverpflichtete Staat respektieren muss, wobei zugleich hinzuzufügen ist, dass die *Folgen* des Koexistenzgebots in Verbindung mit der Pflichtkennzeichnungen von GVOs dessen Umsetzung in der Praxis verunmöglichen: Die hohen Anforderungen an die „Reinheit“ der von einer Kontamination durch GVOs zu schützenden Produkte hat zur Folge, dass von vielen Landwirten, die den Anbau von GVO in der Vergangenheit in Betracht gezogen hatten, das Risiko einer Haftung trotz Einhaltung der gesetzlich erforderten Mindestabstände bzw. guter fachlicher Praxis als zu hoch angesehen wurde. (Vgl. Wolfers/Kaufmann 2004, 321-329; Rehbinde 2007, 115-122) Insofern ist die Forderung vieler Verbraucher- und Naturschutzverbände nach einer sogenannten Nulltoleranz – ohne Schwellenwerte – wohlfeil. Die haftungsrechtliche Gestaltung des Koexistenzrechts als verschuldungsunabhängige Gefährdungshaftung führte zumindest in Deutschland de facto zu einem generellen Anbauverzicht.

Aber das in GenTG Art. 1. Abs 2 postulierte Nebeneinander unterschiedlicher landwirtschaftlicher Anbauformen in Deutschland ist auch aus einem anderen Grund unerreichbar geblieben. Denn die in Europa verpflichtende Kennzeichnung von Produkten, die aus GVOs hergestellt wurden, hat in der Bevölkerung den Eindruck erweckt, dass die Wahlfreiheit des Bürgers bzw. Verbrauchers in einem Basisrisiko begründet ist, dass GVOs grundsätzlich anhaftet. Würde dieser Eindruck zutreffen, dann wäre er fatal. Denn damit würde das risikobezogene Zulassungsregime der Europäischen Union, wie in der EU-Richtlinie 2001/18 festgelegt, ad absurdum geführt. Die dort geregelte Umweltverträglichkeitsprüfung als Voraussetzung einer Zulassung soll ja gerade die gesundheitliche Unbedenklichkeit von GVOs für Umwelt und Gesundheit des Menschen regeln. So aber erhält der Verbraucher aufgrund der verpflichtenden Kennzeichnung, die normalerweise nur bei solchen Produkten üblich ist, bei denen der Konsument gesundheitliche Belange wie z.B. Allergien zu berücksichtigen hat, den Eindruck, dass an diesen Produkten irgendetwas „faul“ ist. Und entsprechend abwehrend verhalten sich sowohl die Landwirte als auch der Einzelhandel bei der Frage, ob sie solche Produkte erfolgreich vermarkten können. Im Ergebnis hat also die geltende Kennzeichnung von GVOs zur Folge, dass Wahlfreiheit allein für solche Landwirte bzw. Händler existiert, die Produkte frei von GVOs produzieren bzw. in den Verkehr bringen. Weil Bürger – sinnwidrig – befürchten müssen, beim Verzehr von Produkten, die aus GVOs hergestellt

¹ Gesetz zur Regelung der Gentechnik (Gentechnikgesetz - GenTG), online unter https://www.gesetze-im-internet.de/gentg/inhalts_bersicht.html (zuletzt 11.09.2022)

wurden, Gefährdungen für sich selbst in Kauf zu nehmen, haben solche Produkte auf dem Markt keine Chance.

Wenn so also festgehalten werden muss, dass aufgrund der staatlichen Regulierung von Produkten, die mithilfe von GVOs hergestellt werden, ein praktikables Nebeneinander unterschiedlicher Landwirtschaftsformen und eine verdächtigungsfreie Etikettierung von GVO-Produkten nicht erreicht worden ist, bleibt doch die Frage, ob die bestehende Pflichtkennzeichnung allein aufgrund eines prozessbezogenen Regulierungsverständnisses aus einem anderen Grund als dem der Herbeiführung von Koexistenz gerechtfertigt werden kann. Hier wird man neben der Berufsausübungsfreiheit, die für das GenTG im Mittelpunkt steht, am ehesten an das allgemeine Persönlichkeitsrecht nach GG Art 2. Abs. 1 denken; dem in Art 2. Abs. 2 aufgeführten Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit kommt aufgrund der Tatsache, dass nur zugelassene GVOs in den Verkehr gelangen können, keine Bedeutung zu. Hier stellt sich aber die Frage, ob das „Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit“ tatsächlich diejenigen Beschränkungen rechtfertigen kann, die nicht nur Verbraucher, sondern auch Pflanzenzüchter oder Landwirte treffen, die sich gegenwärtig für die durch die Genomeditierung in Aussicht gestellten Vorteile z.B. für die Pflanzengesundheit oder für einen pestizidreduzierten bzw. klimaoptimierten Anbau interessieren. Der Rechtswissenschaftler Winfried Kluth kommt in seiner Kommentierung der Grundsatzentscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) zur Grünen Gentechnik aus dem Jahre 2010 jedenfalls diesbezüglich zu dem Schluss: „Im Verhältnis zu den Eingriffen in das Grundrecht der Berufsfreiheit der GVO-Anwender kommt der Wahlfreiheit der Verbraucher [...] verfassungsrechtlich nur eine vergleichsweise schwache Position zu.“ (Kluth 2012, 88) Zugleich muss daran erinnert werden, dass das politische Ziel, das 2004 die Einführung des Koexistenzgebots in das GenTG motivierte, jedenfalls bis heute nicht erreicht werden konnte. In dem Gesetzentwurf der damaligen Bundesregierung konnte man dazu lesen: „Das gesellschaftliche Nebeneinander dieser unterschiedlichen Produktionsweisen, das sich fortsetzt in der Wahlfreiheit des Endverbrauchers, indem es diese erst ermöglicht, muss jenseits der Risikodiskussion Anliegen des Gesetzgebers sein. Die Aufnahme dieses neuen Belangs dient auch einer gesellschaftlichen Befriedung.“ (Dt. Bundestag 2004, 21)

Koexistenz als Kompromiss – so könnte man die damalige Ratio der Änderung des GenTG beschreiben und die dahinterstehende Absicht eines politischen Ausgleichs der unterschiedlichen Interessen erscheint mir gerade auch aus sozialetischen Gründen beachtenswert. Auffallend ist jedenfalls, dass die intendierte „gesellschaftlichen Befriedung“ im emotional und ideologisch hoch aufgeladenen Streit um die Grüne Gentechnik nicht über Fragen des Verbraucherschutzes, sondern über die Anerkennung der Pluralität von Interessen und dem Bestreben an einem gemeinwohlverträglichen Ausgleich herbeigeführt werden sollte. Auf diesem Wege wird der Wert der Wahlfreiheit nicht absolut gesetzt, sondern in eine produktive Spannung gebracht sowohl mit der Freiheit der Wissenschaft (vgl. GG Art. 5 Abs 3) als auch mit der Berufsfreiheit insbesondere von Landwirten, die auf ganz unterschiedlichen Märkten die Lebensmittelversorgung der Bevölkerung sicherstellen.

Sowohl aus wissenschaftlichen als auch aus politischen Gründen erscheint mir diese Idee der Koexistenz als Kompromiss auch für die anstehende Frage des Umgangs mit der Kennzeichnung von genomeditierten Organismen weiterführend. Im Folgenden will ich diese Idee aus einem Verständnis von Wahlfreiheit entwickeln, das sich zugleich den sozioökonomischen Herausforderungen einer modernen Landwirtschaft stellt.

Wahlfreiheit und „soziale Freiheit“

Jeder Kompromiss ist auf minimale, gemeinsame Verständigungsbedingungen zwischen den Beteiligten und ihren unterschiedlichen Interessen angewiesen, sonst wird ihm die Anerkennung als „guter“ Kompromiss vorenthalten. Eine Wahlfreiheit, die sich bloß als Freisein von äußeren und inneren Zwängen entwirft oder aber ihren individuellen Anspruch nur dadurch sichern will, dass sie sich auf höhere Ziele oder Werte bezieht, vermag allein diese Verständigungsbedingungen nicht zu leisten. Vor diesem Hintergrund hat der Sozialphilosoph Axel Honneth im Anschluss an die Sittlichkeitslehre Hegels argumentiert, dass dieses Ausblenden der sozialen Anerkennung individueller Freiheitsansprüche ein zentraler Grund für die Probleme demokratischer „Sittlichkeit“ ist. In seiner Schrift „Das Recht der Freiheit“ entwirft er das Konzept einer „sozialen Freiheit“, die er gegenüber Positionen eines normativen Individualismus profiliert. (Honneth 2011)

Honneth geht es um die Frage, wie Freiheit gelebt werden kann, wenn sie der Einsicht folgt, dass sie als „demokratische Freiheit“ nur im Zusammenwirken realisierbar ist, „indem wir unsere je individuellen Meinungsbekundungen als sich ergänzende Beiträge zum gemeinsamen Projekt einer allgemeinen Willensfindung verstehen.“ (Honneth 2020, 142) Diese soziale Freiheit ist mehr als nur „negative Freiheit“, die sich in der Tradition von Hobbes vor allem als Abwesenheit von äußeren Widerständen, aber auch inneren Hemmnissen entwirft: „Ein Freier [ist], wer nicht daran gehindert ist, Dinge, die er auf Grund seiner Stärke und seines Verstands tun kann, seinem Willen entsprechend auszuführen.“ (Hobbes 1984, 163; vgl. Honneth 2011, 44f). Zwar wird man daran erinnern, dass dieser Freiheitsanspruch sehr wohl auch als Schutzraum für die irreduzible Individualität gegenüber überzogenen Vergemeinschaftungsansprüchen fungiert und insofern ethisch eine wichtige Funktion einnimmt. Aber Honneth hat starke Argumente auf seiner Seite, wenn er heraushebt, dass die existenzialistische Lesart des Hobbeschen Freiheitsverständnisses z.B. bei Sartre „zur Bildung einer Tradition beigetragen [hat], in welcher heute jede Handlung ‚frei‘ genannt wird, solange sie nur als Ausdruck einer Selbstwahl begriffen werden kann.“ (Ebd.,50)

Dieses Selbstvergewisserungsmoment ist nun für die empathische Ablehnung vieler Kritiker der Gentechnik durchaus charakteristisch, worauf Christian Dürnberger in seiner Untersuchung der Naturvorstellungen in der Debatte um die Grüne Gentechnik hingewiesen hat. Noch häufiger anzutreffen sind aber Artikulationsformen einer „positiven“ Freiheit, die sich nicht in einer „Freiheit von“ Zwängen erschöpfen, sondern sich als „Freiheit zur“ Verwirklichung eines Ideals, eines höheren Gutes oder Zwecks entwerfen. Diese auf Selbstverwirklichung bzw. authentische Willens-

äußerung angelegt Freiheit lässt sich in der Debatte um die Grüne Gentechnik überall dort beobachten, wo die Natur zum „blühenden Garten“, als unantastbare Schöpfung oder aber als Symbol für eine geordnete Welt idealisiert wird. Nach Dürnberger werden dabei 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) Wo Natur zu einer das individuelle Subjekt „entlastenden Gegenwelt und als Sehnsuchtsbegriff“ (Dürnberger) stilisiert wird, mutieren die Vorstellungen einer durch GVOs kontaminierten Landwirtschaft bzw. kennzeichnungsfreier Lebensmittel für viele Menschen schnell zu einer Art Freiheitsberaubung bzw. Persönlichkeitsverletzung.

Nun sind diese Wahrnehmungen einer negativen oder positiven Freiheit nicht deshalb problematisch, weil sie irrelevant wären. Im Gegenteil: Die individuelle Hochschätzung der Natur und die moralische Selbstbindung, sich dafür einzusetzen, sind ein wertvolles Gut. Das Problem bei diesen beiden Lesarten von Freiheit bleibt jedoch ihre individualistische Verkürzung: Es ist im Freiheitsbegriff selber nicht erkennbar, ob er sich in seinem Vollzug durch andere Artikulationen von Freiheit bereichern oder irritieren lassen will, um sich allererst als Freiheit verstehen zu können. Ohne diese Transformation von individueller in „soziale“ Freiheit ist aber nach Honneth auch eine liberale Demokratie nicht denkbar: „Meiner Überzeugung nach [...] will Hegel mit seiner Konzeption von Freiheit auf eine viel stärker intersubjektive Vorstellung hinaus: Der Einzelne kann die ihm durch bestimmte Institutionen eröffneten Freiheiten nur dann verwirklichen, wenn er in Kooperation mit anderen handelt, deren Absichten also zu einem Bestandteil seiner eigenen Absichten macht.“ (Honneth 2020, 152)

Möglicherweise ist dieser Freiheitsbegriff in seiner strikten Bindung an eine von allen geteilte Anerkennung überzogen oder auch utopisch. Honneth erinnert selbst daran, dass das Ideal einer „ungezwungene Kooperation“ zwar den „innersten ethischen Impuls des Sozialismus“ ausmacht, dabei aber die funktionelle Differenzierung moderner Gesellschaften ignoriert. (Vgl. ebd. 154) Wichtig erscheint mir aber der Gedanke, dass Freiheit ohne diese konstitutive Ausrichtung auf Kooperation nicht in der Lage ist, in Gesellschaften eine gemeinsame Willensbildung zu befördern. Wahrscheinlich ist es hier realitätsnäher, in Konflikten mit ausgeprägten individuellen Auffassungen und Interessen auf Kompromisse zu setzen, die gemeinsames Handeln möglich machen, auch wenn in vielen Punkten Differenzen bleiben. Das jedenfalls erscheint mir die Herausforderung auch für das Verständnis von Wahlfreiheit im Umgang mit genomeditierten Pflanzen zu sein. In dieser Frage ist eine freie Entfaltung der Persönlichkeit des Einzelnen nur dann möglich, wenn er die Freiheitsrechte anderer in seine Argumentation miteinbezieht und so an der Findung eines gemeinsamen Standpunkts interessiert ist.

Soziale Freiheit und Kennzeichnungspraxis

Im gesellschaftlichen Umgang entpuppt sich eine bloße subjektive Wahl ohne kooperative Freiheit als eine Schrumpfform ethischer Verantwortung. So hatte aber der europäische Gesetzgeber die Freiheit des Verbrauchers nicht verstanden, als er zu ihrer Stützung eine verpflichtende Kennzeichnung für alle Lebensmittel einführte, die entweder GVOs enthalten oder aus einem GVO hergestellt wurden. Es wurde bereits hervorgehoben, dass diese Kennzeichnung als Recht des Verbrauchers nicht in einer willkürlichen Wahl begründet ist, sondern sich als „informierte Entscheidung“ – im Englischen: „informed choice“ – versteht: „Die vollständige und zuverlässige Information der Verbraucher im Zusammenhang mit GVO und aus diesen hergestellten Produkten sowie Lebens- und Futtermitteln muss gewährleistet sein, damit die Verbraucher eine sachkundige Produktauswahl treffen können.“¹ Nun kann man natürlich argumentieren, dass diese Informationsbereitstellung zu unterscheiden ist von den subjektiven Gründen, die der Einzelne daraus für seinen Konsum ziehen mag. Und diese Unterscheidung ist wichtig und vor allem beachtenswert, wenn man nicht einer szientistischen Entscheidungsarchitektur das Wort reden will, bei der ausgeschlossen wird, dass der Bürger bei seiner Wahl nicht auch andere als wissenschaftliche Kriterien – wie z.B. subjektive Überzeugungen, politische Präferenzen oder religiöse Orientierungen – berücksichtigt. Selbstverständlich wird er seine Entscheidung so treffen, wie er es für richtig hält. Aber die entscheidende Frage ist doch, ob er für diese Urteilspraxis einen Rechtsanspruch auf Pflichtkennzeichnung geltend machen kann, der ausschließlich seine subjektive Wahlfreiheit sichert und den praktischen Folgen der Verunmöglichung von Koexistenz gegenüber gleichgültig ist. Aus guten Gründen orientiert man sich in einer Wissensgesellschaft an wissenschaftlichen – und das heißt immer auch: evidenzbasierten – Gründen. Nicht weil sie umstandslos mit der Wahrheit gleichzusetzen wären, sondern weil ohne eine Orientierung an ihnen eine überzeugende und vor allem sozial akzeptierte Wahrheitssuche nicht möglich ist. In unserem Fall artikuliert dann aber das Insistieren des Gesetzgebers an der Bindung der Kennzeichnungspraxis an eine *informed choice* eine Selbstbindung an solche wissenschaftlichen Kriterien, die es dem Verbraucher ermöglichen, seine eigene Urteilsbindung – nicht ausschließlich, aber ausreichend genug – wissenschaftlich zu treffen. Es wurde aber bereits oben hervorgehoben, dass dies im Fall der Pflichtkennzeichnung von GVOs nicht der Fall ist, weil hier ein unreflektiertes Gemisch von Unbedenklichkeitserklärung und (sachlich irrelevanter) Sonderinformation – Achtung: Gene! – zu einer höchst widersprüchlichen Kommunikation führt, die Zweifel an der Zuverlässigkeit der wissenschaftlich begründeten Zulassungskriterien der Europäischen Behörde für Lebensmittelsicherheit (EFSA) nährt. An dieser Stelle erscheint es mir sowohl im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der wissenschaftlichen Risikobewertung, als auch in Bezug auf die darauf aufbauende Informationspflicht des Staates wichtig, die bisherige Praxis der verpflichtenden Kennzeichnung für GVOs zu überdenken. Und zwar im Namen einer kooperativ ausgerichteten Wahlfreiheit, wie sie insbesondere in der Zwecksetzung des GenTG angelegt ist. Dass diese Koexistenz nicht nur als ein unverbundenes Nebeneinander möglich ist, sondern sich dabei auch höchst produktive Syn-

¹ VERORDNUNG (EG) Nr. 1829/2003 (vgl. Anm. 3)

ergien ergeben können, hat der ehemalige Leiter des Forschungsinstituts für biologischen Landbau (FiBL), Urs Niggli, mehrfach hervorgehoben. (z.B. Niggli 2021, 5-9) Insbesondere die durch die Genomeditierung mögliche Verbesserung der Schaderreger-Resistenz, der Nährstoff- und Wassernutzungseffizienz und der Qualität im Pflanzenbau sind für ihn Argumente, um „die konsequente Kombination von Systemansätzen mit der technologischen Innovation“ anzustreben. (Ebd., 8) Die Wahlfreiheit des Verbrauchers wird dabei durch eine Rücknahme der Pflichtkennzeichnung in keiner Weise tangiert.¹ Den Konsumenten, die aus welchen Gründen auch immer, auf Lebensmittel verzichten wollen, bei denen GVOs zum Einsatz kamen, ist seit 2004 durch das sogenannte EG-Gentechnik-Durchführungsgesetz (EGGenTDurchfG)² die Möglichkeit eröffnet, auf Produkte mit dem Siegel „ohne Gentechnik“ zuzugreifen. Wie glaubwürdig so ein Siegel im Zeitalter der Genomeditierung sein kann, bei der Fragen der Rückverfolgbarkeit bzw. des Nachweises eines Ausschlusses gentechnischer Verfahren dokumentiert werden müssen, (Vgl. dazu Kahrmann/Leggewie 2018, 761-765 und Leopoldina 2019, 29ff) ist primär nicht Aufgabe des Gesetzgebers, sondern derjenigen Branchen, die mit diesem Siegel eine durchaus beachtliche Kundenbindung betreiben. Im Sinne einer kooperativ verstandenen Wahlfreiheit sollte das Siegel jedoch nicht die einzige Möglichkeit sein, sich den enormen Nachhaltigkeitsforderungen einer modernen Landwirtschaft zu stellen, wie sie die *Farm-to-Fork*-Strategie der EU beschreibt.

Literatur (alle Onlinelinks zuletzt abgerufen am 11.09.2022)

BMU-Positionspapier (2021) zum Thema Gentechnik in der Landwirtschaft: Für Wahlfreiheit und Vorsorgeprinzip, online unter: https://www.bmu.de/fileadmin/Daten_BMU/Download_PDF/Naturschutz/positionspapier_neue_gentechnik_bf.pdf

Deutscher Bundestag (2004): Gesetzentwurf der Bundesregierung. Entwurf eines Gesetzes zur Neuordnung des Gentechnikrechts, BT-Drucksache 15/3088, online unter: <https://dserver.bundestag.de/btd/15/030/1503088.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.

¹ Vgl. auch die Argumentation in der Stellungnahme der Leopoldina (2019): Wege zu einer wissenschaftlich begründeten, differenzierten Regulierung genomeditierter Pflanzen in der EU, 8: „Um dennoch Wahlfreiheit für Konsumentinnen und Konsumenten herzustellen, erscheint folgende Regelung zweckmäßig, die auch vom Bioökonomierat vorgeschlagen wurde: Für Produkte, die keine artfremde genetische Information enthalten, sollte die Pflicht zur gentechnikspezifischen Positivkennzeichnung entfallen. Auf freiwilliger Basis darf weiterhin die Negativkennzeichnung „ohne Gentechnik“ verwendet werden. Unternehmen, die diese Kennzeichnung verwenden, müssten durch Zertifikate entlang der Wertschöpfungskette sicherstellen, dass keine gentechnischen Verfahren verwendet wurden.“

² Gesetz zur Durchführung der Verordnungen der Europäischen Gemeinschaft oder der Europäischen Union auf dem Gebiet der Gentechnik und über die Kennzeichnung ohne Anwendung gentechnischer Verfahren hergestellter Lebensmittel, online unter <https://www.gesetze-im-internet.de/eggentdurchfg/> (zuletzt 11.09.2022)

Faltus, T. (2018): Mutagene(se) des Gentechnikrechts. Das Mutagenese-Urteil des EuGH schwächt die rechtssichere Anwendung der Gentechnik, in: Zeitschrift für Umweltrecht (ZUR) 10: 524–534.

Hobbes, Thomas (1984): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Frankfurt a. Main.

Honneth, Axel (2020): Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition, in ders., Die Armut unserer Freiheit, Frankfurt a. Main, 139-161.

Honneth, Axel (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt a. Main.

Kahrmann, Jens / Leggewie, Georg (2018): Gentechnikrechtliches Grundsatzurteil des EuGH und die Folgefragen für das deutsche Recht, in NuR 40: 761–765.

Kluth, Winfried (2012): Das Gentechnik-Urteil. Eine kritische Würdigung der Grundsatzentscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Grünen Gentechnik (Hallesche Schriften zum Öffentlichen Recht Bd.20), Halle-Wittenberg.

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

Niggel, Urs (2021): Ökolandbau: Ein Weg aus den Zielkonflikten zwischen Produktivität und dem Schutz der natürlichen Ressourcen?, in: Gesellschaft für Pflanzenbauwissenschaften e.V. (Hg.), CLOSING THE CYCLE. Pflanze und Tier im Agrarsystem, 63. Tagung der Gesellschaft für Pflanzenbauwissenschaften e. V., 5-8, online unter: https://www.gpw.uni-kiel.de/de/gpw-tagung/tagungsbaende/tagungsband_2021.pdf

Online-Petition (2022): Nicht hinter unserem Rücken - Kein Freifahrtschein für neue Gentechnik in unserem Essen <https://www.ohnegentechnik.org/artikel/neue-petition-gegen-aufweichender-gentechnik-regeln>

Positionspapier (2021): Gentechnik auch in Zukunft strikt regulieren!, online unter: https://www.bund.net/fileadmin/user_upload_bund/publikationen/landwirtschaft/Positionspapier_Gentechnik_2021.pdf

Rehbinder, Eckard (2007): Koexistenz und Haftung im Gentechnikrecht in rechtsvergleichender Sicht, in NuR 29, 115-122.

Streinz, Rudolf (2011): Rechtliche Aspekte, in: Klaus-Dieter Jany / Rudolf Streinz / Lisa Tamborino, Gentechnik in der Lebensmittelproduktion. Naturwissenschaftliche, rechtliche und ethische Aspekte (Ethik in den Biowissenschaften – Sachstandsbericht des DRZE, Bd.13), 57-103.

Verband Biologie, Biowissenschaften und Biomedizin (VBIO e. V.) (2022): Offener Brief an Bundeslandwirtschaftsminister Cem Özdemir – Genome Editing in der Pflanzenzüchtung: Auf die Eigenschaften kommt es an!, online unter: <https://www.vbio.de/themenspektrum/forschende-appellieren-an-bundeslandwirtschaftsminister-oezdemir>

Benedikt Wolfers/Marcel Kaufmann (2004): Grüne Gentechnik: Koexistenz und Haftung, in: ZUR 6, 321-329).

KONTROLLMEDIZIN UND PATIENTENAUTONOMIE

DAS FREIHEITSPROBLEM IN DER GESUNDHEITSORIENTIERTEN
MEDIZINISCHEN VERSORGUNG, SPEZIELL BEI DER EINFÜHRUNG VON
SCREENINGS. EIN DIALOG ZWISCHEN ALLGEMEINER SOZIOLOGIE
UND MEDIZINSOZIOLOGIE

Arne Dreßler und Oliver Dimbath

Vorbemerkung

Nicht erst seit den rasanten Fortschritten der Gendiagnostik, deren Anwendungsspektrum sich durch die Digitalisierung der Medizin deutlich erweitern und veralltäglichen wird, verändert sich der Blick auf die bisher unter dem Etikett der Medikalisierung diskutierten Folgen und Nebenfolgen ‚der‘ Medizin für ‚die‘ Gesellschaft. Neben Rechtswissenschaft und Ethik treten als Beobachtungsinstanz auch die Sozialwissenschaften, insbesondere die Soziologie, auf den Plan. Ihrem allgemeinen Auftrag nachkommend, der in der Untersuchung von sozialer Ordnung liegt, beschäftigt sich die Soziologie auch mit der Verteilung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse. Diese tauchen bei der Betrachtung der Medizin in der Frage von medizinischer Kontrolle und Patientenautonomie auf. In ihnen spiegelt sich zugleich das allgemeinere Problem des Verhältnisses von individueller Freiheit und kollektiven Vorgaben wider. Was aber in Bezug auf die Medizin schnell als Gegensatz gelesen wird, muss es in allgemeinerer Perspektive nicht zwingend sein, kann es doch hier auch um die institutionelle Gewährleistung selbstbestimmten Handelns der oder des Einzelnen gehen. Je nach Untersuchungsgegenstand entfaltet die Soziologie dabei unterschiedliche Perspektiven.

Bei ihrer Arbeit befindet sich die Medizinsoziologie häufig in einer doppelten disziplinären Nachbarschaft, aus der ihr unterschiedliche Ansprüche entgegenreten: einerseits von Seiten der forschenden Medizin, die zusammen mit dem Gesundheitssystem allein schon durch ihre Ressourcenstärke Vorgaben zu Fragestellungen machen kann, andererseits aber auch von Seiten der Medizinethik, die nicht minder hohe Definitionsaktivitäten entfaltet und dabei Problemsetzungen anbietet, die quer zur Medizin stehen. Entsprechend stark wird durch beide Disziplinen das Untersuchungsfeld der Medizinsoziologie vorstrukturiert. Umso mehr drängt sich ihr dann die Frage auf, wie sie ihre eigene Fachlichkeit einbringen kann, ohne diese lediglich in den empirischen Dienst einer der beiden Nachbardisziplinen zu stellen. Dabei kommt der Medizinsoziologie die innerfachliche Arbeitsteilung der Soziologie zugute. Diese unterteilt sich nämlich einerseits in

eine Allgemeine Soziologie und andererseits in eine *Vielzahl* von thematisch fokussierten und mehr oder weniger empirisch ausgerichteten Spezialsoziologien, von denen die Medizinsoziologie eine ist. Die Allgemeine Soziologie kann die Medizinsoziologie dadurch (unter)stützen, dass sie für das gemeinsame Projekt der Soziologie wichtige Erkenntnisse, welche die verschiedenen Spezialsoziologien erarbeiten, zusammenführt, sozial- und gesellschaftstheoretisch reflektiert oder mit Blick auf Prozesse sozialen Wandels befragt. Die Medizinsoziologie wiederum bietet der Allgemeinen Soziologie ein waches Auge auf eines der Felder des Sozialen, das sich aktuell besonders dynamisch entwickelt.

Der folgende Text demonstriert die Vorteile des Austauschs zwischen der Medizinsoziologie und der Allgemeinen Soziologie. Seine Form ist absichtsvoll die eines Dialogs. In ihm können sich die innerfachlichen Perspektiven am besten verschränken und zur Problemsondierung wie -lösung vereinen. Was die eine an weitem Überblick und innerer Distanz gegenüber dem Gegenstand einbringt, ergänzt die andere durch detaillierte Sachkenntnis und – im Idealfall – durch historisch-kritische Selbstreflexion. Schließlich wirkt sich die Form des Gesprächs selbst aus. Schenkt man der Weisheit der Akademie(n) Glauben, ist es besonders fruchtbar, um Wissenschaft zu befördern.¹

Hinter dem Dialog des Speziellen mit dem Allgemeinen steht allerdings noch ein Zweites: die Frage nach der Allgemeingültigkeit oder Legitimation konkreter Praktiken. Nur im Rückgriff auf universelle Strukturen wie Werte, Normen und Institutionen lassen sich Momente der routinisierten und eingelebten Praxis verstehen und begründen. Dies gilt insbesondere für die Einführung von Regeln, die immer – dann aber mit Bedarf an guten Gründen – individuelle Freiheit einschränken. Regeln haben indes keinen Bestand, wenn sie nicht mit dem allgemeinen gesellschaftlichen Normensystem in Deckung gebracht werden können oder dieses auf legitimer Basis verändern.

Der Allgemeinsoziologe: Unlängst bin ich auf ein älteres Werk der Schriftstellerin Juli Zeh gestoßen: *Corpus Delicti*². Die dystopische Handlung des Buches spielt sich im Rahmen einer Gesellschaftsordnung ab, die ich als Gesundheitsdiktatur bezeichnen würde. Die Geschichte ist eingebettet in ein Regime der regelmäßigen Überwachung des Gesundheitsverhaltens der gesamten Bevölkerung anhand von individuellen Gesundheitsdaten. Der zunächst als Theaterstück konzipierte Roman ist fiktional, aber wenn ich die Entwicklungen im Bereich der Medizin beziehungsweise den viel beschworenen Prozess der *Medikalisierung*³ betrachte, fallen mir schon einige Parallelen auf. Das führt mich als Soziologen zu der Frage, ob wir es hier nicht mit der gesellschaftlichen Problemlage einer fortschreitenden Vereinnahmung von zuvor freien oder zumindest unbestimmten Handlungszusammenhängen durch medizinische Vorgaben zu tun bekommen. Für eine solche Situation sollte sich mein Fach generell – und möglicherweise auch im Sinne einer allgemeinen Zeit- oder Gegenwartsdiagnostik – interessieren. Theorieangebote, mit denen sich die sich abzeichnenden Entwicklungen auch kritisch verstehen lassen, fallen mir sogleich ein. Vor allem denke ich an das Problem, was von individueller Handlungsautonomie noch bleibt, wenn, wie bei Zeh, das Alltagsleben maßgebend durch Gesundheitsimperative bestimmt

wird.

Der Medizinsoziologe: Die Medizinsoziologie beobachtet tatsächlich seit längerer Zeit ein zunehmend *breiteres* Interesse an Gesundheit und hat die verschiedenen, in diese Richtung strebenden Tendenzen wie Screenings und Präventionskampagnen unter dem Begriff der Überwachungsmedizin⁴ zusammengefasst. Kritische Stimmen könnten daraus schlussfolgern, dass *Corpus Delicti* längst keine fern liegende Dystopie mehr sei, sondern ein nunmehr mögliches Zukunftsszenario. Man könnte deshalb auf die Idee kommen, der Medizinsoziologie die empirisch interessante wie prognostisch unmögliche Fragestellung zu übertragen, wann das sich akkumulierende Sein schließlich in ein Sollen umschlägt, wann also Überwachungsmedizin zur Kontrollmedizin wird. Das Ziel ist klar: Man möchte auf der vermeintlich eingeschlagenen Bahn auf keinen Fall die letzte Ausfahrt verpassen. Das Stichwort ist bereits gefallen: der drohende Verlust der Selbstbestimmung über das Ureigenste, das der oder die Einzelne hat – den Körper.

Die Ende der 1960er Jahre gekeimte Medikalierungsforschung – die empirische Beschäftigung mit der Ausweitung der Zuständigkeit der Medizin oder auch nur der Zunahme ihrer gesellschaftlichen Relevanz – dürfte den möglichen Forschungsauftrag als späte Anerkennung ansehen. Aber vielleicht lässt die schnelle Identifizierung der wachsenden Gesundheitsorientierung als neuste Volte der Medikalierung des Sozialen bedeutende Züge des sich vollziehenden Wandels unentdeckt. Wir würden uns dann auf eine Fragestellung gründen, ohne vorher die soziologischen Bodenverhältnisse untersucht zu haben.

Der Allgemeinsoziologe: Eine solche Absicherung wäre ganz in meinem Sinn. Die fortschreitende Ausdifferenzierung unserer Disziplin in Spezialsoziologien scheint ja ohnehin dazu zu tendieren, einerseits die Bodenhaftung in einer allgemeinen Soziologie und andererseits sich selbst in je fremddisziplinären Erkenntnisdienstleistungen zu verlieren. Aber inwiefern kann dem nun im Fall der Medizinsoziologie Abhilfe geschaffen werden?

Der Medizinsoziologe: Ich denke, die Medizinsoziologie müsste vor der möglichen Beschäftigung mit dem dystopischen Verdacht eines drohenden Freiheitsverlustes im Rahmen der gesundheitsorientierten medizinischen Versorgung zwei Klärungen vorschalten, um die soziologische Linse überhaupt scharf zu stellen. Und das beinhaltet vor jeder Einholung von Empirie und vor jeder Stellungnahme zuerst eine genaue Durchsicht der Theorie und der bestehenden Forschungsergebnisse. Dabei könnte sich herausstellen, dass die ursprüngliche Fragestellung nachjustiert werden müsste.

Die erste Klärung betrifft das Verhältnis von Medikalierung und Gesundheit. Natürlich gab es den frühen, recht berühmten und auch mehrfach nachgedruckten Medikalierungsaufsatz von Robert Crawford⁵ zum Aufstieg von Gesundheit als einem neuen Maßstab für die Lebensführung (*healthism*). Aber die holistische Medizin und die Selbsthilfe-Bewegung, die Crawford untersuchte, wichen doch in einem wichtigen Punkt von anderen Medikalierungsphänomenen ab. *Healthism* entsprach gerade nicht der einfachen Ausdehnung professioneller Macht auf ein bisher davon unberührtes Gebiet. Vielmehr entwickelte er sich außerhalb davon und teilweise sogar in Opposition dazu. Crawford hob deshalb auch vornehmlich die kulturelle Veränderung hervor,

die *healthism* einleitete, und schlug den Bogen zur Medikalisierungsliteratur dann eher indirekt über zwei ihrer zentralen Motive der Kritik: erstens, dass Medizin, sofern sie die Mitwirkung der Behandelten benötigt, eine Form der sozialen Kontrolle einführe, und zweitens, dass Medizin, jedenfalls im Rahmen ihrer ärztlichen Anwendung, soziale Probleme auf individuelle reduziere.⁶ Beide Folgen wies Crawford mutatis mutandis auch für *healthism* überzeugend nach: Wer sich nicht gesundheitsgemäß verhält, werde zur Zielscheibe von Moralisierung, und Gesundheit werde unabhängig von ihren sozialen Bedingungen so behandelt, als sei sie ausschließlich ein Entscheidungsproblem der Individuen.

Nun hat sich aber die Medikalisierungsforschung vor Crawford wie auch nach ihm mit Fällen beschäftigt, in denen etwas, das vorher anders verstanden wurde, nun als *Krankheit* gesehen wurde! Entscheidend war immer die Behandlungsbedürftigkeit und -fähigkeit. Deshalb gab es noch eine weitere Klasse von Fällen, die spiegelbildlich angelegt ist und bei der es um die Herausnahme von Phänomenen aus dem Krankheitskatalog geht, in der Medikalisierungsliteratur *Demedikalisierung* genannt⁷.

Der Allgemeinsoziologe: Passt der Medikalisierungsbegriff dann noch, wenn es gar nicht mehr um Krankheit, sondern um Gesundheit geht?

Der Medizinsoziologe: Er passt, hat aber die Tendenz, den *Umfang* des Wandels zu verdecken, wenn man – wie in der Medikalisierungsforschung üblich – damit nur einen weiteren, in langer Reihe befindlichen Fall neuer lebensweltlicher Betroffenheit durch die Medizin auszeichnet. Denn hier liegt ein tatsächlich viel *grundlegenderer* Wandel vor. Für die Medizin war der *Krankheits*bezug lange Zeit so selbstverständlich, dass auch Niklas Luhmann⁸ ihn bei der gesellschaftstheoretischen Konstruktion des Kriteriums, wann die Medizin sich selbst für zuständig hält, zugrunde legte. Die Unterscheidung von gesund und krank wird von Luhmann ja gerade nicht symmetrisch gedacht, sondern asymmetrisch: Sofern Gesundheit festgestellt wird, ist für die Medizin nichts weiter zu tun. Nur im Fall von Krankheit muss medizinische Aktivität entfaltet werden, bei vorliegender Gesundheit nicht. Zwar sieht auch Luhmann schon den Veränderungsdruck durch das Wissen um die sogenannten Zivilisationskrankheiten und die Genetik. Aber theoretisch eingefangen werden die Konsequenzen noch nicht vollständig.

Crawfords Einordnung von *healthism* als Medikalisierungsphänomen war richtig, aber wenig geeignet, um auf das Revolutionäre aufmerksam zu machen. Es besteht in der zunehmenden Beschäftigung mit dem Thema Gesundheit, und zwar nicht nur *außerhalb*, sondern auch *innerhalb* der Institutionen der Medizin – Gesundheit als Grund zur Entfaltung von Aktivität. Vielleicht könnte man sagen, Juli Zehs *Corpus Delicti* schlägt einen ähnlichen Weg ein wie Crawfords *healthism*-Aufsatz: Mit dem Anschluss an bereits Bekanntes – bei Zeh das Genre der Totalitarismus-Dystopien – lenkt das Szenario einer Gesundheitsdiktatur zugleich davon ab, sich die *neuen* Formen der gesundheitsorientierten medizinischen Versorgung überhaupt erst einmal genauer anzuschauen, bevor man sie mit der Frage der Handlungsautonomie ins Verhältnis setzt.

Der Allgemeinsoziologe: Nicht nur Zehs dystopischer Erzählung, sondern auch manchen und insbesondere kritischen Positionen in der Medikalisierungsdebatte liegt ja eine Engführung auf ein

personal zurechenbares Machtstreben zugrunde.⁹ Perfider Weise ist jedoch der wichtigste Machtakteur im Roman kein Apparatschik, sondern ein Vertreter der Massenmedien, was einen diffusen Autoritarismus etwa im Sinne von Aldous Huxleys Roman *Schöne neue Welt*¹⁰ insinuiert: Für die Mehrzahl der Menschen ist dort die Unterwerfung unter ein totalitäres Regime völlig normal. In der Umsetzung der Zurichtung des Subjekts sind bei Zeh dann aber wieder Staatsdiener:innen am Wirken. Das letztlich profitorientierte Machtstreben einiger Akteure des Gesundheitssystems wird in der älteren Medikalierungsdebatte vor allem von Ivan Illich im Zuge seiner These einer „sozialen Iatrogenese“¹¹ – also einer die Gesellschaft unterm Strich schädigenden ‚Wucherung‘ medizinischer Innovationen – gegeißelt. Das ist soziologisch sicherlich auch spannend, erfasst aber vor allem angesichts einer Umstellung des Hauptaugenmerks von Krankheit auf Gesundheit beziehungsweise von Therapie auf Prävention nur einen Teil – und möglicherweise nur einen kleinen.

Meines Erachtens gibt es zwei weitere Motoren der Medikalierung. Beim ersten könnte man noch eine verdeckte Agenda vermuten, indem angenommen wird, dass die Interessen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen – beispielsweise Vereinigungen der medizinischen Profession oder der Pharmaindustrie – darauf hinwirken, die Menschen im Hinblick auf ein bestimmtes Gesundheitsbewusstsein und -verhalten zu disziplinieren.¹² Das kann dann durchaus im hippokratischen Sinn der Vermeidung von Leid dienen oder der Erschließung von Märkten für medizinische Leistungen sowie pharmakologische Produkte. Der zweite Motor aber wäre nun ein reiner Struktureffekt. Er bestünde in neuen Möglichkeiten, aber auch Restriktionen, die sich aus der allgemeinen medizintechnologischen Entwicklung ergeben und dadurch verhaltenswirksam werden. Die Einführung von Screenings auf genetische Risikofaktoren in die hausärztliche Versorgung ist ein gutes Beispiel: Ermöglicht wird der massenhafte Einsatz zunächst durch Kostensenkungen bei der Sequenzierung. Gemäß den Grundsätzen der Patientenautonomie lässt sich auch jeder Schritt frei entscheiden: zuerst ob überhaupt teilgenommen wird, dann ob das eigene Leben auf Prävention ausgerichtet wird oder nicht. Es gehört jedoch zur Natur einmal erlangten Wissens über ein positives Ergebnis, dass man nicht wieder dahinter zurücktreten kann. Dank des Screenings weiß man um eine genetische Vorbelastung, hat auch eine Chance, etwas zu tun. Aber ein absichtsvolles Vergessen ist unmöglich. Selbst wenn man sich gegen präventives Handeln entscheidet, steht man doch mit einem Fuß im Präventionsregime. So könnten später Zweifel aufkommen: War die damalige Entscheidung gegen Prävention *wirklich* richtig? Hätte man nicht *doch* besser etwas tun sollen?

Der Medizinsoziologe: Es geht also bei der strukturellen Medikalierung um eine Art von Modernisierung der Medizin von innen heraus mit Nebenfolgen.

Der Allgemeinsoziologe: Umfangreicher! Der Kulturosoziologe Gerhard Schulze weist in seinem nach dem Roman Huxleys benannten Buch *Schöne neue Gesundheitswelt*¹³ auf das ökonomische Zyklusmodell nach Kondratieff hin, dessen Fortschreibung durch Leo Nefiodow als sechsten Zyklus und globalen Innovationsmotor beziehungsweise Antrieb sozialen Wandels die Gesundheit identifiziert. Kondratieffs Zyklentheorie geht von jahrzehntelangen Intervallen dominanter Entwicklungsdynamiken aus, beginnend mit der Dampfmaschine und der Eisenbahn. Dabei kommt

es nicht nur zu einer verstärkten Innovationskraft in einem gesellschaftlichen Sektor. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass sich alle gesellschaftlichen Bereiche auf ein Leitthema fokussieren und entsprechende Innovationen hervorbringen. Das geschieht vermeintlich automatisch beziehungsweise systematisch, vor allem aber *ohne* einen mehr oder weniger verdeckten Masterplan einzelner machtvoller Gruppen – eben aus dem Handeln vieler, die in dieselbe Richtung blicken. Dieses Handeln bringt schließlich neue Ordnungserfordernisse hervor, wodurch gesellschaftliche Strukturen geschaffen werden. Aufgabe der Soziologie ist es dann eher, die vielfältigen Strukturveränderungen zu erforschen und sichtbar zu machen, und weniger, die Ursache einzelner Indikatoren für Medikalisierung anzuzeigen.

Der Medizinsoziologe: Schulzes Untersuchung zu Gesundheitskultur veranschaulicht sehr gut, dass die jüngere Medikalisierungsentwicklung nicht mehr auf einen medizinischen Imperialismus zurückgeführt werden kann, von dem noch Illich ausging. In diesen argumentativen Rahmen passen beispielsweise das gesundheitsbezogene Self-Tracking oder das Aufgehen in Fitness und Ernährungsregimen nicht mehr. Löst sich dann das Autonomieproblem in Wohlgefallen auf, wenn diejenigen, die künftig in eine gesundheitsorientierte medizinische Versorgung eingebunden werden sollen, ihr Leben ohnehin schon an Gesundheit ausrichten? Die erste Anschlussfrage ist sicherlich, wer überhaupt Gesundheit priorisiert und wer nicht. Das müsste empirisch untersucht werden. Soziologisch wäre ich überrascht, wenn diese Bereitschaft sozialstrukturell gleichverteilt wäre. Die zweite Anschlussfrage müsste klären, worin eigentlich die gesundheitsorientierte Medizin genau besteht. Schulze blendet diese gänzlich aus und kann so die neue Gesundheitskultur einem vermeintlich trägen Gesundheitssystem gegenüberstellen.

Tatsächlich hat sich die Medizin seit den 1960er Jahren beträchtlich gewandelt. So entwickelte sie nicht nur neue Spezialisierungen, sondern erweiterte auch – schrittweise und unabhängig von kulturellen Innovationen wie *healthism* – ihr eigenes Bezugsproblem von Krankheit auf Gesundheit. Motor der Entwicklung war zunächst die Erfindung der Risikofaktorenmedizin¹⁴. In dieser wird danach gesucht, was statistisch gesehen lediglich die *Chance* erhöht, krank zu werden. Das ist keineswegs unbedeutend, weil dadurch insbesondere Lebensstil-Fragen systematisch in den Zugriff der Medizin geraten – Ansatzpunkt für einen Großteil der Präventionsbemühungen, die versuchen, das Thema Gesundheit für die Lebensführung relevant werden zu lassen. Übernommen und weitergetragen wird der Staffelposten inzwischen von der neuen digitalisierten, mit riesigen Datensätzen rechnenden Medizin, die eine medizinische Versorgungsstruktur aufbauen will, welche prädiktiv, präventiv, personalisiert und partizipativ ausgerichtet ist. Dies soll die Medizin der Zukunft werden.¹⁵ Durch Genanalysen, regelmäßige Blutabnahmen zur Messung aller möglicher Biomarker und digitale Selbstauskünfte zum Lebensstil der Individuen will sie deren Gesundheitsrisiken kennen und den Gesundheitszustand engmaschig kontrollieren. Dabei wird Gesundheit erstmals vollständig technikwissenschaftlich definiert,¹⁶ wird als das, was erhalten werden soll, zur Grundlage für medizinische Aktivität. Wer dann einwendet, sich doch momentan ganz gut zu fühlen, wird von der es (wissenschaftlich) besser wissenden Seite zu hören bekommen: Noch, denn der Krankheitsprozess hat bereits begonnen und die nächste, möglicherweise irreversible Phase steht kurz bevor!

Was die gesundheitsorientierte Medizin einführt – und zwar für *alle* –, ist die Medikalisierung nicht bloß der Gesundheit, sondern der individuellen Lebensführung.¹⁷ Es geht also durchaus um soziale Kontrolle. Hier tut sich aber meines Erachtens der zweite Bedarf an theoretischer Klärung auf. Ich denke, dass sich hier sowohl bei der innerfachlichen Handhabung als auch bei der außerfachlichen Rezeption ein potenzielles Missverständnis einschleicht, auf dem letztlich auch Zeh aufbaut: Bei sozialer Kontrolle denkt man, wie dies René König¹⁸ herausgestellt hat, schnell an Zwang und Gewalt, was nur in Grenzfällen zutrifft. Tatsächlich bringt soziale Kontrolle eine ganze Spannweite von Einflussmethoden, oftmals sanfteren, zur Anwendung.

Der Allgemeinsoziologe: Soziale Kontrolle ist ja ohnehin nicht das reine Gegenteil von Freiheit, die durch sie eingeschränkt würde. Ihr Beitrag zur sozialen Integration ist auch sehr stark bei den Einzelnen verankert, die durch ein grundsätzliches Einverständnis ganz von selbst gemäß den Normen und Werten der Gruppe – oder Gesellschaft – handeln. Eine wichtige Voraussetzung dafür ist jedoch, dass diese Individuen innerhalb der entsprechenden Kultur sozialisiert worden sind. Für die, die nicht ‚dabei‘ sind beziehungsweise den Konsens nicht teilen (können), erscheint soziale Kontrolle freilich schnell als Zwang. Gesellschaften können außerdem aufgrund sozialstruktureller Differenzierung heterogen sein, wenn man Berufe ansieht oder eben Milieus. Sie schaffen unterschiedliche Weltansichten, Vorverständnisse und Wertbindungen, die als innere Kräfte im Sinne einer sozialen Kontrolle wirken – oder auch nicht. Zugleich gibt es – einem älteren und erweiterten Begriffsverständnis von sozialer Kontrolle folgend¹⁹ – allenthalben Projekte gesellschaftlicher Beeinflussung, die auf sozialen Wandel abzielen, dabei aber unterschiedlichen Rationalitäten folgen, zum Beispiel ökonomischer, politischer, kultureller, aber auch medizinischer Natur. Aufgrund ihrer Neuheit entfalten sich diese transformativen Projekte vielfach zunächst als äußere Kräfte, die noch nicht zu einer zweiten Natur geworden sind, aber darauf abzielen, genau dies zu werden. Das Ziel liegt darin, zu einer „Ordnungsinstanz“ des sozialen Lebens zu werden, wie der schöne Ausdruck von König²⁰ lautet. Die Medizin konnte dies – genauso wie die Religion und das Recht – immer leichter werden als etwa die Werbung, obwohl sie *gleichfalls* ein bestimmtes Handeln (oder Unterlassen) erreichen will. Es ist deshalb wichtig, wie König betont, die unterschiedlichen „*Formen der sozialen Kontrolle*“²¹ herauszuarbeiten. Und dabei wird man feststellen, dass beispielsweise das Recht, die Religion oder die Werbung vollkommen *anders* an die Individuen herantreten als die Medizin.

Der Medizinsoziologe: Und genau hier setzt die Missdeutung ein. Die Ausgangslage, die Form der sozialen Kontrolle der Medizin mit Zwang in Verbindung zu bringen, könnte in der Tat nicht einladender sein. Zum einen hatte Talcott Parsons²² in der Passivität des Krankseins eine Abweichung von Rollenerwartungen gesehen, denen man bei Gesundheit nachkommen würde, und der Medizin die gesellschaftliche Aufgabe der Bearbeitung dieser Form von Devianz zugesprochen. Dies war auch der Anknüpfungspunkt für die allererste, vor allem zeitdiagnostisch gemeinte These von Medikalisierung. Sie sollte die sich Mitte des 20. Jahrhunderts vollziehende *Umschichtung* sozialer Kontrolle von den harten Kontrollinstitutionen der Strafe und Einsperrung zu weicheren wie der Behandlung und Rehabilitation beschreiben.²³ Die daran anknüpfende, im eigentlichen Sinne erst *medizinsoziologische* Medikalisierungsforschung trat dann an, diese Umschichtung mit großem Gestus als so weich nun nicht zu enttarnen.²⁴ Zum anderen legt auch die

verwendete Begriffssprache der ärztlichen Profession schon eine bestimmte Interpretation der medizinischen Kontrolle des Sozialen nahe. So meint ja der lateinische Ausdruck *patientes* nicht nur Leidende, sondern auch Erduldende: natürlich ihrer Krankheit, aber ebenso der ärztlich bestimmten Auflagen. Zugleich handelt es sich bei dem Wort *compliance* – auf ärztlicher Seite so beliebt zur Benennung des Kooperationsproblems mit Patient:innen – um nichts anderes als die von Parsons vorgenommene englische Übersetzung des Begriffes *Fügsamkeit*²⁵, den Max Weber in seiner Herrschaftssoziologie gebraucht. Passivität und Fügsamkeit einerseits, Devianzbearbeitung und Herrschaft andererseits – unter diesen Vorzeichen scheint das Heilungsversprechen der Medizin nicht ohne die sprichwörtlich bittere Pille auskommen zu können. Aber erst im Lichtkegel der Kritik, den die Medikalisationforschung vom Zeitgeist ihrer Entstehungsjahre übernimmt,²⁶ kippt die soziale Kontrolle der Medizin von etwas durch und durch Ambivalentem in etwas eher Negatives.

Dieses Porträt der Rollenstruktur medizinischer Behandlung stellt jedoch ein historisch spezifisches mit ganz bestimmten institutionellen Voraussetzungen dar, die nicht unwesentliche Veränderung erfahren haben.²⁷ Der inzwischen anerkannte Stellenwert von Lai:innen bei der Genesung, Bewältigung chronischer Krankheit und Prävention ist ein Beispiel, die Thematisierung von Ermächtigung (*Empowerment*) der Patient:innen auch von ärztlicher Seite ein anderes. Das *alte* Bild für das Ganze zu nehmen und zu verewigen, schafft günstige Voraussetzungen dafür, in Zehs Dystopie die gesundheitsorientierte Medizin widerzuerkennen. Stattdessen müsste man die unterschiedlichen sozialen Welten des Medizinischen²⁸ in den Blick nehmen, in denen mehr oder weniger bereichsspezifisch das Verhältnis von Medizin, Gesundheit und Lebensführung derzeit neu ausgehandelt wird. Dabei bleibt die Beziehung zwischen ärztlichem Fachpersonal und Patient:innen – tiefgründiger zu beschreiben als eine *sich wandelnde Machtbalance*²⁹ denn als ein Ringen um Dominanz und damit in den grundsätzlichen Alternativen zwischen Autonomie und Heteronomie – ein wichtiger Schauplatz der Dynamik. Ein gutes Beispiel für eine Strategie, welche die medizinische Machtbalance verändert, ist das Diagnose-Goolgen.

Die Eigenart der sozialen Kontrolle der gesundheitsorientierten Medizin wird klar, wenn man danach schaut, mit welcher besonderen Sinnstiftung die Medizin antritt, um Orientierungsinstanz im Leben zu werden: Die alte Rede von Krankheit als einer *Gefahr*, die bereits eingetreten ist, aber durch Behandlung, einschließlich der Mitwirkung an ihr, bestenfalls überwunden werden kann, ist längst durch eine neue Ansprache erweitert worden. Sie spricht von Krankheit als einem *Risiko*, das die Einzelnen mehr oder weniger stark durch die eigene Lebensführung beeinflussen können. Gerade der Kontakt mit Risikofaktoren-Screenings zeigt, wie die bloße Zuweisung eines Risikostatus dazu führen kann (nicht muss), dass der Alltag um die Medizin herum reorganisiert wird, und zwar ganz *ohne* belastende Krankheitssymptome, die einsichtsfähig (oder resignativ) machen: Die Einzelnen begeben sich in ein Netz der regelmäßigen Kontrollen ihrer physiologischen Werte, ändern Lebensgewohnheiten und geraten in der Folge sogar in andere soziale Kreise.³⁰ Diese Veränderungen müssen nicht mit Enthusiasmus getragen werden, rufen sogar Bedauern hervor und sind von Ungewissheit getragen. Aber selbst wenn situative Verlockungen oder Verpflichtungen dann doch größer sind als die Vorgaben der Medizin – Zwang folgt hier

nicht. Juli Zehs Erzählung der Gesundheitsorientierung im Totalitarismus-Genre setzt die *hinzutretende* Mobilisierung eines entsprechenden Staatsapparats voraus und verdeckt damit die Spezifik der sozialen Kontrolle der Medizin. Man könnte diesbezüglich noch darüber nachdenken, ob die Medizin mit der Gesundheitsorientierung Züge einer Diesseitsreligion erhält,³¹ aber das wäre ein anderes Thema.

Der Allgemeinsoziologe: Ich stimme zu, dass es ein bisschen übertrieben ist, die Beziehung zwischen den hier zu adressierenden Gruppierungen als heißen Konflikt zu beschreiben. Sieht man von Ausnahmen ab, bleiben Ärztinnen und Ärzte die studierten und in der Regel kompetenteren Expert:innen für medizinische Fragen, und die Patient:innen holen sich Rat und Behandlung dankbar ein. Und ich sehe auch, dass sich durch diese Entschärfung der vor allem von Kritikern wie Ivan Illich³² mit einigem Verve vorgebrachte Befund einer irgendwie hegemonialen oder kolonialistischen ‚Medikalisierung‘ zumindest relativieren lässt. Ohne Zweifel nimmt der medizinische Einfluss auf alle möglichen Lebensbezüge auch ohne offene Konflikte zu. Eine solche Entwicklung hin zu einer Dominanz medizinischer Themen und Probleme könnte auch an vielen Stellen mehr oder weniger unbemerkt erfolgen. So betrachtet könnte man auch von Gesundheitskultur sprechen, wenn medizinische Themen einen spürbar höheren Stellenwert zum Beispiel in der alltäglichen Kommunikation erhalten.

Wenn man Gesundheitskultur zudem als freiwillige oder zumindest unbewusst mitgemachte Antizipation einer umfassenden Sorge um sich, wie Foucault es einst formuliert hat, oder eines immer mehr Lebensbereiche umgreifenden Gesundheitsbewusstseins mit proaktiver Handlungsagenda begreift, erscheint die Gesundheitskultur als Resultat gesellschaftlicher Medikalisierung. Mit Blick auf die Frage nach der individuellen Handlungsautonomie muss dann aber schon noch einmal genauer hingesehen werden. Die Gegenwart lässt sich ja nicht nur als medikalisierte, sondern in der Soziologie vielfach auch als *individualisierte* Gesellschaft beschreiben³³. Die alte Prozessdiagnose der Individualisierung meint dabei, dass in der modernen Gesellschaft den Einzelnen immer mehr Autonomie im Hinblick auf die Gestaltung ihrer Lebensbelange zukommt und auch zugemutet wird. Was auf den ersten Blick wie eine Befreiung aus traditionellen Zwängen aussieht, ist im Umkehrschluss auch eine Last, wenn die Einzelnen nun auf einmal alles Mögliche für sich selbst – und unter der Beobachtung anderer – entscheiden müssen. Die Situation ist dann diffizil, weil gesellschaftliche Strukturvorgaben genau das strukturieren, was aus Sicht des Individuums der Strukturierung entzogen und seiner eigenen Entscheidungsfreiheit anheim gegeben scheint. Goethe hat das im *Faust*³⁴ mit dem schönen Satz pointiert: Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben.

Das ist eine Autonomiefiktion, die sich auch auf das Phänomen der Medikalisierung übertragen lässt. Die Notwendigkeit zur medizinischen Behandlung infolge einer akuten Krankheit tritt an den Rand im Angesicht einer Ausweitung ärztlich-medizinischer Angebote zur Beibehaltung oder Verbesserung der Gesundheit. Indem die Mittel und Wege des Gesundheitserhalts zunehmend im Gewand medizinisch-wissenschaftlicher Erkenntnis daherkommen, erscheint es als Problem, sich *nicht* danach zu richten. Die Freiheit des oder der Einzelnen ist also weniger das Recht auf

Nichtwissen, das es gestattet, sich im Rahmen genetischer Screenings über eine mögliche Disposition zu einer Erbkrankheit nicht informieren zu wollen. Sie besteht eher darin, aus unterschiedlichen Strategien der Gesundheitspflege auszuwählen, wobei der Imperativ, keinen ‚Raubbau mit dem eigenen Körper‘ zu betreiben, nicht mehr zur Disposition steht. Man könnte unter Verwendung der Individualisierungsthese, wie sie etwa von Ulrich Beck³⁵ vorgebracht wurde, sagen, dass die Individuen aus dem hergebrachten System der reinen Krankenversorgung freigesetzt werden. In der Folge werden sie in ein komplexeres und weit ausgreifendes Angebot an teilweise institutionalisierten Formen der Prävention im Hinblick auf den Erhalt der eigenen Gesundheit reintegriert. Medikalisierung bewirkt wohl die Befreiung von Krankheit um den Preis neuer, wählbarer Zwänge der Gesundheitsversorgung. Das erfordert nicht zuletzt gewisse Kenntnisse der Angebote und Wirkungsweisen, was dazu führt, dass bestimmte Personengruppen besonders virtuos ‚vorangehen‘ können, während andere völlig überfordert ‚zurückfallen‘. Das System ist möglicherweise in noch höherem Maße ungleichheitsgenerierend als die ohnehin schon ungleiche Krankenversorgung – es gibt also Medikalisierungsgewinner:innen und Medikalisierungsverlierer:innen, und was den einen Freiheit ist, erscheint den anderen als Zwang.

Der Medizinsoziologe: Das ist interessant! Würde die Medizinsoziologie ihre Forschung stärker individualisierungstheoretisch rückbinden, müsste sie *mehr* erfragen als nur, welche Deutungsmuster diejenigen heranziehen, denen die neuen gesundheitsorientierten medizinischen Angebote gemacht werden. Das Interesse an Deutungsmustern ist ja nur eine soziologische Reformulierung der Frage, welche die Medizin interessiert: Woran liegt es, dass Menschen sich für oder gegen ein Screening-Angebot entscheiden? Mit der Individualisierungstheorie im Hinterkopf müsste die Medizinsoziologie ihren Blick in zwei Richtungen ausweiten. Sie müsste erstens – gleichsam nachgelagert – auch fragen, in welchem Verhältnis Deutungsmuster und Sozialstruktur stehen. Und sie müsste zweitens – im Grunde vorgelagert – genauso erkunden, was es für die Subjekte überhaupt bedeutet, in puncto Gesundheit mit einer Wahl und Entscheidungsnotwendigkeit konfrontiert zu sein.

Tatsächlich ist Individualisierung so etwas wie der blinde Fleck der Screening-Literatur: Weil die Wahl bereits sozial gesetzt ist, erscheinen nur noch das Ergebnis und seine Gründe interessant. Interviews wiesen schon früh darauf hin, dass die Screening-Teilnahme keineswegs selbstverständlich ist.³⁶ Aber was dann bei der Analyse herausgearbeitet wurde, nahm die Individualisierungsproblematik nur verzerrt auf. Denn fast schon erleichtert wird berichtet, dass doch nicht alles über die kritische Selbstbezüglichkeit der Subjekte in sich zusammenfällt, sondern – individualisierungstheoretisch müsste man sagen: nach wie vor – moralische Verpflichtungen in Richtung Screening-Teilnahme wirken.³⁷ So wird die medizinische Ordnung, auch wenn nicht mehr alles ganz so selbstverständlich an- oder hingenommen wird, trotzdem noch sozial eingehegt. Das wird in der Medizinsoziologie heute noch als ein zentrales Ergebnis der Forschung der 1990er Jahre angeführt³⁸ – also in Bezug auf jene Zeit, als Individualisierung ein bestimmendes Thema in soziologischen Debatten gewesen ist. Von diesem Denkraum entfernt sich die Medizinsoziologie der 2000er Jahre aber, wenn sie beginnt, dem von der Medizinethik vorgegebenen Problem der informierten Einwilligung empirisch nachzugehen, und sich ganz darauf konzentriert, welche Informationsbedürfnisse die Subjekte tatsächlich haben,³⁹ um die Freiheit der Wahl ausleben zu

können. Dieses Forschungsinteresse ist – aus Sicht der Individualisierungstheorie – nicht grundlegend falsch, greift aber deutlich zu kurz.

Der Allgemeinsoziologe: Der Hintergrund der informierten Einwilligung ist ziemlich komplex.⁴⁰ So geht es nicht nur um das Informationsrecht von Patient:innen, die erfahren müssen, welche Behandlung an ihrem Körper vorgenommen werden soll. Es geht darüber hinaus mit Blick auf das mit der Einwilligungsfrage verbundene Problem der Patientenautonomie um Fragen der Selbstbestimmung generell. Grundlage ist das Abwehrrecht, das jede Beschränkung der Freiheit eines Individuums durch Zwang verbietet.

Zentral ist bei alledem das Recht auf Nichtwissen.⁴¹ Demzufolge darf niemand gezwungen werden, sich über die eigene Disposition für bestimmte noch nicht ausgebrochene Krankheiten informieren zu müssen.

Der Medizinsoziologe: Nun ist es aber interessanterweise so, dass gerade Screenings – historisch besehen – nicht schon immer mit informierter Einwilligung verbunden waren. So kamen Screenings auf Tuberkulose in den Elendsgebieten von Arbeiter:innen des 19. Jahrhunderts, aber auch solche auf Geschlechtskrankheiten bei Prostituierten bis zum Ende 20. Jahrhundert mehr oder weniger ganz ohne Freiwilligkeit daher. Das Problem der informierten Einwilligung scheint bei Screenings erst mit der und für die Risikofaktorenmedizin aufzukommen. Hier spielen zwei Verschiebungen des sozialen Kontexts eine Rolle: Einerseits verringert sich das, wogegen das Screening helfen soll, von einer ‚Gefahr auch für andere‘ nur noch zu einer ‚Gefahr für einen selbst‘,⁴² andererseits ändert sich die Zielgruppe von Screenings. Denn es geht nicht mehr vorrangig um eine vermeintliche Unterschicht und Unmündige bzw. Personen in Abhängigkeitsverhältnissen, sondern nun auch um Erwachsene aus der Mittelschicht,⁴³ denen man die Freiheit zur Teilnahme weniger leicht absprechen konnte.

Von außen sieht es wie eine einfache Übertragung der Screening-Logik auf eine neue Klasse von Fällen aus. Es handelt sich es ja gleichfalls um eine Reihenuntersuchung von an sich noch nicht symptomatischen Krankheitsfällen.⁴⁴ Aber die Erweiterung des Anwendungsspektrums von infektiösen Krankheiten auf bloße Risikofaktoren für Krankheiten entpuppt sich der Sache nach als bedeutende Transformation für die mit dem Screening konfrontierten Personen. Es war zwar schon immer so, dass ein Screening noch keine Krankheitsdiagnose erbrachte. Aber bei der Untersuchung auf Frühstadien von Infektionskrankheiten war es stets nur eine Frage der Zeit, bis sie sichtbar wurden. Bei Risikofaktoren ist das anders. Selbst wenn eine Person zum Beispiel raucht und viel Alkohol trinkt sowie erhöhte Cholesterinwerte hat – bekanntlich rein statistisch allesamt Risikofaktoren –, ist damit noch nicht *sicher*, dass die Person in ihrem Leben auch *tatsächlich* einen Herzinfarkt erleiden wird. Mit dem Vorliegen eines jeden Risikofaktors steigt lediglich die *Wahrscheinlichkeit*.

Die Suche nach Risikofaktoren löst also die Diagnose von der Sichtung ab, schiebt zwischen dem Sieben und Sortieren⁴⁵ eine unaufhebbare Unsicherheit ein. Sie fächert sich als Wahrscheinlichkeitsproblematik auf und erschwert die Entscheidung für oder gegen Präventionsmaßnahmen. Warum? Auch die mit Einschränkungen verbundenen Präventionsmaßnahmen können nämlich

nur die Wahrscheinlichkeit der Krankheit verringern, nicht jedoch deren Eintritt für den Einzelfall *sicher* ausschließen. Screenings auf genetische Risikofaktoren, beispielsweise für Brustkrebs, erweitern die Spannweite der Anwendung prädiktiver Screenings und liefern Fälle mit – zuweilen – dramatischen Entscheidungskonstellationen: Sollen die Brüste präventiv amputiert werden, um das Krebsrisiko zu senken?

Der Allgemeinsoziologe: Der prominente Fall ist natürlich die Schauspielerin Angelina Jolie.

Der Medizinsoziologe: Genau. Der Fall Jolie, wie er sich im Prinzip für alle Positiven von Risikofaktoren-Screenings ergibt, besteht aus einem Folgeentscheidungsproblem, welches ohne die vorherige Entscheidung *für* das Screening nicht aufgekommen wäre. Die Medizin kann nun versuchen, die Genauigkeit (*specificity*) des Screenings zu verbessern, so dass die Zahl jener Fälle gesenkt wird, bei denen das Screening falsch positiv anschlägt.⁴⁶ Aber um die Wahrscheinlichkeitsproblematik kommt man nicht herum. Sie ist einer der Gründe, warum Risikofaktoren-Screenings die Frage der informierten Entscheidung im Hinblick auf die Teilnahme oder Nichtteilnahme auf die medizinethische Agenda gesetzt haben. Die damit vorgelagerte Frage lautet: Will der oder die Einzelne überhaupt in potentiell schwierige Entscheidungskonstellationen kommen oder wird deren Vermeidung bevorzugt? Die mit Risikofaktoren-Screenings konfrontierten Personen sollen die Wahl haben, also die Freiheit, das *für sich selbst* zu entscheiden. Diese Freiheit soll durch eine hinreichende Umsetzung des ethisch-juristischen Konstrukts der informierten Entscheidung gewährleistet werden. Die Screening-Anbietenden können dabei sogar in das Dilemma kommen, durch die Bereitstellung ausgewogener Informationen möglicherweise die Akzeptanzrate des Screenings zu *verringern*, weil nicht nur positive, sondern auch mögliche negative Folgen benannt werden.⁴⁷

Der Allgemeinsoziologe: Das grundlegende Problem mit Screenings scheint zu sein, dass diesen zwar die Chance innewohnt, bevölkerungswelt gesundheitspolitische Maßnahmen zu ergreifen, wobei zumindest in individualisierten Gesellschaften von dem oder der Einzelnen ausgehend gedacht werden muss. Die Umsetzung eines Screenings steht dann vor der Schwierigkeit, all diese Einzelnen vom Sinn des Unterfangens überzeugen zu müssen. Gelingt dies nicht, scheitert auch das Screening. Was in autoritären Systemen deutlich einfacher ist, stößt in den freiheitlichen Demokratien an Grenzen. Anbei erhebt sich jedoch auch die Frage, wie ein solches Ansinnen überhaupt als realistische Option aufkommen kann: ein Screening vorzuschlagen, ohne eine hochgradig pluralistische und heterogene Gesellschaftsstruktur in Rechnung zu stellen. Offenbar stehen wir hier vor einem allgemein gesellschaftlichen Problem, da die Initiator:innen eines Screenings von dessen Sinnhaftigkeit überzeugt sind, sich aber vielleicht gar nicht vorstellen können, dass es legitime Gründe geben könnte, *nicht* teilzunehmen. Dies leitet zu der Vermutung, dass es der individualisierten Gesellschaft an wechselseitiger Kenntnis – beziehungsweise wechselseitigem Interesse – ihrer Milieus mangelt. Individualisierung heißt damit nicht nur die Zurechnung der Entscheidungsverantwortung auf den oder die Einzelne:n, sondern auch, dass alle gesellschaftlich relevanten Entscheidungen zunächst aus der Perspektive Einzelner gedacht werden. Entsprechend scheint in individualisierten Gesellschaften ein deutlich höheres Maß an wechselseitiger Information, Legitimation und nicht zuletzt Bildung geboten zu sein. Auch dies kann allerdings

nur als Angebot erfolgen – ein Dilemma, das letztlich gesellschaftsweite Steuerungsimpulse generell erfasst. Es ist der Preis der Freiheit, dass das freie Individuum unter hohem Aufwand davon überzeugt werden muss, aus freien Stücken auf bestimmte Freiheiten zum Wohle der Allgemeinheit zu verzichten.

Der Medizinsoziologe: Das hieße etwa: auf die eigene Gesundheit zu achten, um etwa die steigenden Kosten der medizinischen Versorgung für alle niedrig zu halten. Für die gesundheitsorientierte, digitalisierte Medizin ist der Allgemeinbezug aber ganz direkt. Denn sie benötigt die Gesundheitsdaten von möglichst vielen Menschen – und dafür deren Teilnahme an dieser Art von Medizin –, um überhaupt ihr Versprechen zur Prädiktion, Prävention und Personalisierung einlösen zu können. Hier wird die Autonomie, welche die digitalisierte Medizin den Menschen einerseits ermöglichen möchte, zugleich zu etwas, mit dem sie andererseits ringen wird. Risikofaktoren-Screenings, die ja Teil dieser neuen Medizin sein sollen, bieten ihr die Möglichkeit, schon jetzt über ihre eigenen Gelingensbedingungen zu lernen. Die Milieubindung des Gebrauchs des Gesundheitswesens sowie der Präventionsneigung⁴⁸ sorgen aber dafür, dass bestehende Angebote schon jetzt nicht angenommen werden. Das macht die Frage der Ansprache zu einem essentiellen Erfolgsfaktor der neuen Medizin.⁴⁹

Der Allgemeinsoziologe: Strategien gibt es freilich, aber ob diese angemessen sind und funktionieren, sollte genau überprüft werden. Ganz einfach wäre es erstens, an der Geldschraube zu drehen und Gefügigkeit durch monetäre Sanktionen zu erreichen, ganz nach dem Motto, dass man sich seine Freiheit, ungesund zu leben, dann auch leisten können muss. Zweitens könnte man am Bildungssystem ansetzen und eine Pflichtaufklärung etablieren. Die erste und zweite Möglichkeit krankt allerdings an einem Partizipationsdefizit, weil hier eine Agenda ‚von oben‘ gesetzt wird, bei der der Verdacht der Fremdsteuerung ebenso aufkommt wie der in Bezug auf ungerechte Vorteilsnahme bestimmter Gruppen. Der dritte Weg könnte an die vertragstheoretische Tradition etwa bei Thomas Hobbes⁵⁰ anschließen. Diese Gesellschaftsverträge werden allerdings nur funktionieren, wenn sie auf die *Einsicht aller* gegründet sind: Ich trete mein Recht auf Nichtwissen oder auf Unversehrtheit in Teilen ab, um letztlich mich und andere vor Krankheit zu schützen. Allerdings sind derartige Übereinkünfte immer auch mit dem Hinweis auf Gesetz und Sanktionen verknüpft – auch hier agiert der Souverän, was bei dem oder der individualisierten Einzelnen Widerstände auslösen muss. Sicherlich sinnvoll, aber eben auch sehr zeit- oder ressourcenaufwändig wäre eine Verbesserung der Demokratiebildung, welche die spätmodernen Ichlinge⁵¹ an das vertragstheoretische Problem notwendiger Freiheitsabtretungen erinnert. Die Durchsetzung von Screenings, die sich ja an ganze Populationen richten, wäre dann auf lange Sicht gut legitimierbar, solange nicht der Verdacht aufkommt, ein Screening-Anbieter würde sich ungerechtfertigt bereichern, indem er die Daten beispielsweise profitorientiert weiterverwendet. Ebenso litte die Legitimität eines Screenings, wenn seine Daten vom Staat zweckentfremdet würden, etwa zu sicherheitspolitischen Zwecken. Mittelfristig erscheint jedoch allein der Weg über ‚Gesundheitsaufklärung‘ und damit thematisch zugespitzte Einsicht gangbar. Hierfür bedarf es der Mittel des Campaignings, durch die punktuelle Aufklärungsarbeit in der Breite geleistet werden kann. Und das wird nur klappen, wenn die Strategie auch die ‚Sprachen‘ aller zu adressierenden Milieus zu sprechen vermag.

Der Medizinsoziologe: Ich finde, damit haben wir in unserem Gespräch etwas freigelegt, was die Kritik der Medikalisierung von Gesundheit mit ihrer Warnung vor einem drohenden Freiheitsverlust der Einzelnen gar nicht zu erkennen erlaubt. Wenn der Begriff der Patientenautonomie, wie er in der prinzipiengeleiteten Medizinethik Bedeutsamkeit erlangt hat,⁵² auch die Einführung gesundheitsorientierter Programme wie Screenings anleiten soll, dann müsste er mit stärkerer historischer und sozialstruktureller Sensibilität verwendet werden. Diejenigen, denen die neuen Präventionsangebote gemacht werden, sind – soziologisch gesehen – nicht gleich. Zudem haben sie eine kollektive Geschichte, die bereits durch soziale Prozesse wie Individualisierung geprägt ist. Will die gesundheitsorientierte Medizin nicht ihrem Mittelschichtbias aufsitzen und damit letztlich auch ihr eigenes Projekt über eine hochselektive Teilnahme gefährden, muss sie nicht nur die unterschiedlichen Milieus in deren jeweiliger Art und Weise ansprechen. Darüber hinaus bedarf es zugleich auch sozial- und bildungspolitischer Anstrengungen, um diejenigen sozialen Voraussetzungen überhaupt erst herzustellen, welche eine Partizipationsfähigkeit an der gesundheitsorientierten Medizin zumindest annähernd gleichverteilt. Risikofaktoren-Screenings, die Teil der digitalisierten Medizin sein werden, bieten schon heute einen strategisch wichtigen Schauplatz zur Beobachtung, Erprobung und ethischen Ausgestaltung jener *sozialen* Innovationen⁵³, welche die neue Medizin einführt.

Literatur

1. Rudolf Smend (Hrsg.): Wissenschaft entsteht im Gespräch. 250 Jahre Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen: Wallstein, 2002.
2. Juli Zeh: Corpus Delicti. Ein Prozess. München: btb, 2010.
3. Peter Conrad: The Medicalization of Society. On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.
4. David Armstrong: „The Rise of Surveillance Medicine“. In: Sociology of Health & Illness, Jg. 17, H. 3, 1995, S. 393–404.
5. Robert Crawford: „Healthism and the Medicalization of Everyday Life“. In: International Journal of Health Services, Jg. 10, H. 3, 1980, S. 365–388.
6. Irving Kenneth Zola: „Medicine as an Institution of Social Control“. In: The Sociological Review, Jg. 20, H. 4, 1972, S. 487–504.
7. Renée C. Fox: „The Medicalization and Demedicalization of American Society“. In: Daedalus, Jg. 106, H. 1, 1977, S. 9–22.
8. Niklas Luhmann: „Der medizinische Code“. In: Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung. Bd. 5. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 183–195.
9. Philip M. Strong: „Sociological Imperialism and the Profession of Medicine. A Critical Examination of the Thesis of Medical Imperialism“. In: Social Science & Medicine, Jg. 13, 1979, S. 199–215.
10. Aldous Huxley: Schöne neue Welt und Wiedersehen mit der Schönen neuen Welt. München: Piper, 1992.

11. Ivan Illich: *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*. Reinbek: Rowohlt, 1981 (zuerst: 1976).
12. Vgl. Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999 (zuerst: 1996), S. 282 ff.
13. Gerhard Schulze: *Schöne neue Gesundheitswelt. Wie sich das medizinische Denken verändert*. Bern: Hogrefe, 2016.
14. Manfred M. Wambach: „Risikofaktorenmedizin“. In: Rudolph Bauer (Hrsg.): *Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens*. Bd. 2. München: Oldenbourg, 1992, S. 1651–1653.
15. Leroy Hood, Nathan D. Price und Simon J. Evans: „What 21st Century Medicine Should Be – History, Vision, Implementation and Opportunities“. In: Y. Michael Barilan, Margherita Brusa und Aaron Ciechanover (Hrsg.): *Can Precision Medicine Be Personal; Can Personalized Medicine Be Precise?* Oxford: Oxford University Press, 2022, S. 21–46.
16. Henrik Vogt, Bjørn Hofmann und Linn Getz: „The New Holism. P4 Systems Medicine and the Medicalization of Health and Life Itself“. In: *Medicine, Health Care, and Philosophy*, Jg. 19, H. 2, 2016, S. 307–323.
17. Arne Dreßler und Oliver Dimbath: „Radikale Medikalisierung. P4-Medizin als gesellschaftliches Modernisierungsprogramm“. In: *Psychologie & Gesellschaftskritik*, i.E.
18. René König: „Soziale Kontrolle“. In: René König (Hrsg.): *Soziologie*. Frankfurt am Main: Fischer, 1958, S. 253–257.
19. Morris Janowitz: „Sociological Theory and Social Control“. In: *The American Journal of Sociology*, Jg. 81, H. 1, 1975, S. 82–108.
20. König: „Soziale Kontrolle“, a.a.O., S. 255.
21. König: „Soziale Kontrolle“, a.a.O., S. 256, Hervorheb. i. Orig.
22. Vgl. Talcott Parsons: *The Social System*. New York: Free Press, 1951, S. 257.
23. Jesse R. Pitts: „Social Control. The Concept“. In: David L. Sills (Hrsg.): *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Bd. 13. New York: Macmillan, 1968, S. 381–396. In ihrem etwa zeitgleich entstandenen gesellschaftstheoretischen Entwurf greifen auch Berger und Luckmann den gesellschaftlich gewachsenen Stellenwert von Therapie auf, der sie einen prominenten Platz bei der Bearbeitung von Devianzen zuweisen, vgl. Peter L. Berger und Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer, 1969 (zuerst: 1966), S. 121 ff.
24. Irving Kenneth Zola: „In the Name of Health and Illness. On Some Socio-Political Consequences of Medical Influence“. In: *Social Science & Medicine*, Jg. 9, H. 2, 1975, S. 83–87.
25. Vgl. Horst Baier: „Pflicht zur Gesundheit?“. In: Klaus D. Bock (Hrsg.): *Risikofaktoren-Medizin. Fortschritt oder Irrweg? Ein interdisziplinäres Gespräch*. Braunschweig: Vieweg, 1982, S. 208–225, hier: S. 225.
26. Vgl. Uta Gerhardt: *Ideas about Illness. An Intellectual and Political History of Medical Sociology*. Houndmills: Macmillan, 1989, S. xxv.
27. David Armstrong: „Actors, Patients and Agency: A Recent History“. In: *Sociology of Health & Illness*, Jg. 36, H. 2, 2013, S. 163–174.
28. Für einen Überblick über das Konzept der sozialen Welten, inklusive seiner Nutzung in der Medizinsoziologie, siehe Adele E. Clarke und Susan L. Star: „The Social Worlds Framework. A

- Theory/Methods Package“. In: Edward Hackett, Olga Amsterdamska, Michael Lynch und Judy Wacjman (Hrsg.): *Handbook of Science and Technology Studies*. 3. Aufl. Cambridge: MIT Press, 2008, S. 115–137.
29. Vgl. Norbert Elias: *Was ist Soziologie?* München: Juventa, 1970, S. 76 ff.
30. Chris Gillespie: „The Risk Experience: The Social Effects of Health Screening and the Emergence of a Proto-Illness“. In: *Sociology of Health & Illness*, Jg. 37, H. 7, 2015, S. 973–987.
31. Karl Gabriel: „Gesundheit als Religion?“. In: Bettina Schmidt (Hrsg.): *Akzeptierende Gesundheitsförderung: Unterstützung zwischen Einmischung und Vernachlässigung*. Weinheim: Beltz Juventa, 2014, S. 102–116.
32. Illich: *Die Nemesis der Medizin*, a.a.O.
33. Siehe als Überblick Matthias Junge: *Individualisierung*. Frankfurt am Main: Campus, 2002.
34. Johann Wolfgang von Goethe: *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart: Reclam, 1986 (zuerst: 1808).
35. Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
36. So der Befund von Alexandra Howson: „Cervical Screening, Compliance and Moral Obligation“. In: *Sociology of Health and Illness*, Jg. 21, H. 4, 1999, S. 401–425.
37. Vgl. Howson: „Cervical Screening, Compliance and Moral Obligation“, a.a.O., S. 417 ff.
38. Natalie Armstrong: „Population-Based Screening for Detection and Prevention“. In: Kerry Chamberlain und Antonia Lyons (Hrsg.): *Routledge International Handbook of Critical Issues in Health and Illness*. Abdingdon: Routledge, 2021, S. 82–94.
39. Ruth Gillian Jepson, Jenny Hewison, Andrew Thompson und David Weller: „Patient Perspectives on Information and Choice in Cancer Screening. A Qualitative Study in the UK“. In: *Social Science & Medicine*, Jg. 65, H. 5, 2007, S. 890–899.
40. Pia Becker: *Patientenautonomie und informierte Einwilligung: Schlüssel und Barriere medizinischer Behandlungen*. Berlin: J.B. Metzler, 2019.
41. Caroline Fündling: „Die Bedeutung der Rechte auf Wissen und Nichtwissen für den Umgang mit genetischen Zufallsbefunden“. In: Martin Langanke, Pia Erdmann, Jürgen Robiński und Sabine Rudnik-Schöneborn (Hrsg.): *Zufallsbefunde bei molekulargenetischen Untersuchungen. Medizinische, juristische und ethische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer, 2015, S. 37–48.
42. Vgl. David Armstrong: „Screening. Mapping Medicine's Temporal Spaces“. In: *Sociology of Health & Illness*, Jg. 34, H. 2, 2012, S. 177–193, hier: S. 188.
43. Vgl. Patrice Pinell: „Screening“. In: William C. Cockerham, Robert Dingwall und Stella R. Quah (Hrsg.): *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Health, Illness, Behavior, and Society*. Bd. 5. Oxford: Wiley/Blackwell, 2014, <https://doi.org/10.1002/9781118410868.wbehibs005>, hier: S. 2.
44. Vgl. Angela E. Raffle, Anne Mackie und Muir J. A. Gray: *Screening. Evidence and Practice*. 2. Aufl. Oxford: Oxford University Press, 2019, S. 34 ff.
45. Vgl. Raffle, Mackie und Gray: *Screening*, a.a.O., S. 40.
46. Raffle, Mackie und Gray: *Screening*, a.a.O., S. 66.
47. Angela E. Raffle: „Information about Screening – Is It to Achieve High Uptake Or to Ensure Informed Choice?“. In: *Health Expectations*, Jg. 4, H. 2, 2001, S. 92–98.

48. Carsten Wippermann, Norbert Arnold, Heide Möller-Slawinski, Michael Borchard und Peter Marx: Chancengerechtigkeit im Gesundheitssystem. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
49. Arne Dreßler und Oliver Dimbath: „Medikalisierte Lebensführung und soziale Ungleichheit. Kooperationsperspektiven von P4-Medizin und Sozialer Arbeit“. In: Thomas Schübel und Boris Friele (Hrsg.): Medikalisierung und Soziale Arbeit. Wiesbaden: Springer, i.E.
50. Thomas Hobbes: Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 (zuerst: 1651).
51. Heiner Keupp: Eine Gesellschaft der Ichlinge? Zum bürgerschaftlichen Engagement Heranwachsender. München: SOS Kinderdorf, 2000.
52. Tom L. Beauchamp und James F. Childress: Principles of Biomedical Ethics. 8. Aufl. Oxford: Oxford University Press, 2019.
53. Wolfgang Zapf: „Über soziale Innovationen“. In: Soziale Welt, Jg. 40, H. 1/2, 1989, S. 170–183.

INNOVATIONEN, NACHHALTIGKEIT UND DER WERT VON VIELFALT

Sebastian Kistler

Unsere Welt ändert sich in großer Geschwindigkeit. An die Herausforderungen, die mit Veränderungen einhergehen, mussten sich die Menschen immer schon anpassen. Nicht selten mussten sie neue Wege bezüglich ihres Verhaltens oder ihrer verwendeten Technik gehen. Heute spricht man diesbezüglich von Innovationen. Zum Beispiel stellen der Klimawandel, die wachsende Weltbevölkerung und die Ansprüche auf bessere Ernährung enorme Herausforderungen für die globale Nahrungsmittelproduktion dar. Diesbezüglich gilt es, neben anderen Veränderungsmodi, auch Innovationen in der Pflanzenzucht zu berücksichtigen. Dies ist im Grunde nichts neues, zumal durch Technik begleitete Innovationen in der Landwirtschaft in den vergangenen ein bis zwei Jahrhunderten den Umgang mit fruchtbaren Böden enorm verändert haben. In vielen Fällen wurden kleinbäuerliche Strukturen, in denen verschiedenes Saatgut kultiviert wurde, durch großflächige Anbaumethoden mit wenigen, besonders resistenten und ertragreichen Sorten ersetzt. Nachhaltig sind solche Anbaumethoden in den meisten Fällen nicht, weil sie unter anderem Böden auslaugen oder zur Schaffung der großen Anbauflächen Urwälder gerodet wurden und werden. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, wie der Umgang mit Innovationen, das Bestreben nach Nachhaltigkeit und der Wert der Vielfalt zusammenhängen.

Innovationen fügen dem Fundus des bisher Möglichen neue Optionen hinzu. Dies führt im Ergebnis jedoch nicht notwendig zu mehr Vielfalt an Handlungsoptionen, da Innovationen vorhandene Optionen geplant ablösen oder auch nicht-intendiert verdrängen können. Ebenso ist mit dem bloßen Aufkommen von Innovationen noch nichts darüber gesagt, ob sie vorhandene Probleme lösen oder zum Beispiel einen Beitrag zu mehr Nachhaltigkeit liefern werden. Denn selbst wenn die Innovationen nachhaltigkeitsorientiert entwickelt werden, können sie als solche entweder scheitern, also in Hinblick auf die Nachhaltigkeit wirkungslos sein, oder durch nicht beabsichtigte Neben- und Rebound-Effekte in der Summe zu weniger nachhaltigen Lösungen führen. Bezüglich einer positiven Wirkung mit Blick auf ihre Nachhaltigkeit sind Innovationen also durch eine doppelte genuine Ungewissheit geprägt (vgl. Fichter 2010, S. 181). Des Weiteren finden Innovationen neben oder zusammen mit anderen Veränderungsmodi statt. Anders als Innovationen entfernen *Exnovationen* gezielt (nicht nachhaltige) Optionen aus dem Möglichkeitsraum des Vorhandenen. Als gezielte Abschaffung von nicht mehr gewünschten Technologien, Verfahren oder Produkten bezeichnen sie somit das Gegenteil von Innovationen. Sie sind nicht an einen Ersatz durch Innovationen gebunden, sondern können auch unabhängig als Problemlösungsstrategien getätigt werden. Zum Beispiel ist der Ausstieg aus der Atomenergie nicht notwendig an fundamentale Innovationen im Energiesektor gekoppelt, da auch andere vorhandene Energieformen verstärkt

genutzt werden können. *Imitationen* führen zu Veränderungen, indem sie keine neuen, sondern bekannte, aber aus der Mode gekommene Optionen zur Anwendung bringen. Um den individuellen CO₂-Verbrauch zu verringern, kann im Konsum zum Beispiel anstatt von Südfrüchten wieder mehr auf heimische Obstsorten, die aus der Mode gekommen sind, zurückgegriffen werden. Von *Renovationen* kann schließlich gesprochen werden, wenn vorhandene Optionen aufgewertet werden, um ihre Nutzungsdauer zu verlängern oder um neue Lösungen für Probleme zu finden. Upcyclingprozesse bilden Beispiele dafür (vgl. Paech 2005, S. 252-255).

Zu der erwähnten doppelten genuinen Unsicherheit hinsichtlich der Nachhaltigkeitswirkung von Innovationen kommt, dass das Urteil darüber, ob diese die Vernetzung der Dimensionen des Sozialen, der Ökonomie und der Ökologie in ein besseres Gleichgewicht bringen, also zu mehr Nachhaltigkeit führen, als Ergebnis eines gesellschaftlichen Bewertungsprozesses zu verstehen ist (vgl. Fichter 2010, S. 1812). Um mehr Nachhaltigkeit zu erreichen, braucht es also Veränderungsprozesse, die sowohl nachhaltigkeitsorientiert geplant und entwickelt werden als auch aufgrund bestehender Unsicherheiten immer wieder im Hinblick auf ihre Zielerreichung im gesellschaftlichen Diskurs überprüft und entsprechend nachjustiert werden (Fichter 2010, S. 182).

Im Kontext der Pflanzenzucht gewinnen solche Überlegungen zur Nachhaltigkeit von Innovationen und anderen Veränderungsmodi enorme Brisanz. Denn einerseits stellt die Art, wie wir uns ernähren, einen zutiefst persönlichen und individuellen Aspekt des Lebensstils dar, andererseits prägt die Form der Landwirtschaft enorm unsere Um- und Lebenswelt. Sicher braucht es Innovationen, um in der Lebensmittelproduktion auf die Veränderungen durch den Klimawandel, den höheren Bedarf an Nahrungsmitteln durch steigende Bevölkerungszahlen, die höhere Nachfrage nach qualitativ hochwertiger Ernährung, unsicher gewordene Lieferketten aufgrund politischer Unruhen und Kriege und viele weitere Veränderungen reagieren zu können. Nicht zu Unrecht beklagen Umweltverbände jedoch auch, dass von großen Unternehmen vorangetriebene Innovationen und Patentierungsmaßnahmen in der Saatgut- und Pflanzenschutzmittelproduktion bisher häufig zur Ausbreitung von Monokulturen, zur Verdrängung kleinbäuerlicher Strukturen und zu großen Umweltzerstörungen sowie zu Artensterben geführt haben. Das Nahrungsmittelangebot und damit die Auswahl an dem, was jede und jeder Einzelne essen möchte, ist zwar durch neue Produktkreationen, Importe von Südfrüchten und Gemüse usw. enorm gestiegen, jedoch geht die Zahl der kultivierten Getreide-, Pflanzen- und Obstsorten enorm zurück.

In diesem Beitrag soll über den Wert von Vielfalt im Kontext von nachhaltigen Veränderungsprozessen nachgedacht werden. Dazu wird im Folgenden auf die Aspekte Vielfalt und Ambiguitätstoleranz, das Gute Leben und die Einheit in Vielfalt eingegangen.

Vielfalt und Ambiguitätstoleranz

In seinem Buch *Die Vereindeutigung der Welt* stellt der deutsche Arabist und Islamwissenschaftler Thomas Bauer fest, dass wir es sowohl in der Natur durch das Artensterben und den Rückgang von Nutzpflanzen, als auch in der Kultur durch den Rückgang von Sprachenvielfalt und Multikulturalität mit einem Weniger an Vielfalt zu tun haben. Dieser Rückgang findet nicht zufällig statt,

sondern hat mit vielfachen Prozessen, wie der Globalisierung, der Verstädterung, der größeren Mobilität, der industrialisierten Landwirtschaft, Monopolen von Lebensmittelkonzernen und vielen weiteren Faktoren zu tun. Im Kapitalismus können beispielsweise über die Mechanismen des Marktes jeder Ware, aber auch Umweltgütern oder Dienstleistungen ein in einer konkreten Zahl ausdrückbarer Wert zugewiesen werden, womit Eindeutigkeit geschaffen und Mehrdeutigkeit zurückgedrängt wird. Es scheint so, als gäbe es „eine moderne Disposition zur Vernichtung von Vielfalt“ (Bauer 2021, S. 12).

Allerdings ist die Welt bei einem genaueren Blick alles andere als eindeutig: Verschiedene politische Systeme, Religionen und Kulturen bieten unterschiedliche Deutungen von Weltbezügen. Auch auf individueller Ebene interpretieren Menschen ihre ständig wechselnden Eindrücke höchst unterschiedlich und verbinden ganz verschiedene Gefühle damit. Während auf der einen Seite also Vielfalt zurückgeht, bleibt die Welt in anderer Hinsicht vieldeutig. Da die Menschen in der Moderne, wie oben gezeigt, dennoch nach Eindeutigkeit streben, haben wir es offensichtlich mit einer geringen Ambiguitätstoleranz unserer Zeit zu tun (vgl. Bauer 2021, S. 13-16, 30). Ambiguität steht dabei für „alle Phänomene der Mehrdeutigkeit, der Unentscheidbarkeit und Vagheit“ (Bauer 2021, S. 13). Entsprechend identifiziert Bauer zwei Möglichkeiten, wie Menschen der Ambiguität zu entgehen versuchen: „Entweder existiert Ambiguität dann nicht, wenn etwas (1) nur genau eine einzige Bedeutung hat, oder dann, wenn es (2) gar keine Bedeutung hat“ (Bauer 2021, S. 30). Die erste Strategie ist die des Fundamentalismus, die zweite die der Gleichgültigkeit. Möchte man diese Strategien zur Schaffung von Eindeutigkeit vermeiden, gilt es, laut Bauer einen Mentalitätswandel anzustreben, der durch den Respekt vor der Natur, Menschen unterschiedlicher Herkunft und Gesinnung, künstlerischer Kreativität, wissenschaftlichem Erkenntnisstreben und vielfältigem gesellschaftlichem und politischem Engagement gelingen kann. Mit der Einübung dieses Respekts kann es gelingen, wieder mehr Ambiguitätstoleranz herzustellen (vgl. Bauer 2021, S. 95).

Die Prozesse, durch die große Wirtschaftsunternehmen Innovationen in der Pflanzenzüchtung vorantreiben und große Lebensmittelkonzerne und Landwirtschaftsunternehmen diese großflächig zum Einsatz bringen, lassen sich einfach in Bauers Problemanalyse integrieren. Folgt man seiner Argumentation, dann führen die stattfindenden Verdrängungsmechanismen von kleinbäuerlichen Strukturen, alternativen Anbaumethoden und der Kultivierung von Arten- und Sortenvielfalt dazu, dass diese in die Bedeutungslosigkeit verdrängt werden. Stattdessen werden die unter den Bedingungen des Kapitalismus und der Globalisierung zustande gekommenen Innovationen geradezu fundamentalistisch als Problemlösungsstrategien für die Probleme mit dem Klimawandel und steigender globaler Nahrungsmittelnachfrage propagiert. Das Problem sind also nicht die Innovationen in der Pflanzenzucht selbst, sondern der kommerzielle Umgang mit ihnen, der andere Strukturen und Methoden diskriminiert und verdrängt. Im Hinblick auf die Erhaltung von Vielfalt handelt es sich also durchaus auch um technikethische Fragen, allerdings vornehmlich um strukturelle Fragen des Umgangs mit den Innovationen in der Pflanzenzucht.

Das Gute Leben

Die Ideen der Vertreter des Konzeptes des Buen Vivir (deutsch: das Gute Leben) sind ein weiteres Beispiel, wie der Wert von Vielfalt in aktuellen Debatten zum Ausdruck kommt. Zu den bekanntesten Vertretern des Konzeptes gehört Alberto Acosta aus Ecuador. Das Buen Vivir nimmt viele Anknüpfungspunkte am indigenen Denken Südamerikas. Ausgangspunkt ist eine Kritik am Begriff der Entwicklung, der, seiner Meinung nach, nicht neutral sei, sondern sich an westlichen Werten orientiere. Wenn im Gegenzug Kulturen oder Länder im globalen Süden als „unterentwickelt“ bezeichnet werden, entspräche das letztlich einer ungerechtfertigten Stigmatisierung. Denn, und das stellen die Vertreter des Buen Vivir heraus, es gibt ganz unterschiedliche Vorstellungen von einem Guten Leben, die nebeneinander existieren können sollten - allerdings nur innerhalb der Grenzen des natürlich Möglichen. Acosta war von 2007-2008 selbst Präsident der verfassungsgebenden Versammlung Ecuadors und hat die 2008 in Kraft getretene neue Verfassung Ecuadors entscheidend mitgeprägt. In dieser Verfassung finden sich viele Ideale des Konzeptes des Buen Vivir: Gemäß der Präambel versteht sich das Volk Ecuadors selbst als Vielvölkerstaat, der auf unterschiedlichen Formen von Religiosität und Spiritualität sowie auf unterschiedlichen kulturell geprägten Weisheiten aufbaut und von ihnen gestärkt wird. Es wird „eine neue Form des Zusammenlebens der Bürger und Bürgerinnen in Vielfalt und Harmonie mit der Natur“ (Präambel der Verfassung Ecuadors, Acosta 2015, S. 17) angestrebt, mit der das Gute Leben erreicht werden soll. Der Wert der Vielfalt selbst wird also hochgeschätzt. Gleichzeitig versteht sich das in der Präambel der ecuadorianischen Verfassung gezeichnete Volk als emanzipatorisch und post-kolonialistisch, also als „Erben der sozialen Befreiungskämpfe gegenüber allen Formen von Herrschaft und Kolonialismus“ (Präambel der Verfassung Ecuadors, Acosta 2015, S. 17).

Dementsprechend ist das Gute Leben, nach Acosta, weder einzigartig noch neu. „Das ‚Buen Vivir‘ ist Teil einer großen Suche nach Lebensalternativen, die in der Hitze der Menschheitskämpfe für eine lebendige Emanzipation geschmiedet wurden und werden“ (Acosta 2015, S. 15). Solche gelebten Vorstellungen vom Guten Leben sind Teil vieler indigener Gemeinschaften. Also von „Gemeinschaften, die nicht vollkommen von der kapitalistischen Moderne absorbiert wurden und die es geschafft haben, an deren Rand weiterzubestehen“ (Acosta 2015, S. 15). Das Buen Vivir kann als ein Plädoyer für vielfältige Vorstellungen vom Guten Leben beziehungsweise für unterschiedliche Lebensformen gelesen werden. Allerdings dürfen Lebensformen Grenzen anderer Lebensformen und der Natur nicht verletzen. Kapitalistische und kolonialistische Politiken verletzen diese Grenzen. Das Entwicklungsparadigma der westlichen Welt, wird deshalb von den Vertretern des Buen Vivir als unangemessen und gefährlich bewertet (vgl. Acosta 2009, S. 220). Deshalb sei eine Transition der Wirtschaftsordnungen hin zu mehr Solidarität und Nachhaltigkeit geboten. Grundlage dazu soll der Autozentrismus sein, „eine politische und wirtschaftliche Organisationsstrategie, die den Aufbau von unten und von innen heraus verfolgt und den lokalen Gegebenheiten gerecht wird“ (Acosta 2015, 147).

Das Konzept des Buen Vivir ist utopistisch, trägt sozialistische Züge, ist nicht fertig und passt sich in eine bestimmte politische Entwicklung Ecuadors, in ähnlicher Weise auch Boliviens ein, die

nach den Zeiten von autoritären Regimen und wirtschaftlicher Ausbeutung einen Neuanfang wagen wollen. Dies drückt sich auch in dem deutlichen Unbehagen gegenüber westlich geprägten Wachstums- und Fortschrittskonzepten aus (vgl. Faltheuer 2011, S. 9-10). Bemerkenswert ist, wie das Buen Vivir und die Verfassungsgebung in Ecuador und Bolivien Ideen aus Debatten, die anderswo vor allem akademisch oder von NGOs geführt werden, auf das Podium der Politik heben. „Der Wert der Verfassungen in Ecuador und Bolivien liegt darin, dass sie staatliches Handeln eben nicht wie in der EU primär auf Wachstum und Stabilität ausrichten, sondern auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse des Lebens, die als Rechte formuliert werden“ (Faltheuer 2011, S. 30). Das Buen Vivir und die Verfassung versuchen sich dem in anderen Ländern Südamerikas, wie zum Beispiel Brasilien unter der Präsidentschaft Jair Bolsonaro, geltenden Diktum, dass Entwicklung nur durch die Ausbeutung der Natur zu erreichen sei, zu widersetzen (vgl. Faltheuer 2011, S. 30-32). Mit Blick auf das Innovationsmanagement in der Pflanzenzüchtung und den politischen Implementierungsprozessen kann die Beschäftigung mit dem Buen Vivir-Konzept zwar keine eindeutigen Lösungen liefern, jedoch kann daraus ein klares Plädoyer zur Wahrung und Förderung von Vielfalt von Pflanzensorten, Anbaumethoden und vor allem von Möglichkeiten unterschiedlicher Lebensentwürfe für Landwirte und Konsumenten ausgehen. Es geht nämlich letztlich auch um den Respekt vor unterschiedlichen Vorstellungen von einem guten Leben, welche in verschiedenen Kulturen zu finden sind. Da die Erfüllung von Erwartungen an ein gutes Leben mit den verfügbaren Möglichkeiten zu tun haben, so zeigen die Argumente des Buen Vivir deutlich, gilt es den Wert von Vielfalt neu zu entdecken.

Einheit in Vielfalt am Beispiel der Weltkirche

Im Hinblick auf ihre Ambiguitätstoleranz attestiert Thomas Bauer der römisch-katholischen Kirche grundsätzlich ein positives Zeugnis. Er teilt die Meinung des Journalisten Matthias Drobinski, nach der keine andere Institution so viele kulturelle Unterschiede, Widersprüche und Zweideutigkeiten aushalte, wie die katholische Kirche, die sich über die Jahrhunderte immer wieder den Spannungen zwischen Vielfalt und Einheit, sowie zwischen Tradition und Moderne aussetzen musste (vgl. Bauer 2021, S. 21). Auch wenn die Ambiguitätstoleranz der katholischen Kirche zu unterschiedlichen Zeiten verschieden groß ausgeprägt war, und sie, nach Meinung von Bauer und Drobinski aktuell zu „den alten Höhen der Ambiguitätstoleranz [...] nicht wieder vorgezogen“ (Bauer 2021, 24) ist, bildet die Maxime der Einheit in Vielfalt ein wichtiges Fundament für ihre globale Ausbreitung.

Die römisch-katholische Kirche besteht aus 24 Teilkirchen eigenen Rechts und mit eigenem Ritus. Die lateinische Kirche, auch Westkirche genannt, ist dabei von den Mitgliederzahlen die größte. Neben ihr gibt es 23 Rituskirchen, die auch als Ostkirchen bezeichnet werden. Gemeinsam ist ihnen allen, dass sie den Papst als ihr Oberhaupt anerkennen und in voller Glaubens-, Gebets- und Sakramentengemeinschaft zueinanderstehen. In vielen Punkten des Ritus, des religiösen Brauchtums und auch der kirchenrechtlichen Regelungen unterscheiden sich die Kirchen allerdings teilweise sehr deutlich voneinander. Historisch gesehen hat dies durchaus zu schweren

Spannungen und Verwerfungen geführt. Zum Beispiel in Indien trafen die portugiesischen Kolonialisten und Missionare Ende des 15. Jahrhunderts auf die indischen Thomaschristen. Diese verstehen sich bis heute als eine der ältesten christlichen Kirchen und berufen sich auf die Legende der Gründung durch den Apostel Thomas. Im vierten Jahrhundert übernahmen sie den ostsyrischen Ritus sowie die ostsyrische Schrift und Sprache für ihre Liturgie. Da die ostsyrische Kirche, anders als die westsyrische Kirche, nach der Kirchenspaltung infolge des Streites über den Nestorianismus auf den Konzilen von Ephesus und Chalcedon innerhalb der römisch-katholischen Gesamtkirche blieb, gehörten die Thomaschristen also auch der Gesamtkirche an. Kultisch und lebensweltlich haben sich die Thomaschristen aber über die Jahrhunderte in die hinduistisch geprägte indische Kultur eingepasst und genossen gegenüber dem hinduistischen Kastensystem eine hohe Stellung. Nachdem die portugiesischen Kolonialisten und Missionare große Erfolge vor allem in der Mission von niedrigen sozialen Schichten hatten, kam es zu großen Spannungen zwischen den Thomaschristen und den neu bekehrten Christen nach dem lateinischen Ritus. Die Thomaschristen wurden von den Kolonialisten unterdrückt, woraufhin sich einige Thomaschristen von der römisch-katholischen Gesamtkirche abspalteten. Die syro-malabarische Kirche blieb jedoch bei der Gesamtkirche und die syro-malankarische Kirche wandte sich ihr wieder zu. Eine Grundlage zur Erfüllung der Wünsche, zu ihren Traditionen zurückkehren zu dürfen, ihre Liturgie wieder in den indischen Volkssprachen feiern und einheimische Bischöfe ernennen zu dürfen, konnte aber erst auf Grundlage des Ostkirchen-Dekrets *Orientalium Ecclesiarum* (OE) von 1964 durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen werden. OE versichert allen Rituskirchen die Rechtmäßigkeit ihrer Ordnungen und Bräuche. Insofern sie „ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren“ (OE 6). Nach einer langen Phase der Repression von Verschiedenheit unter den indischen Christen wird seit dem Zweiten Vatikanum die Vielfalt also wieder aktiv gefördert (vgl. Kistler, 2019, S. 13-14).

In Europa kommt dem Thema der Einheit in der Vielfalt vor allem in der Ökumene Bedeutung zu. Auch im Verhältnis zwischen römisch-katholischer Kirche, lutherisch-evangelischer Kirche und anderen reformatorischen Kirchen kam und kommt es immer wieder sowohl zu gegenseitigen Verletzungen als auch zu Annäherungen. Die verschiedenen christlichen Kirchen haben unterschiedliche Vorstellungen davon, was die Einheit ausmacht. „Die reformatorische Sicht konzentriert die Anforderungen für die kirchliche Einheit auf einige wenige, elementare Sachverhalte. [...] Die römisch-katholische Sicht hingegen ist bestrebt, der Einheit der Kirche eine klare institutionelle und lehrmäßige Bestimmtheit zu geben“ (Barth, 2006, S. 448). Jedoch stimmen die Kirchen darin überein, dass „die Einheit Raum für Vielfalt läßt und lassen will“ (Barth, 2006, S. 451); Uniformität ist nicht das Ziel der Ökumene. Allerdings kann Vielfalt auch nicht so weit ausgedehnt werden, dass sie in Beliebigkeit umschlägt, was letztlich das Ziel der Einheit gefährden könnte. „Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit sind zwei Beschreibungsweisen, die sich komplementär ergänzen. Dabei geht es um eine spannungsvolle Größe, bei der nicht die Einheit der Vielfalt oder die Vielfalt der Einheit *vorausgeht*, sondern das einer bestimmten Situation angemessene *Verhältnis* von Einheit und Vielfalt gefunden werden muß“ (Barth 2006, S. 456).

Die Herausforderungen einer Einheit in Vielfalt sind sehr spezifisch für die Kontexte von Kirchen. Direkte Folgerungen für ein allgemeines Innovationsmanagement oder für das Innovationsmanagement in der Pflanzenzucht können daraus nicht abgeleitet werden. Indirekt werden aus der Beschäftigung mit den Anforderungen, Problemen und Lösungsstrategien der Kirchen mit dem Umgang mit Vielfalt aber einige Punkte sehr deutlich: Wenn Vielfalt sogar für religiöse und kirchliche Kontexte, die ein besonders ausgeprägtes kulturelles und organisatorisches Interesse an Einheit haben, einen so wichtigen Wert darstellt, dann ist dies ein wichtiges Indiz dafür, dass Vielfalt auch in anderen Kontexten von hoher Wichtigkeit ist. Das Interesse an Einheit mag für andere Zusammenhänge nicht so wichtig sein, wie für Kirchen. Im Kontext von gesetzlichen Regelungen gewinnen solche Intentionen als Einheitlichkeit und Gerechtigkeit, aber auch das Bestreben zur Vermeidung von Beliebigkeit und Willkür an Relevanz. In Fragen des strukturellen Umgangs mit Innovationen in der Pflanzenzucht ist also sowohl dem Anliegen zur Erhaltung von Vielfalt, als auch dem Bestreben nach einheitlichen und gerechten gesetzlichen Regelungen, die Innovationen ermöglichen, Beachtung zu schenken. Die Beschäftigung mit dem Thema Einheit in Vielfalt und Vielfalt in der Einheit macht aber deutlich, dass es sich nicht um konkurrierende Interessen, sondern um komplementäre handelt. Da es in der Pflanzenzüchtung zu Phänomenen der Auskreuzungen und der Vermischung von Erbgut kommen kann, können auch hier Analogien zum Thema Einheit in Vielfalt und Vielfalt in der Einheit im Kontext von unterschiedlichen, sich gegenseitig beeinflussenden kulturellen Strömungen gezogen werden. Wenn sowohl dem Anliegen der Förderung von Vielfalt, aber auch dem Anliegen von Einheitlichkeit und Gerechtigkeit von Regulierungen Genüge getan werden soll, wird es keine einfachen Lösungen geben. Das spannungsvolle Verhältnis beider Intentionen gilt es im gesellschaftlichen Diskurs stets zu beachten.

Fazit

Dieser Beitrag hat verschiedene Zugänge zum Thema Vielfalt beleuchtet und versucht die Ergebnisse in den Kontext von Innovationen und Nachhaltigkeit mit einem Blick auf den Umgang mit Innovationen in der Pflanzenzucht zu stellen. Im Fazit können Tendenzen und grobe Wegweiser, ja so etwas wie ein Plädoyer für die Beachtung des Wertes von Vielfalt, festgehalten werden: Die Beschäftigung mit dem Thema Ambiguitätstoleranz hat gezeigt, dass eine ambige Lebenswelt, in der sich unterschiedliche, teilweise nicht miteinander vereinbare Interessen gegenüberstehen, erfordert, dass aus Gründen des Respekts und der Toleranz verschiedene Überzeugungen und Modelle nebeneinander bestehen können müssen. Da die Moderne eine Tendenz zur Vermeidung von Ambiguität hat, ist es aufwendig und mühevoll, Vielfalt zu erhalten und zu fördern. Es bedarf also politischen Engagements und rechtlicher Flankierungen, um kleinbäuerliche Strukturen, alternative Anbaumethoden und eine Pflanzenvielfalt gegenüber dem Druck kommerzieller Großprojekte zu erhalten. Das Buen Vivir Konzept bringt diese Überlegungen auf eine weitere Ebene. Denn es geht nicht nur um den Erhalt von Vielfalt aus Respekt vor unterschiedlichen Meinungen darüber, was richtig ist beziehungsweise welche Anbaumethoden und Pflanzensorten am besten auf den Klimawandel angepasst sind usw., sondern auch um verschiedene Vorstellun-

gen vom Guten Leben. Natur und Kultur können nicht beliebig an Rationalitätsüberlegungen angepasst werden, sondern es gilt ihre Grenzen, ihre Ambiguität und Vielfalt zu respektieren. Schließlich gibt die Beschäftigung mit der Einheit in der Vielfalt und der Vielfalt in der Einheit, wie sie in kirchlichen Kontexten thematisiert wird, einen wichtigen Hinweis für den Umgang mit eventuell disruptiv wirkenden Innovationen. Das Bestreben um Ermöglichung und Förderung von Vielfalt und die Forderungen nach Einheitlichkeit und Gerechtigkeit sind keine konkurrierenden, sondern komplementäre Intentionen. Es handelt sich um ein spannungsreiches Verhältnis, das es im gesellschaftlichen Diskurs immer wieder neu auszuhandeln gilt.

Literatur

Acosta, Alberto (2015): *Buen vivir: Vom Recht auf ein gutes Leben; [das Wissen der Anderen für eine Welt jenseits des Wachstums]*. München.

Acosta, Alberto (2009): Das „Buen Vivir“ als Möglichkeit eines Verfassungsstaates. In: *juridikum* 4/2009, S. 219–223.

Barth, Hermann (2006): Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit. Über das unterschiedliche Verständnis einer gemeinsamen Formel. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 103, S. 443-460.

Bauer, Thomas (2021): *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. 16. Auflage, Stuttgart.

Faltheuer, Thomas (2011): *Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. (Herausgegeben von der Heinrich Böll Stiftung, Schriften zur Ökologie, Band 17). Berlin.

Fichter, Klaus (2010): Nachhaltigkeit: Motor für schöpferische Zerstörung? In: Howaldt, Jürgen; Jacobsen, Heike (Hg.): *Soziale Innovation. Auf dem Weg zu einem postindustriellen Innovationsparadigma*. Wiesbaden, S. 181-198.

Kistler, Sebastian (2019): Die Thomaschristen in Indien. In: *missio konkret* 1+2/2019, S. 13-14.

Paech, Niko (2005): *Nachhaltiges Wirtschaften jenseits von Innovationsorientierung und Wachstum. Eine unternehmensbezogene Transformationstheorie*. Marburg.

FREIHEIT UND ÖKOLOGIE

ÜBER DEN KULTURELLEN LEITWERT DER ÖKOLOGIE – UND DIE GEFAHR SEINER OBSOLESZENZ IM GROßPROJEKT DER „TRANSFORMATION“

Jan Grossarth

Einstimmung

Ökologie ist eine Beziehungslehre und Ökolandwirtschaft ist Gestaltungspraxis. Eine „ökologische Freiheit“ wäre beispielsweise die Freiheit, in der Umwelt nach eigenen Vorstellungen (die ja nie nur „eigen“ sind, sondern kulturell verortbar), wie auch in Resonanz mit dem Leben im Ökosystem, gestaltend tätig zu werden. So entsteht das Gefühl sinnvoller Wirksamkeit, wie man sie beim Gärtnern erleben kann.

Die „Feinde“ dieser ökologischen Freiheit stehen an allen Seiten des Gartenzauns: Die Bürokratie, die Landwirten¹ die Freude (und Zeit, Geld, kreative Energie) nimmt, die notwendigen Bio-Zertifizierer, der Klimawandel, der Bäuerinnen in südlichen Ländern, und nicht nur dort, die Grundlagen entzieht, die ökonomischen Marktketten, die womöglich zur Monokultur zwingen und zur Rationalisierung, obwohl sich das nie jemand so ausgedacht hat.

Ökologie als politisches Programm – der Historiker Joachim Radkau sprach vom „Zeitalter der Ökologie“ – hat seit dem Beginn der Partei „Die Grünen“ in den frühen 1980er Jahren bis zumindest zum Überfall Russlands 2022 auf die Ukraine hohe Konjunktur. Sie öffnet neue unternehmerische, ökologische Freiheitswege, lässt aber auch neue „Feinde“ am Gartenzaun erscheinen: Die Biowende wird heute wohl nicht zuletzt von etablierten Experten in den Ministerien und Wissenschaftlern angetrieben, die über die Sachzwänge bestens Bescheid wissen, die „Wende“ als Imperativ formulieren: Biodiversitätskrise, Klimakrise, Bodenfruchtbarkeitskrise.

Dass ein von wissenschaftlicher Vernunft angetriebener politischer Kampf für die gute Sache dem ursprünglichen Werteimpuls aber auch schaden kann, ist das tragische Paradox. Die Öko-Anfänge der 1980er Jahre, die den Aufstieg der Ökologie zur politischen Leitperspektive begründeten, waren lebensweltlicher, kultureller Art. Der Fluss nebenan war vergiftet. Der Wald starb. Man sah es, nicht nur in den Magazinen. Manche romantische Landkommune scheiterte beim Versuch, alles anders und gut zu machen, schnell, aber die Idee der Ökopolitik blieb und war – gewiss oft

¹ Wie stets in diesem Text sind alle gemeint, wenn mal das generische Maskulinum, mal das Femininum verwendet ist – stets bloß aus Affinität zur Kürze.

naiv oder historisch sehschwach – auch die einer unkomplizierten „Befreiung“, einer Emanzipation aus den Umständen eines von den Erfordernissen von Industrie oder Öffentlichem Dienst diktierten Lebens in den kleinen Mietwohnungen der damals noch Smog-belasteten Städte, unter den Vorzeichen von sinnlicher und ästhetischer Existenz mit der Natur. In der Umweltpolitik kamen das revolutionäre politische Motiv der Emanzipation und das vielleicht eher konservative der verantwortlichen Gestaltung, um das Schöne zu bewahren, zusammen.

Angesichts der weit fortgeschrittenen Institutionalisierung, akademischen Spezialisierung der Umweltwissenschaften und stetigen Ver(natur)wissenschaftlichung – gegenwärtig gibt es bereits Professuren für „Planetare Gesundheit“, und morgen gewiss eine zuständige EU-Kommissarin – ist das Anliegen dieses Aufsatzes, darauf hinzuweisen, dass jene ursprüngliche Intention der ökologischen „Wende-Politik“, die durchaus viel mit Freiheit der Gestaltung des Lebens im Nah- und Nächstenbereich zu tun hatte, unter die Räder einer szientokratischen Auffassung geraten könnte (!), die sich für Lebenswelt nicht mehr interessiert, die die Sprache der Lebenswelt zu sprechen verlernt hat, sondern ein industriell-planerisches Mega-Programm der „Rettung des Planeten“ verfolgt: „System Change“ zur (absolut notwendigen!) Kohlenstoffneutralität auf allen Ebenen.

Ökologische Freiheit

Ökologische Freiheit – wenn man bei dem Kunstwort bleiben will – ereignet sich auf persönlicher, zwischenpersönlicher, sinnlicher und handelnder Ebene, ist aber andererseits zunehmend bedroht aus der globalisierten Ferne der Kohlenstoffemissionen. Sie bedeutet (auch im Berufsalltag als Arbeitnehmer) für Menschen: *stimmig* handeln zu dürfen, was mehr ist als zu funktionieren oder einem politischen Imperativ folgen zu müssen. Stimmigkeit bemisst sich nicht nur an der Erfüllung von juristischen Vorgaben oder sozialen Normen – seien sie auch noch so gut, oder sogar klimapolitisch, begründet –, sondern auch an lebensweltlichen Resonanzen, die das Handeln gemessen an den Reaktionen der Personen im Umfeld erfahren, oder an den Resonanzen gemessen an den Werten, die die eigene Biographie geprägt haben. Das macht den geheimnisvollen Wert der Freiheit aus: das persönliche Forschen nach Resonanz, die Zukunfts-Offenheit, Vertrauen und fehlerriskierendes Ausprobieren sind ihre notwendigen Bedingungen. Diese „kommunikative Freiheit“ (Wolfgang Huber) wäre, um zwei starke Metaphern gegenüberzustellen, wohl auch wesentlich zu unterscheiden von der „gekränkten Freiheit“ (Amlinger/Nachtwey) der Libertären.

Wie kann die Ökologiepolitik also dieser, der kommunikativen Freiheit helfen? Kann sie es überhaupt? Ihre naturwissenschaftlich belegten Krisenbefunde bestimmen längst maßgeblich die politischen und individuellen Handlungsimperative (vom „Green Deal“ der EU bis zu den „grünen Lebensstilen“). Imperative erzeugen aber nicht nur Aktion, sondern stets auch Reaktanz. Ökologie ist nur für diejenigen ein Freiheitsprojekt, die Resonanz mit ihren Werten empfinden können, die für sich eine Rolle im neuen Spiel sehen. Dieser kleine Aufsatz kann das Problem nicht lösen, wohl nicht einmal adäquat beschreiben. Aber er will den Wert und die Gefährdung der Ökologie

nicht als naturwissenschaftlich begründete Imperativgeberin, sondern als kulturelle Leitperspektive in Erinnerung rufen – und die hohe Bedeutung der Erhaltung dieser für eine bleibende Aktualität ihrer lebensweltlichen Attraktivität.

Nützt da der Ankerwurf zum Mega-Konzept der Freiheit? Nicht nur dessen metaphorische Konkretisierung der kommunikativen Freiheit ist hier vielversprechend. Auch der Begriff der „situativen Freiheit“ von Hans Joas führt weiter, und geradewegs hinein in die Welt der Gedanken des Ökonomienobelpreisträgers Amartya Sen – also weiter vom starren zum kontextspezifischen Geltungsbereich dieses Begriffes. Sen versteht „Entwicklung als Freiheit“. Ohne Freiheit-Verantwortung blieben wir kindisch. China nähert sich der Klimaneutralität über perfekte Verhaltenssteuerung der Menschen und Incentives für vernünftiges Verhalten, das stets über das Smartphone überwacht wird. Weil demgegenüber aber Sens Begriff die Geschichtsgebundenheit und Ambivalenz von Autonomie und sozial-kultureller Eingebundenheit des Menschen schon inkludiert, halte ich ihn für überzeugender und gerade im Dschungel konkurrierender, ökonomistischer und letztlich zynischer Freiheitsbegriffe für brilliant. Sen geht es um die Freiheit der Menschen, Taten oder Seinsformen, die sie wertschätzen zu praktizieren oder zu erreichen. Sen denkt Gemeinwohl und Individualwohl nicht gegeneinander. Für ihn ist die Möglichkeit der *Fähigkeitsentfaltung* zentral („capabilities“). Aber was bedeutet das, unter der Restriktion der Kohlenstoffneutralität?

Umfassende Gemeinwohlindikatoren sollen laut Sen die Wirtschaftsdaten als Wohlfahrtsindikatoren ergänzen. Freiheit ist bei Sen nicht ein Instrument zur Wohlstandserhöhung, sondern umgekehrt das *Ziel des Wirtschaftens* überhaupt. Für Sen ist Freiheit „sozial und kommunikativ“ zu verstehen, ein „substantielles Gestaltungsergebnis“, und als solches unmittelbar im Zusammenhang mit dem kreativen und fähigkeitsbezogenen Gestaltungswillen des Menschen zu verstehen. Sen selbst bezieht sich ausdrücklich auf Adam Smith als Moralphilosoph, der eben nicht nur Eigennutz, sondern Fairness, Großzügigkeit, Mitgefühl und sozialen Sinn als menschliche und wirtschaftliche Handlungsmotive gesehen hatte und Smith von zeitgenössischen Ökonomen als einseitig vereinnahmt sieht, wenn das verschwiegen wird.

Und was bedeutet das, unter der Restriktion der Kohlenstoffneutralität?

Die mit Sen so verstandene Freiheit, die man ökologisch nennen könnte, ist ein Balancegeschehen. Sie lebt immer wieder auf und ist nicht absolut erreichbar, ereignet sich in der Dialektik von dummer Ignoranz und verantwortlichem Gestaltungswillen, Frustration und Hoffnung, Vernunft und Humor, Materialität und Geistigkeit, Hoffnung und Enttäuschung, Bindung und Emanzipation – an und von Gott, der ja klarere Imperative hinterlassen hat als „Gaia“. Die Person und ihr Glück, das sie nie nur in sich selbst findet, ist der Maßstab. Freiheit ist ein Glücksfaktor (Bruno Frey). Materielle Grundlagen sind notwendig, und dass diese für acht Milliarden Menschen von einer kohlenstoffneutralen Wirtschaft zu Verfügung gestellt werden – seien es acht Milliarden Vegetarierinnen und Veganer –, ist die politische, aber mindestens so sehr ingenieurwissenschaftliche Aufgabe. Die institutionellen Voraussetzungen für ökologische Freiheit sind Pressefreiheit (wegen der Dialektik), Bildungsteilhabe für möglichst viele, Ermöglichung wirtschaftlicher Unabhängigkeit – also ein breiter kultureller (!) Aufstieg vieler. So eindeutig die persönliche Freiheit ein

Wert mit vielfältiger, aber nicht ausschließlich christlich-jüdischer Geschichte ist, so wenig beachtet die politische Ideengeschichte der Freiheit allerdings die Ökologie.

Ökologie und Ökopolitik

Ökologie ist ein Wort, das nicht viel sagt. Griechisch. Oikos, das Haus, und Logos, das Wort, die Lehre. Was soll das heißen? Eigentlich nicht wenig: hier ist das Subsidiaritätsprinzip angedeutet. Vom antiken Haus als mittelgroßer Wirtschaftseinheit hing das Überleben der in ihm Schaffenden ab, von Sklaven bis Hausherrn, bis hin zur gesamten Polis als Gemeinschaft der Hausstände. Die Ordnung im Kosmos basiert auf dem erfolgreichen und verantwortlichen Wirtschaften auf der Mikro- und Meso-Ebene. Könnte dieser subsidiäre Fokus durch die Klimaökologie auf globaler Makroebene gefährdet werden? Aber die ökologische Superkrise wird ernsthafte und tödliche Konsequenzen für Menschen haben und hat sie längst. Etwa zwei Drittel der Tiere sind in den vergangenen Jahrzehnten von der Erde verschwunden. Für die kommenden Jahrzehnte rechnen Biologen mit einem globalen Verschwinden von etwa vierzig Prozent der Insektenarten. Insekten sind das Fundament der Nahrungskette, sie sind das Futter für Fische und Vögel, und ohne sie schwindet die natürliche menschliche Nahrungsgrundlage jenseits der industriellen Produktionsketten. Der globale Stoffkreislauf ist geschädigt. Vor allem die Elemente Kohlenstoff und Stickstoff betreffend. Und so geraten die globalen Wind-, Wasser- und Temperaturgefüge in Schiefelage, und die Ökosysteme aus Böden, Insekten und Wildtieren. .

Unter das Kategorienwort Ökologie fallen viele Forschungsdisziplinen. Das sind etwa diejenigen vom Boden, vom Tier, vom Wald, von der Atmosphäre, vom Klima. Jede von ihnen zeigt auf Endzeit. Ein historisches Artensterben, Humusverlust, tierethische Dramen und klimatische Kippunkte erscheinen als Kehrseite steigender Lebenserwartungen, steigender Weltbevölkerung und urbaner Beschleunigung. Die ökologische Transformation ist zwar schon lange gefordert, aber erst in dem Moment beschlossen worden, als 2019 Klimaproteste „die Wissenschaft“ zur politischen Leitperspektive vereindeutigt haben. Da stehen wir nun, und müssen schonungslos fragen, in welche Freiheit das führen wird. Das Bundesverfassungsgericht machte in seinem epochalen Urteil von 2021 deutlich, dass ein stabiles Klima unter die Daseinsvorsorge kommender Generationen fällt, und zwar als grundgesetzlich geschütztes *Freiheitsrecht*.

Alles, so scheint es, muss sich nun öffentlich am Grad der Schädlichkeit für die Erde messen lassen: Gesetze, Produkte. Das gilt in jedem Fall für die öffentliche Wahrnehmung. Kommunikationsstäbe arbeiten am Greenwashing, und für das allgemeine Publikum entsteht der Eindruck von Undurchschaubarkeit. Wirtschaftsunternehmen, Konzerne, Ministerien und Parteien müssen, unter dem Druck der „Zivilgesellschaft“, liefern. Eine „Moralisierung der Märkte“ (Nico Stehr) erschüttert das Fundament der alten sogenannten Marktwirtschaft fundamental, also die Annahme, dass wenn viele Parteien gemessen ihrer Kenntnisse und der ökonomischen Bedingungen ihre Arbeit erledigen, wie von „unsichtbarer Hand“ das bestmögliche Gesamtergebnis entsteht. Dabei fußt diese Marktwirtschaft im Ideal des Oikos, dass die besten Ergebnisse auf der unteren und mittleren Handlungsebene erreicht werden.

Die Diskussion darüber, was daran noch wahr ist oder schützenswert, ist nicht trivial, und wird leider auch immer weniger geführt, je lauter die appellativen und suggestiven Journalistenfragen angesichts der „ökologischen Katastrophe“ ausfallen: Warum stoppen Konzerne nicht einfach „schädliche“ Produkte? Warum verbietet die Politik nicht den Autoverkehr, den Verbrennungsmotor? Eine wirtschaftsethische Antwort lautet: Einfach deswegen, weil es keine Totalperspektive gibt, von wo aus sich letztgültig über „Schädlichkeit“ entscheiden ließe. Dieser Gedanke ist seit gut dreißig Jahren vor allem mit der „ökologischen“ Soziologie Niklas Luhmanns verbunden. Wenn dessen Wort, vor dreißig Jahren geschrieben, auch angesichts einer verschärften Problemlage noch Gültigkeit hat: dass moderne Gesellschaft keine „Totalperspektive“ kennt, oder Planung und Totalsteuerung unmöglich macht – wenn das so ist, dann kann die Ökologie *als Naturwissenschaft* dieser Heilsbringer nicht sein. Sie kann, im Politischen, nur eine Orientierung vorgeben, aber nicht einen genauen Weg zeigen. Auch dann nicht, wenn die Klima- und Biodiversitätskrise eindeutig ist. Sie muss viele Akteursgruppen erreichen, in ihren je unterschiedlichen Handlungsmotiven, entlang verflochtener Wertschöpfungsketten, ökonomisch wie kulturell.

Die Zukunft Europas ist ökologisch. Aber was genau versprechen wir – Leser, Menschen, Global Citizens – uns *für die Zukunft* von der Ökologie? Erstens stofflich? Das ist klar wie banal: Dass wir vielen Milliarden noch werden leben können und mit uns möglichst viele Spezies. Allerdings: das hört man schon zu lange. Merkels Kanzlerschaft hatte im Jahr 2005 als „Klimakanzlerschaft“ begonnen, und hinterließ das Erbe einer fatalen Abhängigkeit von russischem Erdgas, arabischem Erdöl und der Kohle; und dieses Erbe hatte ja auch sie bereits geerbt.

Im Alltag, in der Institutionalisierung, sieht das Ökologieprojekt weniger historisch aus, als die politischen Sonntagsreden: Fußnoten, Abfallverordnungen, Baunormen, Sektorreduktionsziele, Ökobilanzen, jede Menge komplizierte politische Abwägungen. Auch wenn die politischen Ziele immer größer werden, geht es langsam voran oder sogar rückwärts. Nach dem Angriff Russlands gegen die Ukraine, als der Erdöl- und Gaspreis in die klimapolitisch gewünschte Richtung stieg, glich der Staat gleich mit Tankrabatten aus.

Die Umsetzung, die Folgeabschätzung, die Zielkonflikte des ökologischen Megaprojekts beschäftigten da längst „hunderttausend“ Expertinnen. Sie rechnen in Stoffströmen, Energieeinheiten, Schadstoffen, sie rechnen um in Nutzen und Kosten, in Euro und Dollar, überlegen sich klügere Bilanzierungs- und Zertifikatshandels- und Besteuerungsmodelle, Taxonomie, und ganz gewiss überblickt niemand von ihnen den ganzen Kosmos der ökotechnischen und umweltrechtlichen Expertentümer.

Jenseits der im Einzelfall zu stellende Frage der Wirksamkeit politischer Maßnahmen oder des Green Deals insgesamt – Greenwashing oder Jahrhundertprojekt? – stellt sich im Meer der grünen Bürokratie fast nicht mehr die Frage (und sie kann es selbstverständlich auch nicht): Was eigentlich versprechen wir uns als Menschen *für die Zukunft* von der Ökologie, nämlich, zweitens und weit „hinter“ dem Ziel der Weltrettung angesiedelt, kulturell und sozial? Selbst die unzähligen kritischen Bücher und Dokumentationen sagen das nicht mehr. Sie rütteln am *status quo* „unserer“ Lebensstile, der Massentierhaltung, der Plastikökonomie, deren Mängel längst offenkundig sind. Aber die Skandalisierung ist abgedroschen, die Nachrichten verpuffen.

Politik ist gegenwärtig und technokratisch gefangen, stellt mal diese Schraube, dann die nächste, und schafft immer auch neue Probleme. Die Mediendemokratie, die eine Medialisierung politischer Akteure, der Legislative und Exekutive, erzwingt, ist ein Problemfall. Als Mais als Benzinersatz gefördert wurde, schuf die Ökopolitik damit ein neues ökologisches Problem. Die Windrädlerparks industrialisierten manche Landschaften schrecklich. 2013 „startete“ die Agrarministerin ein Tierwohllabel, 2017 plante der Agrarminister ein staatliches Tierwohllabel, 2022 wieder, und immer klappte bislang irgendetwas nicht. Eine Instanz blockiert die andere. Alle müssen so tun, als hätten sie einen Plan. Aber die Umweltkrise ist eine Tragödie. Wo ist die Hoffnung durch ein Gelingen durch viele, zielgerichtete inkrementale Schritte?

So offenbart sich ein tiefer Graben zwischen Ökopolitik und ökologischer Freiheit. Man könnte als Publikum, wenn nicht von der Gnade des Vergessens beseelt, müde werden oder ungläubig, dass der große Grüne Wurf wirklich gelingt. Denn ganzheitlich überzeugende, gesellschaftlich tragende, in der Breite als vertrauenswürdig wahrgenommene Antworten und Entwürfe werden immer schwieriger zu finden sein, je mehr die Ökologie zum Gegenstand vieler der Öffentlichkeit letztlich unverständlichen *hochspezialisierten Expertenarbeiten* wird – von Ingenieuren über Klima- und Modellsystemforscher bis hin zur Boden-, Tier- und Pflanzenzuchtwissenschaft, deren Empfehlungen selbst zur einzigen politischen Entscheidungsgrundlage werden (technokratische Gefahr).

Hatten Greta Thunbergs Zorn nicht auch etwas beklemmend Eiferndes, Einengendes? Sagte sie nicht sogar, sie verbiete sich unsere Hoffnung? Es müsse sich „sämtliche Lebensweise“ verändern, hin zur Klimaneutralität? Aber sagte der Chemiker und Philosoph Michael Braungart, international einer der größten deutschen Professoren der Ökologiebewegung, der für die Circular Economy ausdrücklich als Freiheitsperspektive wirbt, nicht auch schon vor Jahren, das sei doch eine schreckliche Aussicht, „Neutralität“ als Ziel für menschliche Entwicklung? Sagte er nicht, Natur sei verschwenderisch, und man müsse lernen, intelligent zu verschwenden? Wäre das nicht, wenn schon, die Botschaft „Gajas“? Oder meinen beide letztlich dasselbe, Braungart und Thunberg?

Technokratische Gefährdung der Freiheit

„Es wird uns nicht nützen, die Symptome zu beschreiben, wenn wir nicht die menschliche Wurzel der ökologischen Krise erkennen [und deshalb] schlage ich vor, dass wir uns auf das vorherrschende technokratische Paradigma konzentrieren.“ (Franziskus, Laudato Si, 2015)

Das technokratische Paradigma hat die Ökopolitik selbst erfasst oder droht die gute Praxis zu versauern. Die potenziell verschwenderische Option der Circular Economy hingegen setzt auf Innovation und Unternehmertum, und hält offensichtlich größere Freiheitsoptionen bereit als eine – überspitzt gesagt – radikale Ausstieg-aus-Allem-Ideologie der starken Nachhaltigkeit, wie sie Bruno Latour als „Kniefall vor Gaia“ benennt.

Ökologie ist im Kern aber – nochmals – auch eine Beziehungswissenschaft, die Lehre von den

Wechselbeziehungen aller Lebewesen untereinander, wozu wir mit ganzem Leib gehören. Diese Feststellung führt von der stofflichen Nachhaltigkeit zur Frage der Würde der Arbeit, des qualitativen Eingebundenseins des Menschen in die Arbeitswelt. Deren Technokratismen bedrohen die Freiheit selbst. Die andere Gefahr für die individuelle Freiheit ist die *politische Übergriffigkeit*. Sie will zu eindeutigen Bekenntnissen überzeugen, und vergibt lukrative Posten zum Dank.

Aber Menschen sind nicht eindeutig, sondern unterliegen vielschichtigen Prägungen, emotionaler und kognitiver Art, und meist verstehen sie sich ja nicht einmal selbst. Freiheit hieße so gesehen nicht mehr, als unversteckt und in einem fehlertoleranten Umfeld mitwirken zu dürfen an der Gestaltung der Welt, so wie man es zur Zeit möchte. Die Geschichte kommt an kein Ende. Problemlösungen bringen neue Probleme. „Es ist ein strenges Gesetz alles intellektuellen Fortschritts, daß die Problematik der Welt wächst mit jeder Lösung bestimmter Probleme.“ (Max Scheler). Die politische Übergriffigkeit ist nicht an der Wirklichkeit des Menschen und der komplizierten Vielfalt menschlicher Werte und Präferenzen orientiert, und nimmt auch nicht einmal Kenntnis von der Komplexität moderner Gesellschaften, wie sie Niklas Luhmann beschrieben hat, sondern hier lautet die Absicht, rigoros „das Gute“ zu verwirklichen, oder, technokratisch: „Das Notwendige“. Diese Gefahr liegt angesichts der Radikalisierung von Teilen der Klimaschutzbewegung in der Luft, die gute wissenschaftliche Argumente auf ihrer Seite haben und bestechend moralische, aber sich der ethischen Abwägung der Folgen ihrer *Degrowth*-Szenarien entziehen: Arbeitsplatzverlust, Wohlstandsverlust, politische Polarisierung oder soziale Unruhen.

Die andere Bedrohung der individuellen Freiheit ist der Rückzug ins Private, das „Cocooning“ der 2010er Jahre: Ich gebe den Gestaltungswillen auf, füge mich dem technokratischen Funktionieren „nine to five“, imprägniere mich zum Schutz vor bösen Ahnungen der eigenen Feigheit mit einer Fettschicht aus Naivität und verlege das individuelle Menschsein vollumfänglich in die Freizeit, in den Garten und in die Urlaube. Die ödesten *Corporate Image Movies* und Podiumsdiskussionen werden dann in der LinkedIn-Bubble als „aufregend“, „spannend“, „toll“ gefeiert: „I had an excellent panel discussion this afternoon“. Diese Form der Prostitution, in einem erweiterten Sinne die Selbsthingabe von *unechten Emotionsäußerungen und Lob gegen Karriereperspektiven* oder nur gegen ein emotionales Gegen-Geschenk, ist nicht selten eine Bedingung für das berufliche Fortkommen.

Auch dieser digital entgrenzte Opportunismus ist eine Bedrohung für die Freiheit, weil das „Nein“ und das distanzierende „ohne mich“ keinen Wert haben, diese aber zur Wahrung und wahrhaftigen Kommunikation der individuellen Perspektive nötig wären. Auch diese Bedrohung der individuellen Freiheit ist so wenig neu wie der politisch-massenmediale Vereindeutigungszwang. Aber die Digitalisierung der sozialen Interaktionen und eine kulturelle Umgebung der beruflichen Selbstverwirklichung und der Performance-Orientierung sind ihre neuen Treibstoffe; hinzu kommt, dass im „ästhetischen Kapitalismus“ (Gernot Böhme) das soziale Kapital, (Selbst-)Inszenierungen oder Datenschätze ökonomisch erfolgsrelevanter sind als das Maschinenkapital (Lars Distelhorst). Es kann wohl sein, dass die Ökologie – die als große Transformation die Strukturen der Wirtschaft im Kern erschüttern soll – dieses Problem ein wenig lindert. Vieles geht auf Neuanfang, Stolz, Eifersüchteleien und böse Hierarchien verschwinden über Nacht wie Babylon. Alles

wird einem größeren Sinn und Ziel unterstellt – Kohlenstoffneutralität –, und dieses Ziel ist gar nicht so verkehrt.

Fazit

Ökologie ist beides, kulturelle Praxis und Naturwissenschaft. Das schützt sie vor absolutistischem Missbrauch. Sie ist so ganzheitlich, wie die menschliche Seele vielschichtig sein will, nämlich so vielschichtig, wie die Lebenserfahrungen, die sich in unserem Leib, und genauer: Gehirn, materialisiert haben (Thomas Fuchs). Bürgerliche Freiheit, im guten Sinne, akzeptiert, dass die Erde für Erwachsene keine eindeutigen Heilswege vorsieht, sie steigt nicht beleidigt aus allem aus und flüchtet sich nicht in Utopien, sondern bemüht sich um Veränderung der gegebenen Institutionen. Die Ökologie gibt dem Bemühen eine Richtung. Sie ist ein Korrektiv und lindert die Ambivalenzen und die Zerrissenheit des Menschen in der modernen Arbeits- und Wissenschaftswelt. Ökologie begründet skeptische Distanz zu plumpen Fortschrittsversprechen. Sie schenkt uns eine reiche Tradition der Benennung und Beschreibung des Schmerzes. Sie gibt eine verbindende und für viele anschlussfähige geistige und naturwissenschaftlich fundierte Begründung für die Gestaltungsnotwendigkeit von Industrie. Sie ist geeignet, unseren Innovationsbegriff ganzheitlicher zu interpretieren, Marktwirtschaft einen Rahmen zu geben, der nicht auf Kosten der Lebewesen geht, die nicht über Euro und Dollar verfügen, und Märkte von dem Fluch der einseitigen Gegenwartsfixiertheit zu befreien. Die freiheitliche Ökologie nimmt Abstand von technologischen Vorfestlegungen (wie den „EEG-Umlagen“ oder „Biogas-Quoten“), ist zukunfts offen und innovationsfreundlich, aber sie ist auch nicht libertär: Sie scheut etwa nicht zurück vor radikalem Ordnungs- Steuer- und Zollrecht, das „wahre Kosten“ – etwa der Emissionen – bepreist, und sie hat ein Herz für das ordnungspolitische Anliegen, eine Ökonomie ohne Abfall zu schaffen, einen Maschinenbau ohne Schrott, eine Lebensmittelversorgung für Mensch, Insekten und Böden.

Bestimmt haben wir schon heute zu viele Öko-Siegel. Niemand blickt durch. Es sollten gerade nicht die binären Schemata wie „bio“ oder „nicht bio“ sein, die Bürgerinnen und Bürger leiten, sondern die Freude angesichts der *konkreten freundlichen Gestaltung* von Fabriken, Ställen, Städten und Häusern. Damit auch Banker so denken dürfen, gibt es die Taxonomie. Die Farben etwa, Fenster und Architektur eines Tierstalls, die lokale Angebundenheit eines Schlachthofs – gerade angesichts seiner schmerzenden Ambivalenz, im Gegensatz zur abstrakten, unsichtbaren Ferne der flughafenähnlichen Schlachtfabrik, die für halb Europa filetiert. Alte Bauernhöfe ohne Biozertifikat können schöner und tierfreundlicher sein, als industrialisierte Bio-Hähnchenmastanlagen. Und alte Lehm-Fachwerkhäuser können nachhaltiger wärme gedämmt sein, als KfW-40-Neubauten, in denen es nach drei Monaten schimmelt und deren giftige und nicht immer hitzebeständige Styroporhülle nach zehn Jahren erneuert werden muss.

Ich schließe diesen Versuch eines Fluges über schwierige Themen mit einer Erinnerung an den ökologisch motivierten Autor Wendell Berry ab. Dieser wunderbare Zeuge ökologischen Empfindens sagte uns: „Wer alles auf die eine Karte des hemmungslosen Wachstums setzt, verliert am Ende alles, was wirklich erstrebenswert ist. Denn ein solches Leben entbehrt jener Vollendung,

Anmut und Schönheit, die sich nur dort einstellen, wo sich der Einzelne als Teil eines Ganzen versteht, das größer ist als er selbst. Der von einem unersättlichen Verlangen nach immer mehr getriebene Mensch dagegen ist innerlich gespalten, unausgefüllt, formlos und von Gier zerfressen. Ihm ist ganz entfallen, dass das menschliche Leben ein Kunstwerk ist, etwas Unvollkommenes, das nur in der Fantasie zu seiner Vollendung gelangt.“

Phantasie ist die Vorstellung von Gestaltung mit dem Herzen. Sie kommt aus mitleidvoller, sanftmütiger Liebe zur Welt, die uns als Umwelt erscheint. Die einseitige Fixierung auf Wirtschaftswachstum und technischen Fortschritt versperrt den fühlenden Blick, sie können vielmehr ein Substitut für diesen sein, ein Füllmaterial für den Ort, an dem einmal Herz und Liebe sein durften. Und der Papst Franziskus sagte in „Laudato Si“, es sei uns Menschen „eine Wirtschaftsökologie notwendig, die in der Lage ist, zu einer umfassenderen Betrachtung der Wirklichkeit zu verpflichten.“

Und in diesem Sinne schließe ich das Fazit mit diesem Fazit-Fazit: Der fühlende Blick, die Intuition, führt oft zu einem klügeren Ergebnis als das eitle oder technokratisch vernebelte Expertentum. Wenn der ökologische Blick nicht ein intuitiver, weiter, empfindsamer sein darf, sondern das Kriterium „ökologisch“ selbst binär codierbar bleiben müsste, denn wäre das ganze Projekt zum Scheitern verurteilt. Angesichts der Umbrüche infolge der Digitalisierung und der extremen Individualisierung ist in diesem Sinne zu überdenken, wie sich freie Märkte zu dem menschlichen Wunsch nach Sinn und Wert verhalten. Ich verstehe die Ökologie deshalb als kulturelle Leitperspektive. Das entspricht auch bedeutenden Pfaden ihres historischen Gewordenseins und ihrer Wirkungsgeschichte.

Ausklang. Oder: Croissants und Muffins

Ist Ihnen bereits aufgefallen, dass die Croissants und Muffins in unserer Zeit vielerorts gleich aussehen und gleich schmecken? Sie kommen alle von einigen wenigen Großbäckereien und werden von dort als tiefgefrorene Teiglinge an die Backshops geleifert. Ein Bäcker muss heute nicht mehr morgens um vier aufstehen um Teig anzurühren; sechs Uhr genügt, er stellt den Ofen an und backt die Teiglinge schnell auf. In der Auslage machen sie auch etwas her, vor allem auf schwarzem Granit hell angestrahlt, das Brot sieht dann aus wie ein Exponat.

Croissants und Muffins sind vom Handwerk zum *Commodity* geworden. Kommod heißt auf Bayerisch bequem, oder angenehm, zweckmäßig. *That`s the spirit*. Zweckmäßigkeit muss nicht übel sein. Aus der Kommodifizierung von vielen Dingen und Dienstleistungen vorschnell eine allgemeine Kulturkrise oder sogar eine Krise des Geistes abzuleiten, ist nicht zwingend. Aber es liegt andererseits auch nicht fern. Denn wir haben wirklich bitter geweint, als unsere letzte Bäckerei geschlossen hat! Und sie hatte auch nicht einmal zu wenige Kunden, so wie sterbende Branchen und Handwerke. Sie ist damals nicht an der schwachen Nachfrage gescheitert, nein. Es wollte einfach niemand mehr so früh aufstehen.

Die Kinder der alten Bäckerfamilie machen jetzt ein Studium und werden Ärzte und Beamte und

Umweltjuristinnen. Für sie ist das Studium erst einmal ein *Freiheitsgewinn*. Die neuen Backshop-Pächter haben auch genug Arbeit. Sie haben zwar keine Geschichte mit dem Bäckerhandwerk zu bieten, aber haben jetzt einen eigenen Laden und sind stolz darauf. Sie sind ihr eigener Chef, auch ein Freiheitsgewinn, ein kleiner Traum nach anderen Maßstäben, die auch Respekt verdienen. Aber wir und ein paar hundert Nachbarn sind traurig. Es gibt keine handwerkliche Bäckerei mehr im Viertel, ein Stück Individualität ist verloren, zur Erinnerung entrückt und wird eines Tages vergessen sein. Andererseits ist nichts ewig. Über den Wegfall der mittelalterlichen Zünfte und der vielen alten Schuhmacher weint heute auch niemand mehr. Und doch, doch, doch: Hunderte Leute haben eine Wahlfreiheit zwischen diesem und jenem Croissant, Muffin und Brot verloren und damit auch einen geschichtlichen und sinnlichen Bezug zu ihrem Stadtteil eingebüßt, der jetzt aussieht wie jeder andere im *Global Village*.

Bequemlichkeit *und* entsprechende technische Möglichkeiten (großes Teiglingswerk) führen zu Vereinheitlichung, so wie die Industrialisierung schon seit zweihundert Jahren brutal vereinheitlicht. Vorgestern die Schuhmacher, gestern die Bäcker und Bauern, heute die Journalisten und Berater, morgen die Lehrer, Professoren. Und übermorgen Sie.

Klassische Liberale *überbetonen* die Freiwilligkeit von allem, was ist. Sie würden zum Beispiel argumentieren, es sei doch jedem freigestellt, eine handwerkliche Bäckerei zu eröffnen, den Arbeitgeber zu wechseln, wenn es nicht mehr passt, und so weiter. Bürgerliche Erwachsene leiden unter der Ambivalenz, der Erfahrung, dass es nicht nur gut oder verkehrt gibt, sondern Entscheidungen mit Folgen, die vielschichtig sind, und teils unvorhersehbar. Man kann nicht so einfach sagen, ob es insgesamt gut oder schlecht ist, dass die Brötchen heute weniger handwerklich und vielfältig sind. Man muss den Bedarf immer wieder neu überlegen. Industrielle Vereinfachung bringt als Kollateralschaden einen Verlust an Vielfalt, an Individualität der Wirtschafts- und Arbeitsformen. Aus guten Gründen kann nicht die gesamte Wirtschaftspolitik zur Kulturförderung werden.

Der klassische politische Liberalismus war eigentlich noch viel klarer auf beiden Augen die Gefahren sehend: Er lehnt die Fremdbestimmung des Menschen durch Autoritäten ab, er betont die Bedeutung der materiellen Freiheit für die individuelle Freiheit, aber ebenso fürchtet er die Gefahr der Tyrannei durch die staatliche Bürokratie (und natürlich kann auch Umweltpolitik in *diese* Richtung „ausarten“). Diese doppelte Gefahr für die individuelle Freiheit stellt zum Beispiel schon vor fast einhundert Jahren, in einer Zeit, in der die liberale Idee zugleich blühte und lebensbedroht war, der politische Denker Moritz Julius Bonn in seiner Schrift „Die Zukunft des deutschen Liberalismus“ (1926) fest:

„Der Liberalismus ist in seinem innersten Wesen antiautoritär, aber nicht in dem Sinne, daß der einzelne sich keiner Autorität zu fügen habe. Er bekämpft nur die Autorität, die den von ihren Auswirkungen Betroffenen weder Rechenschaft zu geben dachte, noch sich zur vernünftigen Begründung ihrer Befehle verpflichtet fühlte, die befahl, weil sie Macht hatte, und die Macht hatte, weil sie zwingen konnte. [...] Jede Bürokratie ist machtgierig. Auch wenn sie verfassungsmäßig dem Willen der Mehrheit untersteht, wird sie verwaltungsmäßig immer zu herrschen, das heißt zu zwingen suchen. Die Demokratie als solche garantiert überdies die Freiheit nicht, wenn es

keine Demokratie ist, deren Einrichtungen und deren Geist von liberalen Gedanken erfüllt sind.“

Literatur

Böhme, Gernot (2016). Ästhetischer Kapitalismus. Berlin.

Bonn, Moritz Julius (2015) [1926]. Zur Krise der Demokratie. Göttingen. .

Distelhorst, Lars (2014). Leistung: Das Endstadium der Ideologie. Bielefeld.

Franziskus (2015). Laudato si. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Rom.

Frey, Bruno (2021). Freiheit, Liberalität und Glück. In: Russ-Mohl, Stephan, Hoffmann, Christian Pieter (Hrsg.): Zerreißproben/Leitmedien, Liberalismus und Liberalität, Schriften zur Rettung des öffentlichen Diskurses, Bd. 4, S. 81-87.

Fuchs, Thomas (2022) [2005]. Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart.

Radkau, Joachim (2011). Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte. München.

Scheler, Max (1978) [1912]. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Berlin.

Sen, Amartya (2001). Development as Freedom. New York.

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 schloss sie ihre Promotion an der University of Oxford ab und war dort bis 2018 Wellcome Trust Postdoctoral Researcher im Healthcare Values Partnership.

Jan Grossarth ist seit 2021 Professor für Bioökonomie und Zirkulärwirtschaft an der Hochschule Biberach sowie von 2021 bis 2023 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut TTN. Seine Dissertation schloss er 2018 an der Universität Regensburg ab. Er war von 2010 bis 2018 Redakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und ist Autor mehrerer populärer Sachbücher.

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. Seither hat er zudem zeitweise die Professur für Theologische Ethik an der Uni Passau und die Professur für Theologische Sozialethik und Gesellschaftswissenschaften an der Uni Regensburg vertreten.

Nora Meyer ist seit 2021 als Mitarbeiterin im BMBF-Projekt „Vorsorge und Innovation in der Bioökonomie“ und am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der LMU bei Prof. Dr. Reiner Anselm tätig. Sie studierte evangelische Theologie und Politikwissenschaft in Göttingen und Aarhus. Ihr Promotionsprojekt untersucht den protestantischen Umweltdiskurs nach 1989 hinsichtlich des Verhältnisses von Schöpfung und Nachhaltigkeit.

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 medizinethische Begleitprojekt zu Bavarian Genomes, das eine Genomdatenbank für Seltene Erkrankungen aufbaut. Neben ethischen Fragen der Genomik und P4-Medizin liegt sein zweiter Schwerpunkt auf der Anthropologie der Digitalisierung und dem maschinellen Lernen. Dazu schloss er im Jahr 2022 seine Promotion zum Dr. theol. ab. Seit September 2022 ist Yannick Schlote Vikar in München.

TTN Edition ist die digitale Publikationsreihe des Zentrums Technik-Theologie-Naturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München. www.ttn-institut.de/TTNedition