

Interfakultäres

Zentrum für  
Ethik in den Wissenschaften



IZEW

## Geschichte und Ethik

Dokumentation eines Workshops des  
Interfakultären Zentrums für Ethik in den Wis-  
senschaften (Tübingen) und des Centrum voor  
Ethiek KUN (Nijmegen)

herausgegeben von  
Olaf J. Schumann

Materialien

Band 2

# **Geschichte und Ethik**

# Materialien zur Ethik in den Wissenschaften

## Band 2

herausgegeben vom  
Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW)  
Universität Tübingen

# **Geschichte und Ethik**

Dokumentation eines gemeinsamen Workshops des  
Interfakultären Zentrums für Ethik in den Wissenschaften  
(Tübingen) und des Centrum voor Ethiek KUN (Nij-  
megen) am 27. und 28. Oktober 2000 in Tübingen

*herausgegeben von  
Olaf J. Schumann*

Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften  
Tübingen 2001

Geschichte und Ethik; hrsg. von Olaf J. Schumann; Tübingen: Interfa-  
kultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften 2001  
ISBN 3-935933-01-0

Materialien zur Ethik in den Wissenschaften, Band 2  
herausgegeben vom Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissen-  
schaften (IZEW), Universität Tübingen

© by Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften  
Universität Tübingen  
Keplerstr. 17  
D-72074 Tübingen  
Tel.: +49 (0) 7071/29-77981  
Fax: +49 (0) 7071/29-5255  
Email: [izew@uni-tuebingen.de](mailto:izew@uni-tuebingen.de)  
Internet: <http://www.izew.uni-tuebingen.de>

Schutzgebühr: EURO 7,50

## **Vorwort**

Es gibt viele „Geschichten“ der Ethik, aber wenig Geschichte in der Ethik. Auch wenn die Kontextabhängigkeit sowohl der allgemeinen als auch der praktischen Ethik heute verstärkt diskutiert wird und die universalistischen „Erzählungen“ teilweise an Überzeugungskraft zu verlieren scheinen, ist das geschichtliche Denken in der Moralphilosophie, aber auch in den Wissenschaften generell noch wenig ausgebildet. Gerade dadurch, dass sich heute in den verschiedenen einzelwissenschaftlichen Disziplinen der Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften ein ethischer Diskurs nach und nach etabliert, erhöht der „Blick zurück“ das (bereichsethische) Reflexionsniveau und wird hermeneutisch signifikant.

Die Beiträge dieses gemeinsamen Workshops der Ethikzentren in Tübingen und Nijmegen im Oktober 2000 - das mittlerweile fünfte Treffen dieser Art - greifen das Spannungsfeld von Rückblick und Ausblick sowie die Frage nach dem Sinn einer historischen Betrachtung innerhalb einzelwissenschaftlicher Bereichsethiken konstruktiv auf und führen die Diskussion teils allgemein theoretisch, teils anhand konkreter Anwendungsbezüge.

Danken möchten wir allen, die mit interessanten Vorträgen und Diskussionen sowie mit der Übernahme der logistischen Koordination zum guten Gelingen des Workshops beigetragen haben.

*Olaf J. Schumann*



## INHALTSVERZEICHNIS

*Inigo Bocken*

Der Krieg des Denkens –  
Eine historisch-ethische Erinnerung ..... 1

*Lars Thielmann*

Hagiographie und Lebensstil ..... 13

*Urban Wiesing*

Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin ..... 19

*Heike Baranzke*

(Was) kann die Ethik aus der Geschichte lernen?..... 41

*Thomas Pothast*

Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus? Epistemisch-  
moralische Hybride und die Moral der Geschichte der  
Umweltethik..... 51

*Silke Schicktanz*

Geschichte der (Xeno)Transplantation als eine  
Geschichte des sich wandelnden Körperverständnisses..... 89

*Ilhan Ilkilic*

Ein medizinethisches Werk aus dem 9. Jahrhundert:  
*Adab al-Ūabīb* (Ethik des Arztes)  
von b. 'Alī ar-Ruhāwī..... 125

*Gerrit Steunebrink*

Das Denken über ‚civil society‘ in der Türkei,  
betrachtet aus der Sicht der ‚Jungen Ottomanen‘  
des 19. Jahrhunderts ..... 139

*Zu den Autorinnen und Autoren..... 147*





# **Der Krieg des Denkens -Eine historisch-ethische Erinnerung**

**INIGO BOCKEN**

Dieser Beitrag möchte eine kleine historische Skizze vorlegen, mit deren Hilfe sich die Hintergründe jener Problematik erläutern lassen, die unter dem Stichwort ethischer Pluralismus bekannt ist. Versucht wird also, aus der Geschichte heraus zu verstehen, mit welchen fundamentalphilosophischen Problemen wir es zu tun haben, wenn heutzutage vom Pluralismus in der Ethik die Rede ist.

An einigen Etappen der frühmodernen und modernen Philosophie möchte ich eine Bewegung skizzieren, die deutlich macht, dass und warum das Problem des Krieges in der Geschichte der ethische Reflexion kein Thema neben anderen ist, sondern zu einer Metapher wird, in der die Lage der gesamten philosophischen und ethischen Reflexion in der Neuzeit ihren Ausdruck findet. In den scheiternden Versuchen, Frieden und Versöhnung philosophisch noch begründen zu können, verfestigt sich immer mehr der polemogene Charakter der neuzeitlichen Rationalität.

## **1 Einleitung.**

Die Spannung von Krieg und Frieden gehört nicht nur zu den fundamentalsten menschlichen Erfahrungen; in der Neuzeit scheint sie auch eine paradigmatische Bedeutung zu erlangen für die Interpretation von menschlichem Sinn und menschlicher Rationalität überhaupt.<sup>1</sup> Der Krieg ist nicht mehr nur ein Phänomen unter vielen, sondern er erscheint jetzt als eine Metapher, die die Philosophie mit ihren eigenen Grenzen konfrontiert. In der frühen Neuzeit zeigt er sich – in der Gestalt von konfessionellen Bürgerkriegen – als etwas so Widerspenstiges, dass er vom menschlichen Denken nicht mehr zu überwinden ist. Damit erweist er sich schließlich als ein so umfassendes Phänomen, dass er immer mehr

---

<sup>1</sup> Es ist u.a. Jean-François Lyotard gewesen, der auf diesen fundamental *agonalen* Charakter der neuzeitlichen Rationalität gewiesen hat und diesen dann auf die ethischen Begründungsproblematik bezogen hat. Siehe: Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, S. 9. Ders., „Judicieux dans le différend“, in: ders., *La faculté de juger*, Paris 1985.

*Der Krieg des Denkens – Eine historisch-ethische Erinnerung*

zum wesentlichen Kennzeichen des Denkens selber zu werden scheint. Die Reflexion vermag die kämpfenden Parteien nicht mehr zu versöhnen und richtet sich nun auf die Philosophie selbst. Sie wird – wie Kant es formuliert – zum *Kampfplatz* von gegensätzlichen Auffassungen und Denkweisen. Mit Odo Marquard könnte man auch sagen, die Interpretation des Krieges wird zum Bürgerkrieg von Interpretationen.

Die Philosophie, das Denken der Wahrheit, ist also nicht mehr im Stande, Übereinstimmung und Frieden zu bewirken, sondern sie scheint nun - im Gegenteil - ein konstitutives Element der Kriegsführung zu sein. Ihren konkreten Ausdruck findet diese Entwicklung einerseits im nominalistisch orientierten Denken sowie andererseits in der Entstehung des liberalen politischen Denkens. Beide Traditionen machen deutlich, dass der Wahrheitsgedanke – der bis dato immer zu den wesentlichen Momenten der philosophischen Tradition zählte – gerade jener Punkt ist, an dem die verschiedenen Auffassungen nun definitiv auseinander treten. Die nominalistisch orientierte Philosophie, die stets auch von einer voluntaristischen Omnipotenzlehre begleitet wird, lebt von dem Bewusstsein, dass *jeder absolute Maßstab* immer schon in den menschlichen Artikulationsprozess miteinbezogen ist. Es gibt keinen Maßstab, der außerhalb menschlicher Zeichen über die Wirklichkeit richten könnte – die Kluft von *signum* und *significatum* ist unüberwindbar; und jedes Mal, wenn wir glauben, einen solchen Maßstab gefunden zu haben, finden wir uns bereits in der menschliche Sprache gefangen. Gut, nominalistisch brauchen wir uns also nicht mit der Wahrheit des Zeichens zu beschäftigen, vielmehr sollten wir uns auf die endlichen Beziehungen zwischen Zeichen und Wörtern beschränken.<sup>2</sup>

Man braucht nicht viel Phantasie, um zu erkennen, dass auch die Entstehung des politischen Denkens, spätestens seit Machiavelli, Hobbes und Locke, diese Grundeinsichten teilt und deren gesellschaftstheoretische Konsequenzen zieht. Die Autonomie des Politischen ist – so könnte man sagen – eine direkte Folge der immer deutlicher zu Tage tretenden Unmöglichkeit, verschiedene umgreifende Wahrheitsauffassungen,<sup>3</sup> die frü-

---

<sup>2</sup> Siehe Jürgen Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg/München 1998.

<sup>3</sup> Die von einem der wichtigsten aktuellen Vertreter des liberalen Denkens, nämlich John Rawls, als 'comprehensive doctrines' bezeichnet werden. Siehe John Rawls, *Political Liberalism*, New 1996<sup>2</sup>.

her als Ausdruck einer Wahrheit und Wirklichkeit gleichermaßen umfassenden *ordo* interpretiert werden konnten, noch miteinander zu versöhnen. Eine innere Versöhnung scheint nun nicht mehr möglich zu sein, bloß eine äußerliche, man könnte sagen: prozedural orientierte Verständigung, die – so wie in der nominalistischen Erkenntnistheorie – von den politischen Subjekten ein Absehen von allen Wahrheitsansprüchen fordert.

In einem kurzen Streifzug durch die Geschichte der Philosophie sollen nun die Motive dieser Entwicklung verdeutlicht werden. Indem die genetischen Hintergründe des vielbesprochenen neuzeitlichen Pluralismus zur Sprache kommen, kann dieser Durchgang zugleich auch einen Beitrag zur historischen Kontextualisierung der Pluralismus-Debatte in der Ethik liefern.

In seiner Schrift *De querela pacis* aus dem Jahr 1518 bedauert Erasmus von Rotterdam, dass es inzwischen sogar in Philosophie und Religion unmöglich geworden sei, noch einen Raum zu finden, in dem Frieden gewährleistet werden könne.<sup>4</sup> Durch die personifizierte Gestalt des „Friedens“ wird Erasmus mit dem Dilemma konfrontiert, dass „die Natur uns mit so vielen Argumenten auf die Notwendigkeit von Frieden und Eintracht weist“, während die realen Verhältnisse – an welchen auch das (philosophische) Denken partizipiert – nirgendwo einen festen Anker bieten, an dem diese Notwendigkeit des Friedens sich umsetzen ließe. Waren Philosophie und Religion zuvor noch Ruhepunkte, an denen Friede und Übereinstimmung gefunden werden konnten, so sind sie jetzt von unlösbaren Streitigkeiten und – wie es in der Religion der Fall ist – sogar blutigen und unaufhörlichen Konflikten durchdrungen. Es ist klar, dass der Humanist und Theologe Erasmus hier an die konfessionellen Bürgerkriege seiner Tage denkt sowie an die politische und geistige Verwirrung, die diese mit sich brachten. Dass er im gleichen Atemzug auch die Philosophie erwähnt, ist höchst bemerkenswert. Sogar in der Ruhe des Denkens soll demnach kein Fundament mehr zu finden sein, das die kämpfenden Parteien – zumindest im Prinzip – noch miteinander versöhnen könnte.<sup>5</sup> Das Erasmianische Seufzen über die Ohnmacht der Philosophie wird vor dem Hintergrund des ungehemmten religiösen Pluralismus seines Jahrhunderts verständlich – aber vor allem auch ange-

---

<sup>4</sup> Desiderius Erasmus, *De querela pacis*. Werke, hrsg. von Werner Welzig, Darmstadt 1995, Bd. 5, S. 360-362.

<sup>5</sup> Ebenfalls in seinem *Enchiridion militis christiani*, Werke, Bd. 1, S. 100ff.

*Der Krieg des Denkens – Eine historisch-ethische Erinnerung*

sichts der aufkommenden Zweifel an den Möglichkeiten der Philosophie. Dabei handelt es sich um Zweifel, die durch die Wiederentdeckung der Schriften des Sextus Empiricus verstärkt werden, die ihrerseits – wie Richard Popkin es trefflich genannt hat – die „crise pyrrhonnienne“ auslösten.<sup>6</sup> Auch für Nicolaus Cusanus stellt die Problematik von Krieg und Frieden – die scheinbare Unmöglichkeit, eine definitive gesellschaftliche und religiöse Versöhnung zustande zu bringen – eine Herausforderung dar, und zwar vor allem deshalb, weil nun die Aufgabe der Philosophie neu zu formulieren ist. Dies gilt umso mehr, als die Philosophie selbst von einem inneren Kampf um die Wahrheit zerrissen wird.<sup>7</sup> Ihre Geschichte erweist sich als eine lange Reihe von verschiedenen, sich oft widersprechenden Gedanken und Auffassungen über die Wahrheit. Cusanus schließt daraus, dass die Wahrheit, wie sie an sich ist, für den Menschen unerreichbar sei. Somit gehört die Unerreichbarkeit der Wahrheit zu den entscheidenden Schlüsselgedanken des Nicolaus Cusanus. Die Einsicht ergibt sich für Cusanus nicht nur aus der Geschichte der Philosophie, sondern sie findet ihren Ursprung auch in seinen persönlichen Erfahrungen als Diplomat, Politiker und später auch als Bischof von Brixen. Ebenso war er sich als einer der ersten Rechtshistoriker der europäischen Geschichte sehr wohl darüber im Klaren, dass ein dauerhafter und definitiver Maßstab der Gerechtigkeit und der Richtigkeit wegen der Veränderlichkeit der Auffassungen kaum mehr zu finden sei. Die schöne Passage in *De coniecturis*, in der Cusanus die permanente Veränderlichkeit der Religionsformen beschreibt, ist bekannt:

„Bedenke auch, dass, wenngleich die Religion oder irgendeine Herrschaftsform in irgendeiner Nation dieser Welt für längere Zeit beständig zu sein scheint, dies dennoch nicht in Genauigkeit der Fall ist. Der Rhein scheint lange beständig zu fließen, jedoch niemals im selben Zustand. Einmal ist er unruhiger, einmal klarer, einmal führt er viel Wasser, einmal wenig. (...) Ebenso fließt auch die Religion unbestän-

---

<sup>6</sup> Diese Krise war im Grunde genommen eine Legitimationskrise des Glaubens – Katholiken und Protestanten haben sich dabei mit skeptischen Argumenten überboten. Siehe: Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley 1979.

<sup>7</sup> Siehe *Apologia doctae ignorantiae*

dig zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit. Genauso schwankt die Herrschaft beständig zwischen größerem und geringerem Gehorsam.“<sup>8</sup>

Diese Unbeständigkeit des Maßstabes – die Unmöglichkeit also, ein letztes Wort zu sprechen, das nicht mehr von irgend einem anderen Wort ersetzt werden könnte – steht bei Cusanus im Rahmen einer umfassenden Wahrheits- und Erkenntnistheorie, in der die *Komparativität jeder menschlichen Bedeutungszuschreibung* behauptet wird. Erkennen heisst: *vergleichen* von etwas Unbekanntem mit einem bereits bekannten und sicheren Maßstab.<sup>9</sup> Nichts ist dem Menschen zugänglich, was nicht aus diesem komparativen Prozess hervorgehe. Auch die abstraktesten metaphysischen und sogar mathematischen Begriffe sind der Vergleichbarkeit unterworfen. Das bedeutet auch, dass Maß und Gemessenes niemals miteinander koinzidieren können. Wissen und Nichtwissen sind demnach prinzipiell miteinander verbunden, allerdings nur so, dass ihre Gleichheit niemals von der Art ist, dass beide nicht noch gleicher werden könnten.<sup>10</sup> Die Unerreichbarkeit des letzten Maßstabes ist also nicht absolut. Dies würde nämlich bedeuten, dass es dem Menschen möglich wäre, sich außerhalb des komparativen Verhältnisses zu bewegen, was jedoch nicht der Fall ist. Maßstab und Gemessenes sind aufeinander bezogen in der Weise von „*ni sans toi, ni avec toi*“ (Proust).

Deshalb nennt Cusanus alles, was der Mensch ausspricht oder denkt, eine *coniectura*,<sup>11</sup> eine Mutmaßung, der von anderen Mutmaßungen widersprochen werden kann – was ja tatsächlich auch ständig geschieht. Die Bedeutung eines jeden Wortes kann immer nur mit anderen Wörtern ausgedrückt werden, und so bis ins Unendliche. Diese Tatsache hat bei Cusanus jedoch keine skeptische Erkenntnisauffassung zur Folge. Vielmehr weist sein *coniectura*-Begriff darauf hin, dass jedes Zeichen, jedes

---

<sup>8</sup> „Adverte etiam, quod etsi aut religio aut reimen aliquamdiu stabile videatur in aliqua mundi huius natione, non tamen in ipsa sua praecisione. Fluvius enim Rhenus stabilitur diu fluere visus est, sed numquam in eodem statu iam turbulentior, iam clarior, iam in augmento, iam in diminutione, (...). Ita et religio inter spiritualitatem et temporalitatem instabiliter fluctuat. Ita et de regimine, inter maiorem enim minoremve oboedientiam pendule perseverat.“ Cf. *De coniecturis* II,14, zit. aus: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, übers. und hrsg. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Wien 1989<sup>2</sup> (ab jetzt: PTS), Band II, S. 166-167.

<sup>9</sup> Siehe: *De docta ignorantia* I,1, PTS I, 378.

<sup>10</sup> Ibid. I,3, 384.

<sup>11</sup> Siehe: *De coniecturis* I,1, PTS II, 2-4. und passim.

Wort und jeder Gedanke Bedeutung zusammenbringt (*con-icere*) und somit als Zentrum einer unerschöpflichen Bedeutungswelt begriffen werden kann. Verstehen von Wörtern und Gedanken heißt demnach, diese unerschöpfliche Bedeutungswelt weiter zu erkunden und auf diese Weise auch die Erfahrung von der Unerreichbarkeit der eigentlichen Bedeutung als ein weiteres Wissen aufzunehmen.

## **2 Finden und Stiften von Frieden**

Ohne Zweifel spielen die Erfahrungen, die Cusanus als Politiker und Diplomat machte, für seine Erkenntnistheorie eine nicht unerhebliche Rolle. Als päpstlicher Legat in den Niederlanden und in Deutschland musste er einsehen lernen, dass die Philosophie niemals in der Lage ist, eine definitive Versöhnung zu Stande zu bringen. Letztlich, so lautet seine Auffassung, ist auch die Geschichte der Philosophie von einer unüberwindbaren Verschiedenheit der Auffassungen geprägt.<sup>12</sup> Die Theorien der Philosophen weisen untereinander so große Unterschiede auf, so dass kein philosophischer Ansatz eine gemeinschaftliche Wahrheit zu entdecken vermag.<sup>13</sup> Der neue Auftrag an die Philosophie lautet deshalb, die unterschiedlichen philosophischen Positionen dadurch zu versöhnen, dass sie im Rahmen der *menschlichen Wahrheitsbezogenheit* (*veritas personalis*<sup>14</sup>) gedeutet werden. Trotzdem bleibt aber jede menschliche Aussage, wie abstrakt oder formal sie auch sein mag, eine Mutmaßung (*coniectura*).

Nach all diesen Hinweisen könnte man sich über das Vertrauen in die Kraft des philosophischen Denkens wundern, das sich in Cusanus' Friedensschrift *De pace fidei* aus dem Jahr 1453 findet – einem Buch, das man als Gelegenheitswerk bezeichnen könnte und das anlässlich der Berichte über die blutigen Kämpfe um Konstantinopel geschrieben wurde.

In diesem Buch lässt Cusanus die Vertreter von allen zur damaligen Zeit bekannten Religionen und Völkern miteinander ins Gespräch treten, damit die Kämpfe endlich aufhören und ein „ewiger Friede“ (*pax perpetua*)

---

<sup>12</sup> Wie es in fast allen Werken behauptet wird, vor allem aber in seiner *Apologia doctae ignorantiae* und in *Idiota de mente*.

<sup>13</sup> Siehe: Nikolaus von Kues, *Dialogus de genesi*, Philosophisch-theologische Schriften, 325

<sup>14</sup> Siehe: *De docta ignorantia* III,12, 512.

zustande kommt.<sup>15</sup> Die Gesprächsteilnehmer sehen ein, dass die Wahrheit, die die verschiedenen Parteien im Krieg mit Feuer und Schwert gegeneinander verteidigen, ein und dieselbe sein muss. Tatsächlich unterscheiden sich nur die Formen, in denen die Wahrheit erkannt und gelebt wird (*una religio in rituum varietate*).<sup>16</sup> Wer dies einmal eingesehen hat, wird nie mehr die Waffen aufnehmen, um Wahrheit mit Gewalt zu erzwingen. Am Ende des Dialogs kehren die Teilnehmer zurück nach Hause und nehmen – nun von einem tieferen Wissen durchdrungen – die alten Gewohnheiten (*consuetudines*) und Riten wieder auf.

Die Überlegungen des Cusanus scheinen von einem merkwürdigen Widerspruch durchzogen zu sein: Einerseits deutet er den Anspruch auf Wahrheit als eine Ursache von Krieg und Gewalt, andererseits sieht er in einem tieferen Wissen um den menschlichen Wahrheitsbezug auch den Weg, um Friede und Versöhnung zu bewirken. Damit wir diese Spannung vor dem Hintergrund der Polemogenisierung der neuzeitlichen Rationalität besser verstehen können, möchte ich die Cusanische Abhandlung mit einer in mehrfacher Hinsicht vergleichbaren philosophischen „Gelegenheitsschrift“ kontrastieren, die allerdings erst einige Jahrhunderte später verfasst wurde. Es handelt sich um Immanuel Kants *Zum ewigen Frieden* aus dem Jahre 1798. Während das Prinzip von der ‚*una religio in rituum varietate*‘ (Cusanus) davon auszugehen scheint, dass Friede und Übereinstimmung (*concordantia*) zwischen den Religionen und Völkern mit Hilfe des menschlichen Denkens *gefunden* werden können, weil das Denken nach Cusanus von sinnlichen und äußerlichen Formen bis zur geistlichen und innerlichen Bedeutung der Riten und Bräuche vordringen kann, scheint Kant davon auszugehen, dass Friede vor allem *gestiftet* werden muss. Wenn Kant nun in *Zum ewigen Frieden* ausdrücklich fordert, der Frieden solle *gestiftet* werden, selbst wenn dies bedeute, dass er mit der menschlichen Natur in einem schwer aufzuhebenden Spannungsverhältnis steht, hat er dann nicht genau jenen Schluß gezogen, den Cusanus – seiner Einsicht in die Unerreichbarkeit der Wahrheit entsprechend – eigentlich schon viel früher hätte ziehen müs-

---

<sup>15</sup> „Fuit ex his, quae apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turcorum regem divulgabantur, quidam vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum aliquando viderat, ut pluribus gemitibus oratet omnium creatorem...“Siehe: *De pace fidei* I, PTS III, 706.

<sup>16</sup> Siehe: *De pace fidei* (DPF), PTS III 710.



*Der Krieg des Denkens – Eine historisch-ethische Erinnerung*

sen?<sup>17</sup> *De pace fidei* und *Zum ewigen Frieden* sind der Form nach sehr ähnliche Werke. In beiden Fällen handelt es sich um ein Gelegenheitswerk, das aus Anlass eines tiefgreifenden Konflikts geschrieben wurde, und beide Schriften versuchen gleichermaßen, Wege zur Lösung dieser Konflikte aufzuzeigen. Anders als Cusanus scheint Kant aber das Vertrauen in die Möglichkeit einer letzten Versöhnung verloren zu haben. Krieg und Konflikt sind für ihn Ausdruck der natürlichen Neigungen des Menschen, und die Philosophie ist nicht mehr im Stande, die verschiedenen Positionen der einander bekämpfenden Menschen zu versöhnen. Nun sind es die politischen, juristischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, die den Krieg zwischen den kämpfenden Individuen beenden sollen, und nicht mehr die Wahrheit.

Letztlich hat der Wahrheitsgedanke nicht nur dabei versagt, den Frieden zu garantieren, sondern in Kants Reflexionen über Krieg und Frieden scheint er überhaupt keine Rolle mehr zu spielen. Bevor wir diese Entwicklung näher betrachten, sollten wir allerdings genauer darauf achten, wie Cusanus den Wahrheitsgedanken zur Sprache bringt, wenn er meint, Frieden könne *gefunden* werden und sei in dieser Hinsicht ursprünglicher als Krieg und Konflikt. Der Übergang lässt sich am besten vor dem Hintergrund der nominalistischen Radikalkritik an der klassisch-teleologischen *ordo*-Theorie skizzieren. Während Krieg und Frieden in der Scholastik kein prinzipielles Problem darstellten – man müsse, meinte man, nur gut nachdenken und sich der letzten Ordnung der Wirklichkeit zuwenden –, verliert die Dimension der Materie, der Defizienz oder des Konflikts im Zuge der nominalistischen Kritik zunehmend ihren akzidentellen Charakter, denn nun scheint es nicht mehr erlaubt, individuelle Realitäten unter Allgemeinbegriffe zu subsumieren.<sup>18</sup>

Deutet die Auffassung des Cusaners, dass Frieden gefunden werden müsse, auf eine noch nicht zu Ende gedachte Konsequenz seiner letztlich doch nominalistisch orientierten Erkenntnis- und Bedeutungstheorie hin, während Kant mit seiner Auffassung, Krieg sei der Ausdruck eines ursprünglichen Naturzustandes, diese Konsequenz tatsächlich gezogen hat? Das Denken von Cusanus ist unter anderem deshalb so interessant, weil es gerade die mit der nominalistischen Kritik und Individualontologie<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Siehe: Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*. Ed. Weischedel, S. 234.

<sup>18</sup> Siehe: Olivier Boulnois, *Être et Représentation*, Paris 1999, 35 uw.

<sup>19</sup> Siehe: *De docta ignorantia* I,6.

entstandene Problemlage gut erkannt und deshalb versucht hat, den Wahrheitsgedanken mit der Einsicht in die unüberwindbare Komparativität des Erkennens kompatibel zu machen. Der Konflikt stellt für Cusanus auch schon in der Erkenntnistheorie keinen nur defizienten Modus dar. Dort findet man eine ganz ähnliche Auffassung, wenn er erklärt, die Wahrheit sei für Wörter unerreichbar, weil Wörter in einem nie aufhörenden Konkurrenzverhältnis stünden und miteinander darum kämpften, die Wahrheit jeweils besser auszusagen. Wahrheit und die Spannung von Krieg und Frieden sind aufs Engste verbunden.<sup>20</sup> Letztlich enthält die Komparativitätsthese deshalb auch den Gedanken, dass die verschiedenen umfassenden Wahrheitsauffassungen niemals absolut inkompatibel sind. Sie stehen in einem komparativen Verhältnis zueinander, weil sie einen Superlativ voraussetzen, um dessen Erreichung sie miteinander streiten. Und obwohl das im Grunde nie vollständig gelingen kann, ist es doch die Superlativität, die die komparativen Verhältnisse als solche überhaupt erst ermöglicht.

Diese Dimension lässt sich bei Kant nicht mehr finden. Krieg und Frieden sind für ihn nur noch politische und juristische Größen. Krieg scheint definitiv zum Naturzustand des Menschen zu gehören, und Frieden hat nichts mehr mit Wahrheit oder Superlativität, sondern mit einem besser verstandenen Eigennutz zu tun. Keine metaphysischen oder erkenntnistheoretischen Motive sind es, die den Frieden gewährleisten, sondern Recht und Gesetz sollen bloß noch die zügellose Freiheit zähmen.<sup>21</sup> Frieden wird nicht gefunden, also nicht mehr aus dem *ordo* abgeleitet, sondern den natürlichen Verhältnissen auferlegt.

### **3 Der Naturzustand bei Thomas Hobbes**

Dass zwischen den Auffassungen von Kant und Cusanus diejenige von Thomas Hobbes stand, bedarf eigentlich keines Hinweises. Bekanntlich muss Kants Friedensschrift als eine (juristisch orientierte) Korrektur an Hobbes' berühmter These gelesen werden, ein Staat könne nur funktionieren, wenn er sich nicht mit dem *summum bonum* der menschlichen Existenz befasse, sondern an einem Minimum von Gewaltlosigkeit ori-

---

<sup>20</sup> Siehe: *De coniecturis* II,3.

<sup>21</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*. Ed. Weischedel. S. 228.

entiere. Zwar will der bekannte Kriegszustand bei Hobbes keine ontologische Beschreibung der Wirklichkeit sein, vielmehr handelt es sich um einen Hinweis auf die irreduzible Möglichkeit von Gewalt – eine Möglichkeit die jedes menschliche Subjekt wesentlich auszeichnet –, dennoch hat der Konflikt eine ursprüngliche, nicht hintergehbare Bedeutung und zeigt sich für Hobbes in erster Linie als Konkurrenzverhältnis. Selbst der abstrakteste Gedanke hat seiner Ansicht nach noch teil am unendlichen Machtkampf.<sup>22</sup> Aus diesem Grund kann auch die Vernunft nicht als Schiedsrichterin verstanden werden, die über den kämpfenden Parteien steht.<sup>23</sup> Die latent anwesende Möglichkeit von Gewalt und Kampf vermag nur noch durch die Staatsgewalt kontrolliert zu werden. Wichtig für unserem Problem ist jedoch, dass dieses endlose Netzwerk von Machtverhältnissen, das nur durch einen Gesellschaftsvertrag zu beherrschen ist, in der Dimension der *Komparativität* interpretiert wird.<sup>24</sup> Der Naturzustand kennt nur Individuen, die kein einziges gemeinschaftliches Ziel verfolgen, es sei denn in dem Sinne, dass sie jeweils ihr eigenes Ziel sind. So gesehen scheinen dann die Subjekte, die sich an ihrer eigenen Selbsterhaltung (*conservatio sui*) orientieren, doch auf einander fixiert.

In ihrer Existenz sind sie vollkommen abhängig vom gegenseitigen Wettbewerb. Letztlich ist es also der Wettbewerb, der ihr Wesen bestimmt. Dieses von Komparativität gekennzeichnete Netz scheint allerdings keine Superlativität zuzulassen. Dass dies so ist, hängt mit der Sprachtheorie von Hobbes zusammen.<sup>25</sup> Für ihn bedeutet Sprache immer Möglichkeit, die zwar nicht selbst die Ursache des ursprünglichen Kriegszustandes ist, aber dessen Wirkungsbereich erheblich erweitert. Hobbes denkt nicht nur aus dem Bewusstsein heraus, dass die verschiedenen Namen und Wörter niemals Übereinstimmung gewährleisten können, sondern er ist auch überzeugt, dass sich diese Unmöglichkeit darauf zurückführen lässt, dass der Mensch sein Versprechen auch brechen

---

<sup>22</sup> D. Baumgold, *Hobbes' Political Theory*, Cambridge 1988., 5 e.v. ; *Leviathan* 12, 98-103. (Stuttgart 1986, Reclam Verlag).

<sup>23</sup> *Leviathan* 8, 65 und passim.

<sup>24</sup> G. Buck, Selbsterhaltung und Historizität, in: H. Ebeling, *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, S. 208-302; hier: 236ff.

<sup>25</sup> Siehe: Michael Isermann, *Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes*, Münster 1991, S. 254ff.

kann.<sup>26</sup> Während bei Cusanus die unaufhebbare Differenz von *signum* und *significatum* auf die menschliche Wahrheitsbezogenheit zurückverweist, wird dies bei Hobbes gerade als unbestimmter Freiraum interpretiert, der sich jeder *Berechnung* (*computatio, ratiocinatio*) entzieht und daher mit einem unkontrollierbaren Risiko behaftet ist. Ausgangspunkt der Bedeutungstheorie ist jetzt die Furcht, dass der Mensch die Differenz von *signum* und *significatum* mit seiner Rede aufhebt und Wörter als Instrumente benutzt, um den eigenen Leidenschaften zu dienen. Die Leidenschaften des Menschen stehen nach Hobbes in keiner Verbindung mehr zu den Wörtern, weil selbst diese Verbindung die Gefahr von Betrug und Wortbruch nicht ausschliessen kann. Die Superlativität muss deshalb in der Gewalt des Souveräns gefunden werden, dessen Machtanspruch die nie aufzuhebenden Differenz von Wort und Wahrheit berechenbar macht. Dies fordert jedoch ein hohen Preis, da die Subjekte, die ihre Eigenheit nur der Komparativität verdanken, letztlich inhaltslos bleiben. Hobbes' *computatio* bietet zwar einen Weg, um Frieden zu erreichen, abstrahiert jedoch von jedem konkreten Wahrheitsanspruch, für den Menschen leben und kämpfen könnten.

Schlussfolgernd könnte man sagen, dass Hobbes noch von der Möglichkeit ausgeht, eine Perspektive außerhalb der polemischen Verhältnisse einnehmen zu können. Es ist Michel Foucault gewesen, der darauf hingewiesen hat, dass Hobbes mit dieser Voraussetzung den Krieg nicht wirklich als Krieg thematisiert hat.<sup>27</sup> Er hat eine Lösung vorgeschlagen (den Kontrakt), die zwar historisch erfolgreich war und noch immer als legitime Überlegung betrachtet werden kann, die aber der Tatsache, dass auch dieses Denken noch in polemische Verhältnisse verwickelt ist, auf keinerlei Weise Rechnung trägt. Im gewissen Sinne geht die Betrachtung von Nicolaus Cusanus in dieser Hinsicht weiter: Er erkennt die sprachliche Bedingtheit der eigenen Theorie durchaus an und versteht, dass auch diese Theorie sich in einem endlosen Kampf von Interpretationen ausweisen muss. Dies hat zur Folge, dass er die Motive, die die Subjekte haben, um sich auf den Kampf einzulassen, besser verstehen kann. Bei Hobbes bleibt dies abstrakt, weil es der Souverän ist, der Superlativität

---

<sup>26</sup> „for nothing is so easily broken as a man's word“, Thomas Hobbes, *Leviathan Englische Werke* III, 119.

<sup>27</sup> Siehe Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Paris 1997, S. 77ff.

verkörpert, während die Superlativität für Cusanus in jeder Aussage des Menschen auf dem Spiel steht.

#### **4 Schluss**

In dieser kurzen Skizze haben wir gesehen, wie sich der Gedanke der Komparativität immer weiter entwickelt. Schon Cusanus hat die Problematik der irreduziblen Komparativität erkannt, ging dabei aber noch weitgehend selbstverständlich von einem *superlativum* aus. Dieses wird jedoch als unerreichbar gedacht, und wir haben gesehen, wie Hobbes und Kant deshalb auch annehmen, dass die Superlativität in politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen keine Rolle mehr spielen dürfe.

Trotzdem sollte man Cusanus, der seinen Gedanken sprach- und zeichenphilosophisch begründet, zumindest zugestehen, dass jede Komparativität auch ein *superlativum* voraussetzt. Wenn wir heutzutage versuchen, eine Ethik zu entwickeln, die einer radikal pluralistischen Gesellschaft angemessen ist und deshalb auch einem Begründungspluralismus Rechnung trägt, so müssen wir genau dieses Dilemma lösen. Die Spannung von Komparativ und Superlativ zeigt uns immerhin, dass es im gesellschaftlichen Kampf auch Inhalte gibt, die ihren Einsatz wert sind. Ich möchte den Vorschlag machen, die Rolle der Ethik gerade aus diesen konkreten umfassenden Wert- und Wahrheitsauffassungen heraus als den endlosen Kampf der menschlichen Wirklichkeit zu interpretieren.

# **Hagiographie und Lebensstil**

**LARS THIELMANN**

Die frühchristliche Askese war zumindest für den kirchlichen Binnenraum bis ins 20. Jahrhundert hinein stilprägend. Dabei läßt sich zeigen, daß relativ früh schon nicht-christliche antike Vorbilder verlassen und eine eigene Akzentuierung asketischer Praxis vorgenommen wurde. Damit einhergehend wandelt sich die Form literarischer Kommentierung eines frühchristlichen asketischen Lebensstils von einer historio- zu einer hagiographischen Darstellung sowie zu einer Kodifizierung von Lebensgewohnheiten. Individuelle Bemühungen einer umfassenden asketischen Vervollkommnung, die sich an antiken Hygiene-Idealen orientieren, werden durch uniforme, hierarchisch-autoritär strukturierte Gemeinschaftspraktiken abgelöst, in der der einzelne Asket in ein Schema allgemeiner religiöser Normerfüllung gepreßt wird, welches Abweichungen strikt sanktioniert.

## **1 Ursprünge einer frühchristlichen Askese**

Den Anstoß zur Ausbildung eines christlichen Asketentums gab die Konfrontation christlicher Verkündigung und Lebensweise mit einer heidnischen (aber auch mit einer jüdischen) Umwelt, in der asketisches Leben nicht allein bekannt war und geübt wurde - z.B. in der Stoa -, sondern auch positive Aufnahme fand. Neutestamentliche Aufforderungen zur ausdrücklichen Christusbefolgung (Mk 10, 17-31; Mt 6, 19-21; Lk 12, 13-21; u.a.) beförderten zusammen mit einem Überlegenheitsanspruch der Christen Formen der Askese, die in Konkurrenz traten zur nichtchristlichen Askese.

In der asketischen Praxis verbinden sich besondere körperliche und geistige Übungen mit einem Lebensstil, der vor allem Wert legte auf Fasten, Armut, Triebbeherrschung und Keuschheit. Im 2. und 3. Jahrhundert bestimmen zwei Gruppen hauptsächlich das asketische Leben in den frühchristlichen Gemeinden. Zum einen sind es die so genannten Wanderapostel, die allerdings mit zunehmender Festigung der Gemeindestrukturen ihre Funktion verlieren, deren Form der Wanderaskese aber im Ideal der asketischen Heimatlosigkeit weiterlebte. Zum andern bildete sich um das Ideal der Ehelosigkeit eine zweite Gruppe von Asketen. Ins-

### *Hagiographie und Lebensstil*

besondere Frauen lebten asketisch als Jungfrauen in den Gemeinden, die einzige Lebensform, die Frauen, wenn auch – trotz des in der alten Kirche überschwenglichen Lobes gottgeweihter Jungfräulichkeit – in bescheidenem Maß, etwas gesellschaftliche Anerkennung und offizielle Betätigungsmöglichkeiten bot.

In der Frühphase des christlichen Asketentums dominiert vor allem der *apologetische* Aspekt: man sieht sich in direkter Konkurrenz zu den nichtchristlichen Asketen, denen der christliche Überlegenheitsanspruch nachdrücklich demonstriert wird.

Im Laufe des 3. Jahrhunderts aber gewinnt das asketische Leben von Christen als eine *ekklesiologische* Notwendigkeit an Bedeutung. Ursächlich dafür ist ein Paradigmenwechsel von einer *ecclesia* (bzw. *communio*) *sanctorum* zu einer *sancta ecclesia*. Mit dem Ausbleiben der Erfüllung der eschatologischen Naherwartung wird diese Erwartung nun spiritualisiert und individualisiert: so erfährt das asketische Leben eine neue Motivation. Ebenso spiritualisiert man – nach der Konstantinischen Wende – das Martyrium: der Asket (später der Mönch) wird so zum „weißen Martyrer“.

Damit geht der Auszug der Asketen aus den Gemeinden einher: aus dem vormonastischen, innergemeindlichen entwickelt sich im 3. Jahrhundert das eigentliche monastische, außergemeindliche Asketentum. Dieser Auszug findet am ehesten seine Begründung in einer sich bildenden festen Gemeindeordnung, in der für Asketen kein eigener Platz ist sowie in einer überaus problematischen Form des Familienasketismus. Hinzu kommt eine zunehmend pessimistischere Sicht der Welt.

Die außergemeindliche Askese wird, zuerst in Ägypten, dann in anderen Kirchengebieten des Ostens, schließlich im Laufe des 4. Jahrhunderts im Gesamttraum der alten Kirche, zur Wüstenaskese. Als Prototyp einer ersten Form der Wüstenaskese, des *Eremiten- oder Anachoretentums*, gilt Antonius, dessen *Vita*, verfaßt von Athanasius von Alexandrien, weiteste Verbreitung fand. Die Anachorese, d.h. das „Sich-Zurückziehen“, ist zwar ein Akt des Einzelnen, doch bilden sich bald lose Eremitenkolonien, die sich um erfahrene, geistbegabte Mönche sammelten. Die Bindung an solche Mönche ist freiwillig und beruht auf persönlichem Ansehen, sie kann jederzeit gelöst werden. Gemeinsam wird einmal in der Woche Gottesdienst gehalten, gemeinsam die Erzeugnisse der Arbeit verkauft.

Eine zweite Form der Wüstenaskese ist das Koinobitentum, als dessen herausragender früher Vertreter Pachomius zu nennen ist. Das Koinobitentum ist durch eine strenge Ordnung des gemeinsamen Lebens gekennzeichnet; sein Ziel ist es, dem einzelnen Asketen den Schutz einer Gemeinschaft zu bieten, in der er zwar weiterhin von der Welt abgeschlossen, aber nicht auf sich allein gestellt ist. Vorbild dieses asketischen Modells ist die christliche Urgemeinde, wie sie in Apg 4, 32-35 geschildert wird. Das Kloster wird so zur *ecclesiola*, zur Kirche im kleinen. Dabei bleibt in einer alles regelnden und für alle verbindlichen Lebensordnung für individuellen asketischen Übereifer und bizarre asketische Höchstleistungen kein Raum. Wesentliche Neuerungen sind zum einen die starke Betonung der Gehorsamsbindung des einzelnen Mönchs an Regel und Oberen, zum andern eine Form von „gesicherter Armut“ des Einzelnen innerhalb der Klostergemeinschaft.

In der westlichen Reichshälfte findet der Übergang von der einer vormonastischen zur eigentlich monastischen Askese in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts statt, etwas später also als im Osten und auch mit eigenen Akzentuierungen. Wird im Osten die Wüste zum (geographischen) Ort der Askese, so führt im Westen der Auszug aus der Welt nicht in die Wüste, sondern aufs Land. Der am altrömischen Idyll der *vita rusticana* orientierte Lebensstil der Landvilla wird zu dem eines Klosters christianisiert.

Doch die Einsamkeit wird nicht allein auf den Landgütern vor den Toren der Stadt gesucht, sondern durch das Schaffen einer „künstlichen Wüste“ inmitten der Städte realisiert. Der Typ des Stadtklosters entsteht, aus dem später die Basilikaklöster hervorgehen. Rasch entstehen in allen Teilen der westlichen Reichshälfte Klöster je eigener Prägung, stark gefördert zumeist von der Aristokratie, was dem Ansehen der Klöster und des monastischen Lebensstils sehr zugute kommt. Der Eintritt ins Kloster bedeutet demnach – zum Teil gilt das bis heute – einen sozialen Aufstieg. Schwere körperliche Arbeit wird gewöhnlich von den Mönchen nicht geleistet, sie führen vielmehr einen gehobenen, gepflegten Lebensstil. Doch nicht allein die Förderung durch die Aristokratie oder auch durch die Bischöfe ist ursächlich für die rasche Ausbreitung des Mönchtums. Ebenso spielt das monastische Selbstverständnis, kirchliche Elite zu sein, eine gewichtige Rolle: sie sehen sich als *militēs Christi*, als Soldaten Christi, die als einziger Stand der Kirche nach dem Evangelium leben.



## **2 Zur hagiographische Fixierung asketischer Lebensformen**

Mit der zunehmenden Institutionalisierung der Askese in regulierten monastischen Gemeinschaften tritt das ursprüngliche asketische Ideal, das durch charismatische Individualität gekennzeichnet ist, zurück. Ein ekstatisches Lebensgefühl der Naherwartung wird abgelöst durch einen Kodex, der bestimmte Verhaltensformen als für das jenseitige Leben verdienstvoll allgemein auszeichnet. Diese Veränderungen spiegelt auch die literarische Form, in der diese Entwicklung kommentiert wird, wider.

Als die eschatologische Naherwartung unerfüllt bleibt und die Zahl der Christen zunimmt, wächst das Bedürfnis der Gemeinden, die Erinnerung an die Anfangszeit zu verschriftlichen, da eine mündlichen Tradierung nicht mehr genügt. Dies gilt gleichermaßen auch für die Asketengemeinschaften. Zunächst erfolgt eine einfache Aufzeichnung von Lebensereignissen und Aussprüchen als vorbildhaft wahrgenommener Asketen. Doch diese Form anekdotischer Historiographie wird bald abgelöst von imaginativen Schilderungen, in denen die Vorkommnisse ins Wunderbare gehoben werden. In dieser Frühzeit ist die hagiographische Transformation geschichtlicher Ereignisse in bestimmte literarische Topoi grundgelegt, die ihre Blütezeit in den mittelalterlichen Visionsschilderungen findet.

Anfangs geht es darum, sich im Erzählen von den Vätern und ihrem Leben der eigenen Orthopraxie zu vergewissern. Die Christusbefolgung des einzelnen Asketen, die „imitatio Christi“ findet dabei im Imitieren christlich-asketischer Vorbilder einen Orientierungspunkt. Doch mit der wachsenden Zahl der Asketen und der damit verbundenen Kodifizierung asketischer Lebensgewohnheiten erfolgt paradoxerweise zugleich eine Radikalisierung: um nämlich aus der Masse der Asketen hervorzustechen, bedarf es nun nicht mehr allein der Nachahmung der Vorbilder, vielmehr müssen diese übertroffen werden, will man sich heilsökonomisch seines asketischen Erfolges sicher sein. Auch orientiert man sich zunehmend weniger am konkret Vorgelebten, sondern nun vor allem an hagiographisch überhöhten, vielfach fiktiven Figuren. Seine Entsprechung findet diese deformierte Orthopraxie in einer Orthodoxie, die die letzten Reste individueller Spiritualität zugunsten einer uniformen und autoritären monastischen Theologie beiseite räumt.

Alle späteren Bemühungen, das monastische Leben zu reformieren, folgen dieser Entwicklungslinie. Anfänglich ausgehend von einer kleinen

*Lars Thielmann*

Schar charismatischer Individualisten kommt mit dem Erfolg zugleich die Erstarrung und der Niedergang in eine „monastische Dekadenz“, die ihre ursprünglichen Intentionen vergißt und sich stattdessen in der Repetition sinnentleerter asketischer Handlungen erschöpft.







# **Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin\***

**URBAN WIESING**

## *Summary*

The article tries to clarify the relation between history of medicine and medical ethics. Therefore it distinguishes between the double meaning of the german word „Geschichte“, which means both: „development of events“ and „story“. For the first Option no systematic relation between history and ethics can be reconstructed. In the second sense historical knowledge can be a readable and worth reading text for the ethical debate. Therefore the methodological professionalism of the historian is required.

## **Einleitung**

Das Verhältnis von medizinischer Ethik und Medizingeschichte zu beleuchten, bietet sich aus mehreren Gründen an. Zum einen lassen sich sowohl affirmative als auch kritische historische Verweise aus der medizinethischen Diskussion nicht eliminieren: Keine andere akademische Disziplin beruft sich auf eine so langwährende ethische Tradition wie die Medizin, erinnert sei an den Hippokratischen Eid. Andererseits zehrt die medizinethische Diskussion von Bezugnahmen auf historische Verletzungen der ärztlichen Pflichten, nicht zuletzt die deutschsprachige. Die Wirren und Tumulte im Rahmen der „Antibioethikbewegung“<sup>1</sup> sind ohne die Verbrechen der Ärzte im Nationalsozialismus nicht zu verstehen. Beide Beispiele bestätigen: die Geschichte dient allerorten in der medizinethischen Diskussion als Argument, auch wenn sie unter dem Stichwort „posthistoire“ ihr vermeintliches Ende längst erreicht haben soll. In der medizinischen Ethik unhistorisch zu verfahren, würde „zumindest eine erhebliche linguistische Enthaltbarkeit von uns verlangen, denn wir

---

\* Dieser Aufsatz ist bereits erschienen in der „Internationalen Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaft, Technik und Medizin (NTM)“, 3 (1995): 129-144. Wir danken dem Birkhäuser Verlag und dem Autor für die freundliche Genehmigung zum Wiederabdruck.

<sup>1</sup> Siehe Nicholson 1990, Sass/Viefhues 1990; als Bericht aus der Sicht des Betroffenen siehe Singer 1994

### *Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

wären darauf angewiesen, mit kaum mehr als einem Bruchteil unseres Vokabulars und unserer Grammatik auszukommen“<sup>2</sup>.

Zudem sind in der Bundesrepublik Deutschland beide Disziplinen personell verflochten: Medizinhistoriker haben sich nachhaltig in der medizinethischen Debatte engagiert und vielerorts das Fach in ihre Lehr- und Forschungstätigkeit aufgenommen. Diese Liaison mag sich auch dadurch erklären, daß die Medizingeschichte in Deutschland über eine solide institutionelle Basis verfügt, während die medizinische Ethik anders als in vergleichbaren Ländern - ihre institutionelle „Heimat“ noch sucht. Nicht zuletzt haben die Herausgeber vorliegender historischer Zeitschrift bei ihrer Neugründung die Ethik in den Titel aufgenommen. Demnach scheint es aus fachlichen und fachsoziologischen Gründen lohnenswert zu fragen, was Geschichte und Ethik in der Medizin verbindet.

Vorweg sei auf die eigentümliche Doppelbedeutung des deutschsprachigen Begriffs „Geschichte“ eingegangen, die zu ignorieren Verwirrung stiften würde. „Geschichte“ meint sowohl den Ereignisablauf als auch deren Darstellung, sowohl das Geschehene selbst als auch dessen Bericht. Für beide Bedeutungen ergeben sich jeweils andere Relationen zur medizinischen Ethik. Folglich ist einzeln zu erkunden, welchen Stellenwert der historische Verlauf von Ereignissen und welchen Stellenwert die historischen Darstellungen in der medizinischen Ethik einnehmen können. Wenn überhaupt, wie kann die medizinische Ethik von der Geschichte - in doppeltem Sinne - profitieren?

Beide Fragestellungen finden ihre Antwort nur in einem größeren theoretischen Kontext. Versteht man unter Geschichte die Produkte von Historikern, also die Darstellungen vergangener Ereignisse, so ist die Titelfrage nicht zu klären, ohne zu wissen, wie „Geschichten“ vernünftigerweise geschrieben und anhand welcher Kriterien sie bewertet werden können. Versteht man unter Geschichte den Ablauf der Ereignisse, so bleibt die Titelfrage ohne eine materiale Geschichtsphilosophie ihre Antwort schuldig. Man müßte wissen, wie die „Geschichte an sich“ verläuft und was daraus für moralische Entscheidungen folgt.

Zunächst seien drei Thesen zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin erörtert, die unter „Geschichte“ den Verlauf der Ereignisse verstehen. Alle drei Thesen versuchen, Geschichte und Ethik systematisch zu verbinden, und überzeugende Argumente sprechen dafür, daß sie

---

<sup>2</sup> Danto 1980, S.7-8.

nicht haltbar sind. Trotzdem dienen sie mehr oder minder verborgen immer wieder zur Beweisführung - auch in der Medizin.

### **Vom Ablauf der Ereignisse zur Moral**

Die erste These scheint zumindest für ihren wissenschaftlichen Teil geradezu das Selbstverständnis der modernen Medizin zu repräsentieren, sofern sie sich an den Naturwissenschaften orientiert;<sup>3</sup> sie lautet: „Die Menschheit entwickelt sich mit der Zeit sowohl in den Wissenschaften als auch in der Moral kontinuierlich vom Niederen zum Höheren.“ Diese Entwicklung durchzieht die gesamte Geschichte, die als Universalgeschichte „alle Geschichten in eine wendet, in die einzige Fortschritts- und Vollendungsgeschichte der Menschheit“.<sup>4</sup> Besondere Schwierigkeiten bereiten unter diesen philosophischen Prämissen die offensichtlichen Abweichungen vom kontinuierlichen Fortschritt, die man freilich durch ausgeklügelte Winkelzüge doch wieder in die aufstrebende Reihe einordnen kann, so durch die historische Dialektik. Sofern man unter diesen Prämissen die Entwicklung der Geschichte richtig erkannt und dargestellt hat, wäre einer Ethik umfassende Hilfe in der Begründungsfrage geleistet; die Wertigkeit einer Norm ließe sich grundsätzlich anhand ihrer historischen Provenienz bestimmen: Eine Norm ist deswegen eine gute, weil sie im gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte einer höheren Stufe zuzuordnen ist oder den Verlauf beschleunigt, sie ist als unmoralisch anzusehen, sofern sie den Verlauf behindert oder auf einer niederen Stufe steht. Der moralisch richtig Handelnde stünde sicher im rechten Verhältnis zum unvermeidlichen Fortgang der Geschichte, ja letztlich definiert dieser Fortgang das moralisch richtige Handeln. Und da die Menschheit unter diesen Prämissen im Prinzip immer zivilisierter wird - gelegentliche Rückfälle durchaus einkalkuliert -, nobilitiert dieses Geschichtsverständnis grundsätzlich die Gegenwart, insbesondere die Avantgarde, sowie deren Wissenschaft und deren Moral.

Dem positivistischen Geschichtsverständnis sind sowohl in wissenschaftlicher als auch moralischer Hinsicht triftige Argumente entgegenzuhalten. Daß die Geschichte aller Menschen zielgerichtet unter nur einem Aspekt verläuft, ist äußerst zweifelhaft. Auch wenn es gerade in der Medizin angesichts technologischer Entwicklungen offensichtlich nur

---

<sup>3</sup> Zur Entwicklung des Geschichtsbewußtseins siehe v. Engelhardt 1979 und 1987.

<sup>4</sup> Marquard 1987, S.56.



*Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

bergauf zu gehen scheint, so steht der kontinuierliche wissenschaftliche Fortschritt spätestens durch die Thesen von Ludwig Fleck (1896-1961) und Thomas Kuhn in begründetem Zweifel. Denn nach Kuhn entwickelt sich eine Wissenschaft durch Paradigmenwechsel, die keineswegs so rational und kontinuierlich positiv verlaufen, wie viele Wissenschaftler und Ärzte anzunehmen geneigt sind. Eine postpositivistische Geschichtsphilosophie geht demnach keineswegs von einem linearen Erkenntnisfortschritt aus:

„Prozeß und Progreß bilden aufeinander nur einen trügerischen Reim, auf den man postmodern nicht mehr viel gibt. Es geht zwar weiter voran, aber nicht hinauf [...] Wer später lebt, weiß es auch nicht besser - mit diesem Fazit endet das historische Experiment, das die Wahrheit dazu zwingen wollte, sich im Laufe der Zeit immer mehr ‚herauszustellen‘. Was im Laufe des Experiments wirklich sich herausgestellt hat, ist gerade dies, daß das spätere Wissen nicht mit Sicherheit das bessere ist.“<sup>5</sup>

Wenn schon die Wissenschaften nicht kontinuierlich voranschreiten, dann entfällt ein Analogisieren zur Moral. Doch unbeschene dieses Einwands erkaufte man sich bei einer moralischen Vervollkommnungsgeschichte der Menschheit die Sicherheit in der Moral mit einem unwürdigen - und damit unmoralischen - Verhältnis zum Vorherigen. Denn das Vergangene muß notgedrungen, weil es immer bergauf geht, unterhalb der Gegenwart stehen, ist also grundsätzlich minderwertig. Anhand dieses Geschichtsbildes läßt sich beispielsweise erklären, warum Friedrich Schiller (1759-1805) in seiner Antrittsvorlesung angesichts neu entdeckter Kulturen von „Kindern verschiedenen Alters“ spricht, die „um einen Erwachsenen herumstehen“,<sup>6</sup> und deren historischer Zweck einzig darin bestehe, als Vorbereitung für die Gegenwart zu dienen: „Unser *menschliches* Jahrhundert herbeizuführen, haben sich - ohne es zu wissen oder zu erzielen - alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt.“<sup>7</sup> Schillers Aussage verweist die Vergangenheit und deren Menschen in eine gesetzmäßige Zweckbeziehung zur Gegenwart, instrumentalisiert und entmündigt sie. Und sofern man dem Vergangenen und dem Andersdenkenden einen Eigenwert zugesteht und eine Vereinnahmung ausschließlich aus der

---

<sup>5</sup> Sloterdijk 1988, S. 263.

<sup>6</sup> Schiller 1789, S.754.

<sup>7</sup> Schiller 1789, S.766.

eigenen Perspektive als unzulässig einschätzt, kommt derlei Abwertung nicht in Betracht. Mit den gleichen Schwierigkeiten sieht sich zwangsläufig ein evolutionärer Ansatz in der Ethik konfrontiert, wie Marquard pointiert:

„Die Universalgeschichte - als Theorie der emanzipatorischen revolutionären Avantgarde und als Theorie der sozialen Evolution - erklärt den Menschen so zum triumphierenden Lebewesen: zum siegreichen Protagonisten des Reiches der Freiheit oder wenigstens zum derzeitigen Träger des gelben Trikots bei der tour de l'évolution, der Weltmeisterschaft im Übrigbleiben. Aber dies läuft allemal darauf hinaus, daß der Mensch triumphiert, indem er zugleich über Menschen triumphiert.“<sup>8</sup>

Neben den geschichtsphilosophischen Schwierigkeiten ist der Glaube an einen kontinuierlichen moralischen Fortschritt zudem mit wenigen historischen Beispielen zu entkräften. Die „Dialektik der Aufklärung“ ließe sich leicht mit einigen Städtenamen untermauern - das 20. Jahrhundert ist keineswegs gegen Greueltaten gefeit. Auch wäre es geradezu absurd, in der Medizin von einem kontinuierlichen moralischen Fortschritt zu sprechen: der Hippokratische Eid ist über 2000 Jahre alt, die revidierte Deklaration von Helsinki in ihrer letzten Fassung nur wenige Jahre.<sup>9</sup> Man wird hingegen wohl kaum geneigt sein, den Eid aufgrund seines Alters als Irrtum und die Deklaration aufgrund ihrer Jugend als angemessen einzustufen. Kurzum: Die These eines kontinuierlichen wissenschaftlichen und moralischen Fortschritts ist nicht zu halten, und die historische Herkunft einer Norm sowie deren Verhältnis zum vermeintlichen Geschichtsverlauf sagen nichts über deren Gültigkeit aus.

Eine zweite These im Verhältnis von Geschichte und Moral könnte lauten: „Es gibt zeitlose, genauer gesagt zeitlos gültige moralische Normen in der Medizin.“ Meist wird in diesem Zusammenhang auf den Hippokratischen Eid verwiesen oder einschränkend auf das „Hippokratisches Ethos“, weil einzelne Passagen des Eides diese Argumentation durchkreuzen. Diese These bemüht nicht nur historisch konstante Normen, sondern überhistorische - die Geschichte kann verlaufen wie sie will, bestimmte Normen bleiben gültig. Und sofern man die zeitlos gültigen Normen erkannt hat, wäre das Begründungsgeschäft in der medizini-

---

<sup>8</sup> Marquard 1987, S.64.

<sup>9</sup> Siehe Weltärztebund/Bundesärztekammer 1991.

*Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

schen Ethik von ihren Schwierigkeiten erheblich entlastet. Die Frage, wie gut eine Norm begründet ist, würde der Frage gleichkommen, wie genau die zeitlos gültige Norm erkannt wurde; das moralische Urteil würde sich in ein historisch-erkenntnistheoretisches wandeln. Genau diese Umgehungsstrategie sollte man jedoch vermeiden, da sich moralische Urteile aufgrund ihrer Eigentümlichkeiten nicht durch andere ersetzen lassen.<sup>10</sup> Eine Reflexion, ob die so erkannten Normen noch zeitgemäß sind, würde sich erübrigen, da sie - sofern korrekt erkannt - zeitlos gültig sind und einen exklusiven Wahrheitsanspruch für sich reklamieren; bestimmte, wegen ihrer aufdringlichen Wiederkehr auch als lästig empfundene Diskussionen wären ein für allemal beendet.

Auch wenn der Ethik unter diesen Prämissen außerordentlich verlockende Erleichterungen in Aussicht stehen - die These von zeitlos gültigen Normen sollte man aus methodischen Gründen verwerfen: Denn wie will ein Betrachter der Vergangenheit, also ein Betrachter vergangener *Zeit*, bei dieser Tätigkeit auf etwas *Zeit-loses* oder zeitlos Gültiges schließen? Dies ist schlechthin unmöglich - jede Geschichtsphilosophie mit diesem Anspruch kann sich überzeugender erkenntnistheoretischer Kritik gewiß sein. Und in der Medizin? Vermeintlich zeitlose Normen anzuführen, verklärt nur den ärztlichen Beruf und die Medizin; „das ewige Grundgesetz“, „das heilige ärztliche Ethos“, „die zeitlose Gestalt des Arztes an sich“... all diese Begriffe tragen eher zur dogmatischen Verdunkelung bei und widerstreben einer sachlichen Vertiefung, indem sie sich als unantastbar präsentieren und ihre Infragestellung vorab zum Sakrileg stilisieren. Diese Formulierungen neigen dazu, das Nachfragen zu verhindern, und gerade das Nachfragen scheint in der ethischen Diskussion eine Tugend und angesichts neuer Herausforderungen notwendig zu sein. Fazit: Man sollte nicht von zeitlosen oder zeitlos gültigen Normen sprechen.

Als eine dritte These im Verhältnis von Geschichte und Moral böte sich die abgeschwächte Variante der zweiten These an: „Es galten in der uns bekannten Zeit in der Medizin stets bestimmte Normen, die auch in der Zukunft gültig sind“. Der erste Teil der Aussage läßt sich mit Einschränkungen empirisch untermauern - bestimmte ärztliche Normen im europäischen Kulturkreis galten nach unserem heutigen Kenntnisstand weitgehend. Roth<sup>11</sup> konnte nach umfassender Sichtung ärztlicher Gelöbnisse

---

<sup>10</sup> Siehe Wieland 1989.

<sup>11</sup> Siehe Roth 1962, 1977.

feststellen, daß bestimmte Konstanten in allen Verpflichtungen selbst bei unterschiedlichen politischen Ausrichtungen der Staaten wiederkehren: Die grundsätzliche Hilfsbereitschaft, das *primum nil nocere*, der Schutz des menschlichen Lebens, die Achtung des Patienten (Schweigepflicht und sittliches Verhalten), die Treue zur Schule, die Kollegialität und die Pflicht zur Fortbildung. Daß sich die ärztliche Tätigkeit auch in moralischer Hinsicht trotzdem recht unterschiedlich gestaltet, ist auf den stets zu beobachtenden Unterschied zwischen der bloßen Aufstellung von Normen und ihrer praktischen Wirksamkeit zurückzuführen und betrifft nicht das hier zu verhandelnde Problem. Trotz aller Unterschiede in der ärztlichen Praxis glaubt Roth von einer „*deontologia medici perennis*“<sup>12</sup> sprechen zu können.

Was wäre mit dieser empirischen Erkenntnis gewonnen? Ist dadurch die Aussage bewahrheitet „Es galten in der uns bekannten Zeit in der Medizin stets bestimmte Normen, und sie sind auch in der Zukunft gültig“? Der zweite Teil, die Schlußfolgerung, ist trotz der historischen Beharrlichkeit ärztlicher Normen mit Vorsicht zu betrachten; man muß hier sehr genau unterscheiden. Ist die zweite Aussage mit einer historischen Gesetzmäßigkeit begründet - die Normen werden weiterhin aufgrund von Gesetzmäßigkeiten gelten -, oder ist sie gar nicht begründet - die vorhandenen Normen sollen weiterhin gelten, weil sie bisher immer galten?

Der erste Fall - der weitere Bestand traditioneller Normen aufgrund historischer Gesetze - verspricht enorme Erleichterungen in der Ethik und ein hohes Maß an ethischer Sicherheit, würde der den Normen gemäß Handelnde doch zum wissenden Vollstrecker gesicherter historischer Gesetzmäßigkeiten.<sup>13</sup> Doch die moralische Frage hätte sich abermals in eine historisch-erkenntnistheoretische verwandelt, was - wie gesagt - unzulässig ist. Darüberhinaus müßte man die historischen Gesetzmäßigkeiten vor ihrer Indiennahme angeben, und dies ist wohl kaum möglich; denn daß die Geschichte in ihrer Totalität nach Gesetzmäßigkeiten abläuft, die wir auch noch kennen und anhand derer wir auf die Zukunft schließen könnten, ist höchst zweifelhaft und nach den skeptischen Einwänden gegen die großen geschichtsphilosophischen Systementwürfe, sei es die Teleologie des Geistes im Deutschen Idealismus oder die Ge-

---

<sup>12</sup> Roth 1977, S.177; siehe auch Seidler 1988; zahlreiche Belegstellen für diese These wie auch für die These von den zeitlos gültigen Normen finden sich bei Siefert 1973.

<sup>13</sup> Siehe Lübke 1973.

*Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

schichtsteleologie des Marxismus, kaum noch aufrecht zu halten. Geschichte verläuft - um es zeitgemäß auszudrücken - eher chaotisch, ist „theorieunfähig“,<sup>14</sup> und allenfalls kurz- oder mittelfristige Reaktionen lassen sich mit Vorbehalt rekonstruieren.<sup>15</sup> Sollte es Gesetze im Gesamtverlauf der Geschichte geben, so kennen wir sie nicht. Praktische Erfahrungen untermauern diese geschichtsphilosophische Einsicht: Sozialwissenschaftliche Prognostik anhand historischer Erkenntnisse ist stets mit hoher Fehlerquote behaftet. Insofern ist die Aussage „Es gab in der Medizin bislang stets gültige Normen, die aufgrund historischer Gesetzmäßigkeiten auch in Zukunft gelten werden“ argumentativ in mehrfacher Hinsicht nicht zu halten.

Im zweiten Fall - „es sollen in Zukunft die bislang stets anerkannten Normen gelten, weil es bisher immer so war“ - hat man den Verlauf der Geschichte als Argument verabschiedet, ohne ein anderes Argument zu benennen; dies ist der klassische Fall eines Traditionalismus und ließe sich salopp übersetzen: Das war schon immer so, und deshalb soll es auch so bleiben. Diese Einstellung mag in einigen Fällen recht kluge Ergebnisse zeitigen, angesichts zunehmender „Veralterungsgeschwindigkeit“<sup>16</sup> kann eine gewisse Schwerfälligkeit oder gar Borniertheit gegenüber kurzlebigen Trends ganz vernünftig sein - „Human ist das Ritardando“<sup>17</sup>. Doch ungeachtet einer möglichen situativen Klugheit ist ein Traditionalismus als moralphilosophische Maxime freilich unbrauchbar, vor allem in einer Zeit, in der sich aufgrund technologischer Entwicklungen stets neue Fragen aufdrängen. Historisch gegebene Normen unreflektiert für gültig zu erklären, verstößt zum einen gegen die Grundselbstverständlichkeit des Menschen spätestens seit der Aufklärung und erweist sich angesichts neuer Herausforderungen als unangemessen.

---

<sup>14</sup> Lübbe 1979, S.83.

<sup>15</sup> „[...] dort, wo mit dem totalen Prozeßbegriff der Geschichtsphilosophie in Bezug auf die Geschichte die Idee der Totalität insgesamt suspekt oder allenfalls zum Regulativ emeritiert wird, können und müssen insbesondere jene Kategorien interessant werden, die zwar nicht mehr die Geschichte als Totalität, also als Ganzes, wohl aber geschichtliche Prozesse als Ergänzungen und Wiederergänzungen - sozusagen als Ergänzung ohne Ganzes - zu begreifen erlauben.“ (Marquard 1978, S.335).

<sup>16</sup> Siehe Lübbe 1992.

<sup>17</sup> Marquard 1987, S.65.

Somit gilt für die dritte These: Auch wenn sich für den europäischen Kulturkreis eine weitgehende Beharrlichkeit bestimmter ärztlicher Normen deskriptiv aufweisen läßt, so entbindet diese Tatsache nicht, ihre Gültigkeit für die Gegenwart zu überprüfen. Und genau dies kann der vermeintliche Verlauf der Geschichte nicht leisten. Daß trotzdem - nicht nur in der Medizin<sup>18</sup> - ein zwingendes Verhältnis zwischen Geschichte und richtigem Verhalten herzustellen versucht wird, ist ein unzulässiger Fehlschluß, der allenfalls verständlich gemacht werden kann. Denn das gehäufte Auftreten einfacher Fehlschlüsse läßt auf ein hohes Interesse und auf ein ebensolches Maß an Verunsicherung rückschließen. „Ein *horror vacui* treibt sie, auch diejenigen Felder auf dem intellektuellen Globus unseres Wissens mit Theoremen zu besetzen, die weiß lassen wird, wer sicher weiß, daß es hier nichts sicheres zu wissen gibt.“<sup>19</sup> Angesichts des Regulierungsbedarfs und der Ausdifferenzierung von Grundüberzeugungen - angesichts des „moralischen Stress“<sup>20</sup> -, ist es zwar nachvollziehbar, aber trotzdem illegitim über einfache Fehlschlüsse moralische Stabilität erlangen zu wollen. Und die verlockenden Erleichterungen in der Ethik werden sich allemal nicht einstellen.

Aus dem Verlauf der Geschichte - so bleibt festzuhalten - sind keine direkten Lösungen ethischer Fragen zu entnehmen. Moralische Entscheidungen stehen offenbar in keinem systematischen Zusammenhang mit dem Verlauf der Geschichte, bzw. ein solcher Zusammenhang ist philosophisch nicht aufzuweisen. Diese Einsicht harmoniert mit dem historisch belegbaren Verschwinden des Topos „*Historia magistra vitae*“; Kosellek konnte einerseits ein Argument für die lange Präsenz dieses Topos bis zum 18. Jahrhundert anführen, nämlich die prinzipielle Vergleichbarkeit der Vergangenheit mit der Gegenwart. Genau diese war mit der Französischen Revolution nicht mehr gegeben, wo das Ereignis doch in eine unvergleichbar neue Zeit aufzubrechen versprach. Zudem, so Kosellek, ist das Verschwinden des Topos in dem Moment zu beobachten, als die Geschichte im Singular - gemeint ist der Ablauf der Ereignisse - die Historien im Plural - gemeint sind die Darstellungen der Ereignisse - ersetzt, als Geschichte in ihrer Doppelbedeutung „Verlauf“ und „Erzählung“ konvergierte. Die Geschichte selbst, „in einem bedeu-

---

<sup>18</sup> Siehe Lübke 1973 für die Politik.

<sup>19</sup> Lübke 1973, S.224.

<sup>20</sup> Leist 1994, S. 13.

### *Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

tungsschweren Singular ohne zugeordnetes Subjekt oder Objekt“,<sup>21</sup> die „alle wiederholbare Exemplarität hinter sich ließ,<sup>22</sup> war als Lehrerin ungeeignet, sie trieb, determiniert und determinierend zugleich, alles nach einem zu entdeckenden Plan voran und avancierte zur Gesetzgeberin. Aus dieser „Geschichte“ konnte man nicht lernen, sondern lediglich in ihrem Namen handeln. Die Gesetzmäßigkeit des Geschichtsverlaufes nahm der erzählten, exemplarischen Vergangenheit ihre Plausibilität als Lehrerin, „die Geschichte als einmalige Begebenheit oder als universaler Ereigniszusammenhang konnte offensichtlich nicht in gleicher Weise belehren wie eine Historie als exemplarischer Bericht“.<sup>23</sup>

Aber genau diese vermeintliche Gesetzmäßigkeit der Geschichte hat einen schweren Stand in der neueren Geschichtsphilosophie: „Die materialen Geschichtsphilosophen aller Spielarten - ob idealistisch oder materialistisch, naturalistisch oder kulturalistisch - haben der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung weichen müssen“.<sup>24</sup> Die Geschichtsphilosophie beschränkt sich, das vernünftige Schreiben von „Geschichten“ - der Plural ist unvermeidlich - auszuweisen; „ihre Rationalisierungsleistung betrifft nicht mehr die Geschichte unmittelbar, sondern nurmehr die rationale Anleitung der Geschichtswissenschaft“.<sup>25</sup>

Von daher scheint es nicht völlig aussichtslos, den Topos „*Historia magistra vitae*“ unter diesen Bedingungen in seiner Glaubhaftigkeit zu befragen und zu erläutern.

### **Von der Moral zu den Geschichten**

Um Positives auf die Ausgangsfrage anführen zu können, sei die zweite Bedeutung von Geschichte in den Vordergrund gerückt - die sprachlichen Darstellungen von Vergangenem im Sinne von „Geschichten“ oder „story“, die Produkte der Historiker. Ferner scheint es angemessen, die Erwartungen an eine mögliche Verflechtung von Ethik und Geschichte vorab zu dämpfen: Wenn sich moralische Entscheidungen aus prinzipiel-

---

<sup>21</sup> Kosellek 1989, S.50.

<sup>22</sup> Kosellek 1989, S.51.

<sup>23</sup> Kosellek 1989, S.48.

<sup>24</sup> Schnädelbach 1987, S.15

<sup>25</sup> Schnädelbach 1987, S.16.

len Gründen nicht unmittelbar aus dem Verlauf der Geschichte ergeben, so werden sie sich auch nicht unmittelbar aus historischen Erkenntnissen ableiten lassen. Mit geminderter Erwartung wäre hingegen zu fragen, ob historische Erkenntnisse nicht mittelbar zu moralischen Entscheidungen beitragen können. Zudem bietet sich ein Wechsel der Perspektive an: Unter dem geänderten Geschichtsbegriff sei das Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin aus der Sicht der Ethik beleuchtet. Dazu sei zunächst geklärt, welche Aufgaben einer Ethik zukommen. Birnbacher schreibt ihr vier eng miteinander verbundene Aufgaben zu - Analyse, Kritik, Konstruktion und Moralpragmatik. Dies sei erläutert:

- (1) „Analyse heißt: die Klärung und Rekonstruktion von moralischen Begriffen, Argumentationen und Begründungsverfahren und die Offenlegung impliziter Prämissen und Bedeutungskomponenten mit dem Ziel der Herstellung von Transparenz, Verständlichkeit und Selbstverständigung.“<sup>26</sup> Diese Aufgabe dient als Ausgangspunkt für die
- (2) Aufgabe, die Kritik „moralischer Begriffe, Begründungen, Positionen und Wahrheitsansprüche nach bereichsübergreifenden kognitiven Standards wie Klarheit, Eindeutigkeit, Explizitheit, Konsistenz und Plausibilität“.<sup>27</sup>
- (3) Die Konstruktion gilt als die eigentliche Aufgabe und steht meist im Mittelpunkt des Interesses: Ethik muß moralische Normen konstruieren; sie muß normative Ansätze ausformulieren und begründen sowie Lösungsmöglichkeiten für bestimmte moralische Probleme entwickeln.
- (4) Die letzte Aufgabe, die Moralpragmatik, wird zumeist vernachlässigt: Eine Ethik muß sich zu moralpragmatischen Fragen äußern, also um die Vermittlung, um die praktische Umsetzung, um die Motivierung, die Sanktionierung und die institutionelle Verankerung bemühen.

Nun läßt sich aus diesem Blickwinkel fragen, was historische Erkenntnisse - was Geschichten - zu den einzelnen Aufgaben jeweils leisten können.

---

<sup>26</sup> Birnbacher 1993, S.45.

<sup>27</sup> Birnbacher 1993, S.45.



### *Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

1. Eine Analyse vorgefundener Verhältnisse ohne historische Kenntnisse verhindert als unvollständiges Stückwerk eine profunde Einsicht in die Problemkonstellationen. Man könnte geneigt sein, ethische Probleme als unhistorische Gegebenheiten zu betrachten. Hier sind historische Erkenntnisse geradezu unerlässlich, um das Bewußtsein zu schärfen, daß ethische Probleme einer historische Genese unterliegen, und um vorgefundene Verhältnisse in ihrer Genese zu rekonstruieren. Eine ahistorische Vorgehensweise erschwert, ja blockiert die erste Aufgabe einer medizinischen Ethik.

2. Bei der Kritik an bestehenden Verhältnissen muß man sich zunächst wieder ins Bewußtsein rufen, daß eine Kritik nur mit moralischen Argumenten möglich ist: „Ein moralisches Urteil kann nur durch ein anderes moralisches Urteil normativ kritisiert werden.“<sup>28</sup> Insofern können historische Erkenntnisse hier allenfalls Hilfestellung leisten, die jedoch ist beträchtlich: die Perspektive der Kritik läßt sich auf einen höheren Standpunkt heben, in einen größeren Zusammenhang stellen und von der unmittelbaren Betroffenheit abkoppeln. Danach läßt sich auf berechnete, ja dringend erforderliche Kritik ebenso hinweisen wie auf unberechtigte, auf „sterile Aufgeregtheit“ (Max Weber). Historische Kenntnisse können für drohende oder unmerkliche Entwicklungen sensibilisieren und eine Warnfunktion unterstützen; sie können zudem die trügerische Hoffnung auf einfache moralische Lösungen durch historische Verweise dämpfen.<sup>29</sup>

3. Welche Funktion kann Geschichte bei der Konstruktion moralischer Normen, der zentralen Aufgabe einer medizinischen Ethik, übernehmen? Nach all dem zuvor Gesagten ist klar, daß sich eine moralische Norm nicht ausschließlich anhand historischer Erkenntnisse konstruieren läßt. Ohne historische Erkenntnisse - das sei die Gegenthese - kann hingegen kaum eine kluge Konstruktion moralischer Normen gelingen. Dafür sprechen mindestens drei, wenn auch jeweils schwache Argumente:

3.1 Auch wenn man der Geschichte in ihrem Verlauf die Gesetzmäßigkeit und Vernunft abspricht oder deren Erkenntnismöglichkeit bestreitet, so bleibt es unbenommen, vergangenen Zeiten zumindest eine partielle, eine exemplarische Klugheit zu unterstellen, die sich der historischen Erkenntnis und der Vermittelbarkeit nicht verschließt. In der Vergangen-

---

<sup>28</sup> Tugendhat 1993, S.17.

<sup>29</sup> So z.B. Jütte 1993 für die Abtreibungsproblematik.

heit entwickelte, einzelne Antworten auf bestimmte Fragen können sich auch unter den Bedingungen der Gegenwart als angemessen, als intelligent, als plausibel, als moralisch akzeptabel erweisen. Unter dieser Vorgabe müßte man sich fragen, welche Strukturen in bezug auf aktuelle Probleme geblieben sind, welche sich geändert haben und welche Antworten der Geschichte einer praktischen und vernünftigen Gestaltung der gegenwärtigen Medizin dienen können.

Bei diesem Vorgehen sind Vorbehalte angebracht: Denn historische Antworten lassen sich für die Gegenwart nur übernehmen, sofern die Rahmenbedingungen vergleichbar sind. Die exemplarische Klugheit der Vergangenheit ist mit Skepsis in genau dem Moment zu betrachten, wo der Kontext grundsätzlich unvergleichbar ist. Erinnerung sei an den Zusammenhang zwischen der Beharrlichkeit des Grundsatzes „*Historia magistra vitae*“ und der prinzipiellen Vergleichbarkeit der Gegebenheiten, der „potentielle[n] Ähnlichkeit irdischer Ereignisse“.<sup>30</sup> Darüber hinaus läßt sich kein grundsätzliches Argument anführen, demzufolge es unmöglich wäre, in der Gegenwart noch klüger zu sein als in der Vergangenheit und eine moralisch bessere Lösung zu finden. Demnach ist die partielle Klugheit, das exemplarische historische Beispiel immer nur mit Vorbehalt und im überprüften Einzelfall auf die Gegenwart zu übertragen. Die Urteilskraft ist gefordert, die ihrerseits wiederum des Beispiels - auch des historischen - zur Übung bedarf, sofern man das Beispiel im Sinne Kants als „Gängelwagen der Urteilskraft“<sup>31</sup> betrachtet.

3.2 Als zweites Argument für den Nutzen historischer Erkenntnisse bei der Konstruktion moralischer Normen sei an geschichtlich-moralische Entwicklungen erinnert, auf die wir nicht mehr verzichten wollen und die wir - etwas pathetisch - als „historische Errungenschaften“ bezeichnen: wir besitzen bestimmte Normen, die frühere Zeiten nicht besaßen, auf die wir auf keinen Fall verzichten sollten und die es in Zukunft weiter zu verwirklichen gilt. Bestes Beispiel sind die Menschenrechte. Auch wenn sie heute noch allerorten verletzt werden, so sind sie doch als Normative ein Standard, hinter den man auf keinen Fall zurück sollte. Historische Errungenschaften sind wie auch immer entstandene, wohl kontingente Produkte<sup>32</sup> der Geschichte, auf die wir nicht verzichten wol-

---

<sup>30</sup> Kosellek 1979, S.40.

<sup>31</sup> Kant, KrV A134.

<sup>32</sup> Siehe Rorty 1993.

### *Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

len. Doch auch sie eignen sich in der moralphilosophischen Debatte nur als ein bedingt starkes Argument. Denn sofern sie sich nicht unzweifelhaft aus dem Geschichtsverlauf ableiten lassen -und genau diese Möglichkeit wurde vorweg bestritten -, sind sie zwar bewährt, aber ihre Gültigkeit ist nur durch eine moralische Entscheidung zu begründen, und die wird immer in der Gegenwart gefällt. Dies bedingt freilich, daß die historischen Errungenschaften leider auf labilen Füßen stehen: Was geschieht, wenn die Mehrheit der Menschen aus welchen Gründen auch immer über diese Errungenschaften anders denkt und auf sie verzichten möchte?

3.3 Als drittes Argument für die Berücksichtigung historischer Erkenntnisse bei der Konstruktion moralischer Normen sei daran erinnert, welchen Ansatz zahlreiche medizinethische Theorien bei dieser Aufgabe verfolgen. Sie gehen zumeist von vorgefundenen, intuitiven Überzeugungen und Plausibilitäten aus, versuchen diese zu bereinigen, zu systematisieren und darauf ein ethisches Lehrgebäude aufzubauen; sie arbeiten nach dem „rekonstruktiven Modell“ der Ethik.<sup>33</sup> Auch wenn umstritten ist, ob sich ein „rekonstruktives“ Modell für eine medizinische oder eine ärztliche Ethik eignet oder - wie Birnbacher fordert - ob andere Wege zu gehen sind, faktisch verfolgen einige Theorien der medizinischen Ethik die rekonstruktive Vorgehensweise. So die im angelsächsischen Sprachraum weit verbreitete und umfänglich ausgearbeitete Prinzipienethik,<sup>34</sup> die sich ja gerade über diesen Weg die Schwierigkeiten der Letztbegründung ersparen will, indem sie weitgehend akzeptierte und für viele konsensfähige Prinzipien der mittleren Ebene anbietet - vornehmlich *autonomy*, *beneficience*, *nonmaleficience* und *justice*.

Der Verweis auf konsensfähige und darum akzeptierte Prinzipien ist aus gegebenem Anlaß in der Medizin eine kluge Vorgehensweise. Sie bietet sich an, weil die Medizin als eine praktische Wissenschaft in einem ambivalenten Verhältnis zur Letztbegründung moralischer Normen steht. Zwar würden derart begründete Normen - sofern es sie überhaupt geben kann die moralisch Grundlage der Medizin zweifellos festigen, da aber

---

<sup>33</sup> Siehe Birnbacher 1993.

<sup>34</sup> Siehe Beauchamp/Childress 1994, Gillon 1993. Über die Vorteile, Schwierigkeiten und Grenzen der Prinzipienethik liegt im angelsächsischen Sprachraum ein ausführliches Schriftgut vor, vgl. Gillon 1993 oder den Anmerkungsapparat bei Beauchamp/Childress 1994; eine klare Zusammenfassung der Vor- und Nachteile der Prinzipienethik liefert Birnbacher 1993, S. 55-60.

bislang niemand letztbegründete Normen für alle überzeugend zu benennen vermag, sollte sich die Medizin angesichts der notorischen Uneinigkeit der Moralphilosophie nicht gedulden, bis von dort - wider Erwarten - unbezweifelbare Normen mit höchster Begründungsqualität geliefert werden. Ganz auf Normen verzichten kann die Medizin hingegen auch nicht; so bietet es sich als pragmatisch geschickt und dienlich an, von Prinzipien mittlerer Ebene und Reichweite auszugehen, über die weitenteils Konsens herrscht und die sich als plausibel und akzeptabel erweisen.

Auch Wieland<sup>35</sup> verfolgt in seiner Studie zur ärztlichen Ethik einen rekonstruktiven Ansatz, wenn er vom traditionellen Arztbild ausgeht und den Wandel und die Herausforderungen an dieses Selbstverständnis untersucht. Die rekonstruktive Vorgehensweise wird unterstützt durch seine Einschätzung, daß jede moralische Regulierung auf Institutionen stößt, die bereits existieren und die die Umsetzung moralischer Normen keineswegs auf triviale Weise gestatten - Wieland spricht von einer „Institutionsaporie“.<sup>36</sup> Ein absoluter Neuanfang ist aufgrund gegebener historischer Strukturen unmöglich, und von daher sieht sich eine Ethik stets mit historisch gewachsenen Institutionen konfrontiert, in Einklang mit einer Formulierung von Bubner: „Was es in der Geschichte ebenso wenig wie in der privaten Biographie gibt, ist die *Lizenz des unvermittelten Neuanfangs*.“<sup>37</sup>

Was können historische Erkenntnisse für einen rekonstruktiven Ansatz leisten? Zunächst sollte man unmißverständlich festhalten, daß eine rekonstruktive Vorgehensweise in der Ethik nicht nur auf historischen Erkenntnissen beruht, da sie sich sonst auf die Tätigkeit einer historisch-empirischen Moralphilosophie oder -soziologie begrenzen würde. Eine Ethik will mehr, sie will letztlich Normen für gültig erklären, und das kann sie nicht durch ausschließlichen Verweis auf Vergangenes. Bei einer rekonstruktiven moralphilosophischen Vorgehensweise jedoch erlangen historische Kenntnisse freilich eine besondere Bedeutung, indem sie das Vorgefundene präzisieren und in ihrer Genese erläutern, also den unabdingbaren Ausgangspunkt beleuchten.

---

<sup>35</sup> Siehe Wieland 1986.

<sup>36</sup> Siehe Wieland 1989.

<sup>37</sup> Bubner 1989, S.140.

4. Die Frage, was historische Erkenntnisse für die vierte, meist vernachlässigte Aufgabe einer Ethik, die Moralpragmatik, leisten können, sei nur kurz abgehandelt, da sich das meiste aus dem vorher Gesagten ergibt: Historische Erkenntnisse können zunächst darauf hinweisen, daß sich an den Vermittlungsschwierigkeiten zwischen ethischer Theorie und ärztlicher Praxis bislang in der Geschichte nichts geändert hat und daß sich daran wahrscheinlich auch nichts ändern wird.<sup>38</sup> In moralpragmatischen Fragen könnte man - mit der gebotenen Vorsicht - auf die zumindest partiell zu unterstellende, exemplarische Klugheit der Vergangenheit zurückgreifen. Die Leitfrage würde lauten: Welche pragmatischen Regelungen haben sich historisch als geschickt und angemessen erwiesen?

Über die beschriebene Vorgehensweise läßt sich anhand historischer Erkenntnisse eine historisch-pragmatische Basis der Medizin als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen in der Ethik finden.<sup>39</sup> Diese Methode liefert keinen Beweis für bestimmte Normen, sondern ist ihrerseits eher ein Ausdruck einer bestimmten Haltung zu dem Problem, wie eine Grundlage zu erlangen ist. Die Anfrage an die Geschichte verweist auf die Ethik zurück: Die Suche in der Geschichte ist bereits eine Vorentscheidung zu einer bestimmten Haltung gegenüber der Geschichte, die zumindest eine vollständig ahistorische Haltung ausschließt. Sofern sich die Moral nicht systematisch aus dem Verlauf der Ereignisse oder den historischen Erkenntnissen ableiten läßt, steht eine derart entwickelte historisch-pragmatische Basis zwischen Dogma und Beliebigkeit und enthält selbstverständlich einen Restdezipionismus, doch dieser wäre, da formal ehemals unumgänglich, inhaltlich wohl zu begründen. Als Ergebnis identifizieren wir uns in normativer Absicht mit einer bestimmten Tradition unserer eigenen Kultur,<sup>40</sup> der wir zumindest ein gewisses Maß an praktischer Klugheit und lebensweltlicher Angemessenheit unterstellen. Diese - wenn man so will - „postmoderne“ Legitimation einer Grundlage für die medizinische Ethik gleicht der Legitimation der Postmoderne:

„Die Rechtfertigung der Postmoderne kann selbst nicht prinzipialistisch erfolgen. Ihre Legitimation ist eine geschichtlich-unbeliebige, aber intern einsehbare. [...] Dergleichen ist nicht ‚universalistisch‘ be-

---

<sup>38</sup> Siehe Wieland 1989.

<sup>39</sup> Siehe ausführlich Wiesing 1995.

<sup>40</sup> Siehe Schnädelbach 1987, S. 61f.

gründbar, wohl aber kann man die regulative Allgemeinheit ausweisen, die dieser Erfahrungslage als Anspruch inhärent ist.“<sup>41</sup>

Die Funktion der historischen Erkenntnisse für die Ethik in dem so beschriebenen Sinne käme der eines interessanten und äußerst informativen Textes gleich. Die Geschichte als ein lesbarer, ein zu entziffernder Text - wie es Fellmann formuliert<sup>42</sup> - kann Anregungen geben; auch ohne einen systematisch-vernünftigen Verlauf ist die erzählte Vergangenheit zur exemplarischen Klugheit fähig und kann beim rekonstruktiven Ansatz die vorgefundenen Überzeugungen in ihrer Genese erhellen. Bei all dem ist aber zu bemerken, daß die eigentliche moralische Entscheidung nicht unmittelbar aus den historischen Erkenntnissen abzuleiten ist. Die Geschichte kann keine Lösung auf moralische Fragen liefern, aber eine fundierte Lösung ohne historische Kenntnisse ist kaum erdenklich. Damit ist die Geschichte der Medizin nicht nur ein lesbarer, sondern gleichwohl ein lesenswerter Text für den medizinethischen Diskurs.

### **Vom Nutzen und vom Schaden der Medizingeschichte**

Auch wenn sich in diesem Sinne auf einer theoretischen Ebene das Verhältnis von Geschichte und Ethik klären läßt, so schützt diese Ortsbestimmung keinesfalls vor Gefahren in der konkreten Anwendung. Es sei deshalb vor der Illusion gewarnt, man könne aus der Geschichte - sofern man nur einige Abgrenzungen beachte - mit Gewißheit und ohne Schaden klug werden. Denn es handelt sich bei historischen Erkenntnissen in der medizinischen Ethik um ein zweiseitiges Schwert: Man kann sie sinnvoll nutzen, man kann mit ihnen gleichwohl Schaden anrichten. Dies wird vor allem deutlich, wenn man sich die Eigenschaften von „Geschichten“ und die sinnvollen Kriterien derselben näher vor Augen führt. Während auf einer „handwerklichen Ebene“ der historischen Forschung durchaus von „korrekt“ zu sprechen ist, bedingt Geschichte als lesbarer Text, daß verschiedene Lesarten des Textes möglich sind, ohne die eine oder andere als die einzig richtige auszuweisen. Will die Geschichte in der beschriebenen Weise einen Beitrag zur Ethik leisten, so ist hier der Grundfehler zu erwähnen, nämlich mangelnde Kenntnis der Geschichte. Unkenntnis über die historischen Fakten oder einfach gegen die üblichen methodischen Standards erlangte Kenntnisse sind die beste

---

<sup>41</sup> Welsch 1988, S.60.

<sup>42</sup> Siehe Fellmann 1991.

### *Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

Voraussetzung, um die Geschichte zu nötigen und für alle möglichen Argumentationen zu mißbrauchen. Deshalb sollte ein Bezug auf historische Erkenntnisse entsprechend fundiert sein. Die Ebene der historischen Interpretation hingegen ist immer mit der Schwierigkeit behaftet, daß man die definitive Interpretation nicht finden kann, sondern einer Interpretation mit der Frage nach Plausibilität begegnen sollte, ohne daß alle anderen dadurch falsch sind. Aus diesem Grunde bleibt bei der Nutzung historischer Erkenntnisse in der medizinischen Ethik ein Moment der Unwägbarkeit, das die Urteilskraft herausfordert. Auf diese Schwierigkeiten gilt es hinzuweisen, und insofern hat der Appell von Siefert 1973 nichts an Aussagekraft verloren: Der Historiker ist „für die sachgemäße Verwendung, aber auch für den Mißbrauch historischer Quellen in der Diskussion seiner Zeit mitverantwortlich. Er versagt, wenn er an entscheidender Stelle schweigt.“<sup>43</sup>

Sofern man historische Erkenntnisse als lesbaren Text betrachtet, so unterliegen sie freilich derselben Gefahr wie andere lesbare und lesenswerte Texte auch - man kann sie auf eine zulässige und eine unzulässige Art benutzen und Nutzen oder Schaden anrichten. Profunde historische Kenntnisse, genaues Befolgen der historischen Methode, Sensibilität für die Schwierigkeiten historischer Interpretationen und Klarheit über das Verhältnis von Ethik und Geschichte sollten es jedoch ermöglichen, potentiellen Schaden zu vermeiden und Vorteile zu nutzen. Dazu ist auch die wissenschaftliche Professionalität des Medizinhistorikers in seinem Fach gefordert.

### **Literatur**

- Beauchamp, Tom L., Childress, James F. (1994): *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford Univ. Press:New York Oxford, 4. Aufl.
- Birnbacher, Dieter (1993): „Welche Ethik ist als Bioethik tauglich?“ In: Johann S. Ach und Andreas Gaidt (Hrsg.) *Herausforderung der Bioethik*. Fromman-Holzboog: Stuttgart Bad Cannstatt, S.45-67.
- Buhner, Rüdiger (1989): *Ästhetische Erfahrung*. Suhrkamp: Frankfurt a. M.
- Danto, Arthur C. (1980): *Analytische Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Engelhardt, Dietrich v. (1979): *Historisches Bewußtsein in der Naturwissen-*

---

<sup>43</sup> Siefert 1973, S.7-8.

- schaft von der Aufklärung bis zum Positivismus.* Karl Alber: Freiburg München.
- Engelhardt, Dietrich v. (1987): *Wissenschaftsgeschichte auf den Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte 1822-1972.* Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft: Stuttgart.
- Fellmann, Ferdinand (1973): ‚*Das Ende des Laplaceschen Dämons.* In: Reinhart Kosellek und Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.) *Geschichte - Ereignis und Erzählung.* Fink: München, S.115-138.
- Fellmann, Ferdinand (1991): ‚*Geschichte als Text. Ein Plädoyer für die Geschichtsphilosophie.* In: *Information Philosophie* Heft 4.91: 5-14.
- Fleck, Ludwig (1980): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv.* Mit einer Einleitung herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnell. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Gillon, Raanan (Hrsg.) (1993): *Principles of Health Care Ethics.* John Wiley & Sons: Chichester New York Brisbane Toronto Singapore.
- Jütte, Robert (Hrsg.) (1993): *Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart.* Beck: München.
- Kant, Immanuel (1971): *Werke in 10 Bänden,* hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Wiss. Buchgesellschaft: Darmstadt, Bd. 3 und 4, *Kritik der reinen Vernunft.*
- Kosellek, Reinhart et al. (1975): ‚*Geschichte, Historie.* In: Otto Brunner, Werner Conze und ders. (Hrsg.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Bd. 21, Klett: Stuttgart, S.593-717.
- Kosellek Reinhart (1989): ‚*Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte.* In: ders. (Hrsg.) *Vergangene Zukunft.* Suhrkamp: Frankfurt a. M., S.38-66.
- Kuhn, Thomas S. (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* Suhrkamp: Frankfurt a. M., 2. rev. u. erg. Aufl.
- Leist, Anton (1994): ‚*Moralischer Stress und Probleme der Konsensbildung.* In: *Ethik in der Medizin* 6: 13-20.
- Lübbe, Hermann (1973): ‚*Geschichtsphilosophie und politische Praxis.* In: Reinhart Kosellek und Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.) *Geschichte - Ereignis und Erzählung.* Fink: München, S. 223-241.
- Lübbe, Hermann (1979): ‚*Wieso es keine Theorie der Geschichte gibt.* In: Jürgen Kocka und Thomas Nipperdey (Hrsg.) *Theorie und Erzählung in der Geschichte.* dtv: München, S.65-84.
- Lübbe, Hermann (1992): *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart.* Springer: Berlin Heidelberg New York.
- Marquard, Odo (1978): ‚*Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse.* In: Karl-Georg Faber und Christian Meier (hrsg.) *Historische Prozesse.* dtv: München, S.330-364.
- Marquard, Odo (1982): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*



*Zum Verhältnis von Geschichte und Ethik in der Medizin*

- ze. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Marquard, Odo (1987): *Apologie des Zufälligen*. Reclam: Stuttgart.
- Nicholson, Richard (1990): ‚*Bioethics attacked in Germany*. In: *Bulletin of Medical Ethics*, Sept.1990: 19-23.
- Rorty, Richard (1992): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Roth, Gottfried (1962): *Die ärztlichen Gelöbnisse heute. Eine weltweite Umfrage*. In: *Arzt und Christ* 8:11-34.
- Roth, Gottfried (1977): ‚*Die ärztlichen Eide und Gelöbnisse seit 1918. Eine Typologie des Nachwirkens des Hippokratischen Eides*. In: *Arzt und Christ* 23: 163-178.
- Sass, Hans Martin, Viefhues, Herbert (1990): *Vierte Jahr~agung der European Society for Philosophy of Medicine and Healthcare. Programm, Abstracts, Dokumentation*. Medizinethische Materialien, Bochum, Heft 59.
- Schiller, Friedrich (1789): ‚*Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede*. In: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. Wiss. Buchgesellschaft: Darmstadt 1989, Bd. IV, S.749-767.
- Schnädelbach, Herbert (1987): *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Seidler, Eduard (1968): *Ärztliches Selbstverständnis im Umbruch*. In: *Arzt und Christ* 14:129-147.
- Siefert, Helmut (1973): *Der hippokratische Eid - und wir? Plädoyer für eine zeitgemäße ärztliche Ethik: ein Auftrag an den Medizinhistoriker*. Carl-Emst Kohlhauser: Frankfurt a.M.
- Singer, Peter (1994): *Wie man in Deutschland mundtot gemacht wird*. In: ders., *Praktische Ethik*. 2. rev. u. erw. Aufl., Reclam: Stuttgart, 5. 425-52.
- Sloterdijk, Peter (1988): ‚*Nach der Geschichte*. In: Wolfgang Welsch (Hrsg.) *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. VCH, Acta humaniora: Weinheim, S.262-273.
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Welsch, Wolfgang (1988): *Die Postmoderne in Kunst und Philosophie und ihr Verhältnis zum technologischen Zeitalter*. In: Walther Ch. Zimmerli (Hrsg.) *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne?* Fink: München, S. 3-72.
- Welsch, Wolfgang(1991): *Unsere postmoderne Moderne*. VCH, Acta humaniora: Weinheim, 3. Aufl.
- Weltärztebund, Bundesärztekammer (1991): *Deklaration von Helsinki*. Beschlossen auf der 18. Generalversammlung in Helsinki 1964, revidiert von der 29. Generalversammlung in Tokio 1975, von der 35. Generalversammlung in Venedig 1983 und von der 41. Generalversammlung in Hongkong 1989. *Deutsches Ärzteblatt* 88: C-2477-2478.
- Wieland, Wolfgang (1986): *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik. Philosophische Überlegungen zu Grundfragen einer praktischen Wissen-*

*Urban Wiesing*

*schaft*. Carl Winter Universitätsverlag: Heidelberg.  
Wieland, Wolfgang (1989): *Aporien der praktischen Vernunft*. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. Wiesing, Urban (1995) *Zur Verantwortung des Arztes*. Frommann-Holzboog: Stuttgart Bad Canstatt.







## **(Was) kann die Ethik aus der Geschichte lernen?\***

**HEIKE BARANZKE**

„Der zur Zukunft geöffnete Horizont gegenwartsbezogener Erwartungen dirigiert auch den Zugriff auf Vergangenes. Die Geschichte wird seit dem Ende des 18. Jahrhunderts als ein weltumgreifender, problem erzeugender Prozess begriffen. In ihm gilt Zeit als knappe Ressource für die zukunftsorientierte Bewältigung von Problemen, die uns die Vergangenheit hinterlässt. Exemplarische Vergangenheiten, an denen sich die Gegenwart unbedenklich orientieren könnte, sind verblasst. Die Moderne kann ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr den Vorbildern anderer Epochen entleihen. Die Moderne sieht sich ausschließlich auf sich gestellt – sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Die authentische Gegenwart ist von nun an der Ort, wo sich Traditionsfortsetzung und Innovation verschränken.“<sup>1</sup>

Peter Mayer brachte bei Gelegenheit Habermas' barocke Ausdrucksweise auf die kurze und bündige Formel: „Die Geschichte bietet keine Lösungen, sondern nur Probleme.“<sup>2</sup> Demnach ist aus der Geschichte nichts zu lernen? Es ist fraglich, ob es je exemplarische Vergangenheiten gab, an denen sich die Gegenwart – und dann noch unbedenklich – hat orientieren können. Exemplarische Vergangenheiten mit Orientierungsfunktion wurden eher durch Remythisierung konstruiert, als Utopien im Gewand Goldener-Zeitalter-Mythen, sozusagen als „erinnerte Zukunft“,<sup>3</sup> als Orte, an denen sich schon immer Traditionsfortsetzung und Innovation verschränkt haben.

---

\* Ich danke Hans Werner Ingensiep, Universität Essen, für vielfältige Anregungen und Diskussion des Themas.

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen: Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: Ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. M. 1985, 141.

<sup>2</sup> Die griffige Formulierung fand mein Tübinger Kollege Peter Mayer im Rahmen einer gemeinsamen Fortbildungsveranstaltung des Graduiertenkollegs zur Präsentation wissenschaftlicher Vorträge, in der wir vor die sinnige Aufgabe gestellt wurden, jenes Habermas-Zitat zu visualisieren.

<sup>3</sup> Ebach, Jürgen: Ursprung und Ziel: Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Neukirchen-Vluyn 1986.

(Was) kann die Ethik aus der Geschichte lernen?

Aber selbst wenn je eine Epoche, eine Gesellschaft oder gar ein philosophischer Ethiker versucht haben sollte, sich unter Verwechslung der Kategorien Genesis und Geltung einen Ausschnitt entmythologisierter Real- oder Moralgeschichte als orientierendes Vorbild zu erwählen – frei nach der Parole: Das war schon immer so, also gilt es auch weiter! –, was rechtfertigt die Auswahl, wenn nicht die Vielfalt in den ethischen Relativismus auf dem Weg des Historismus führen soll?

Die erste Alternative der Verhältnisbestimmung von Ethik und Geschichte, nämlich als *Ethik in der Geschichte* führt somit lediglich zum Ergebnis einer deskriptiven Ethikgeschichte ohne orientierende Funktion oder erliegt als unbemerkte Stilisierung zum orientierenden Mythos als einer in die Vergangenheit projizierten Utopie der Selbsttäuschung.

Eine zweite Alternative der Relation von Ethik und Geschichte wäre der Verzicht auf Geschichte, also die Position *Ethik ohne Geschichte* auf die die Habermassche hinauszulaufen scheint. Warum auf die Geschichte schielen, wenn Geschichte doch gekennzeichnet ist durch je einzigartige Konstellationen von Personen und deren Entscheidungsbedingungen, die sich nie wiederholen werden? Was soll aus der Geschichte gelernt werden, wenn die Gegenwartsprobleme doch völlig neuartig sind und aufgrund ihrer Komplexität keinen Vergleich mit früheren Problemkonstellationen erlauben? – wenn Geschichte und Gegenwart eher durch Brüche denn durch Kontinuitäten ‘verbunden’ sind? Ist damit die Frage nach dem Nutzen der Historie für die Ethik erledigt und wenn nicht ihr Nachteil, dann doch zumindest ihre Überflüssigkeit erwiesen?

Doch Habermas ist hier differenzierter: „Der zur Zukunft geöffnete Horizont gegenwartsbezogener Erwartungen dirigiert auch den Zugriff auf Vergangenes.“ Das heißt zum einen: Zwar stellt die Geschichte nicht die Antworten für die Gegenwart bereit, sondern vererbt nur Probleme, sozusagen ungelöste Aufgaben. Und es heißt zugleich: Statt der Antworten liefert die Geschichte die Bedingungen, unter denen sich Fragen heute stellen. Wer glaubt, die Gegenwart voraussetzungslos befragen zu können, unterliegt ebenso einer Illusion, wie derjenige, der glaubt, er könne sich ohne eigene Deutungsleistung bereitliegende Antworten aus der Geschichte abholen. Demnach bleibt nur ein einziger fruchtbarer Ausweg der Verhältnisbestimmung von Ethik und Geschichte, nämlich in kritischer Weise *Ethik mit der Geschichte* zu betreiben. Dazu gehört zum einen, sein Handeln in *Verantwortung vor der Geschichte und ihren Opfern* zu bestimmen, eine „*Ethik der Erinnerung*“ zu praktizieren, zu der

sich aktuell z. B. viele deutsche Industrieunternehmen und die deutschen Großbanken im Angesicht der Zwangsarbeiter der Nazizeit gerade nicht in der Lage sehen. Doch auf den moralischen und ethischen Umgang mit dieser unseligen Epoche möchte ich heute nicht eingehen, sondern mich auf ein leiseres Feld von Geschichtsvergessenheit in Philosophie und Ethik begeben, nämlich auf das Feld der Ideen- und Begriffsgeschichte.

*Begriffe, Wertintuitionen, normative Einstellungen und Alltagssprache sind geronnene Geschichte.* Begriffe sind zugleich das analytische und synthetische Handwerkszeug, mittels dessen philosophische und theologische Ethik, Rechtsprechung und Politik Handlungsfelder analysieren, Werthaltungen weiterbilden und normative Aussagen formulieren. Folglich gehört die Frage nach der Geschichte von Begriffen, Wertintuitionen und normativen Einstellungen, d. h. die Rekonstruktion ihrer Genese, zur Selbstaufklärung des Ethikers, und zwar um jedes der drei Elemente des bewährten ärztlichen Dreischrittes willen: *Anamnese – Diagnose – Therapie.*

Insbesondere der Ruf nach anwendungsbezogener Forschung läßt die Anamnese als Gelehrtenluxus in Zeiten knapper Zeit erscheinen. Unter Problem- und Handlungsdruck verlangt jeder nach schnellen Rezepten. Eine Gefahr dabei ist, daß die rasch gefertigte Mixtur nur die Symptome lindert, statt die Krankheit zu heilen oder daß sie sich gar als Un-Heilmittel herausstellt. Ein Arzt tut nicht gut daran, sich zur Therapie drängen zu lassen, bevor er eine gründliche Diagnose gestellt hat, zu der auch die Anamnese gehört.

Um der konkreteren Anschaulichkeit willen skizziere ich nun ein Beispiel aus meinem Dissertationsprojekt über den schweizerischen Verfassungsbegriff der „Würde der Kreatur“. Ob der Begriff der „Würde der Kreatur“ ein Heil- oder eher ein Un-Heilmittel ist, will ich heute dahingestellt sein lassen. Ich fürchte allerdings, daß er zu einem sicheren Un-Heilmittel würde, wenn sich die Versuche seiner semantischen Füllung durch Anleihen an der Kantischen Ethik, speziell an den Kantischen Begriffen von „Würde“ und „Zweck an sich selbst“, durchsetzen würden. Dies wäre dann ein Beispiel dafür, daß sich die Bedeutung mancher Begriffe auch im Mißbrauch klärt. Jedenfalls kreist die verzweifelte Suche nach Bedeutung und Begründung sowohl des Begriffs „Würde der Kreatur“ sowie eines moralischen Status von Lebewesen in der Tierethik oft und viel insbesondere um die Selbstzweck- bzw. Menschheitsformulierung des Kategorischen Imperativs, die da lautet:



*(Was) kann die Ethik aus der Geschichte lernen?*

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (GMS 429)

Diesem Imperativ schickt Kant allerdings folgende These voran:

„Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.“ (GMS 428; Hervorhebungen im Original)

Nun hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in der englischsprachigen Kantliteratur scheinbar ein Konsens über die Uneindeutigkeit, ja geradezu moralphilosophische Gefährlichkeit der Selbstzweckformel herausgebildet. „Den anderen Menschen als Zweck an sich selbst zu behandeln bedeute, seine Zwecke zu fördern. Damit könne aber offensichtlich nicht verlangt sein, auch seine unmoralischen Zwecke zu unterstützen, so daß wir, um die Formel anzuwenden, bereits über ein Kriterium des Sittlichen verfügen müssen.“<sup>4</sup>, faßt Ricken die Diskussion prägnant zusammen. Sich daraufhin auf die Universalisierungsregel in der Allgemeinen-Gesetz-Formel – *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.* (GMS 421)<sup>5</sup> – zurückzuziehen, erscheint unbefriedigend, weil es der „Bedeutung, die der Selbstzweckformel in der *Metaphysik der Sitten*, vor allem in der *Tugendlehre*, für die Begründung inhaltlicher Pflichten zukommt“<sup>6</sup>, nicht Rechnung trage. Denn gerade inhaltliche Pflichten lassen sich aus der rein formallogischen Universalisierungsregel als Handlungsprinzip entgegen Kants eigener anfänglicher Erwartung nicht einfach deduzieren. Insofern scheint die Selbstzweckformel Begriffe zu verwenden, die dem Kategorischen Imperativ materiale Inhalte hinzu-

---

<sup>4</sup> Ricken, Friedo: Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst. In: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar. Hrsg. v. Otfried Höffe. Frankfurt a. M. 1989, 234-252, 234.

<sup>5</sup> Die allgemeine Naturgesetzformel des Kategorischen Imperativs lautet: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte.“ (GMS 421).

<sup>6</sup> Ricken 1989, 234.

fügt, die nicht aus der Erfahrung genommen sind und das Handlungsprinzip nach Kants eigener Forderung weiterhin „von allen Einflüssen zufälliger Gründe“ (GMS 426) frei halten. Diese materiale, aber nicht empirische Zusatzinformation kann demnach nur in den Begriffen „Zweck“ vs. Mittel, also auch „Selbstzweck“, „Menschheit“ oder „Person“ stecken.

Auf der Suche nach der Bedeutung der Begriffe „Zweck“ bzw. „Selbstzweck“ findet sich im entsprechenden Kapitel der jüngsten Monographie über den Kantischen Würdebegriff ausgehend von der Hypothese der Selbstreflexivität des Sich-selbst-Zweck-Sein-Sollens folgender Werdegang: „Was will der Wille, der sich selbst will, was der Mensch, der als Wille Wille zu sich selbst ist? Was verwirklicht der, der sich selbst verwirklicht? Einen Willen zu denken, der sich selbst will oder sich selbst bezweckt, ... – das ist, wörtlich verstanden, keine sinnvolle Verstehensanweisung.“<sup>7</sup> Ein zweiter Versuch der Erhellung praktischer Reflexivität endet folgendermaßen: „Daß der Zweck an sich selbst nunmehr als ein Zweck für sich selbst expliziert werden kann, was die Reflexivität, um nicht zu sagen Zirkularität des Begriffs dynamisiert, hebt seine Widersprüchlichkeit, ... nicht auf. ... Eine Anzeige dessen, wie wir ihn zu denken haben, steht aus.“<sup>8</sup> Damit ist für den Autor „eine Debatte über Menschenwürde zumindest im Kantschen Verstand bereits im Ansatz verfehlt ..., weil sie einen Begriff gebraucht, der kein Gedanke, sondern bloßer flatus vocis ist, eine Rede von gewaltiger appellativer Kraft, doch bar jeder Bedeutung“.<sup>9</sup> Daher rechnet er andernorts „die Rede vom Verlust der Würde im Rahmen einer Debatte über Pflichten gegen sich selbst einer moralisierenden Rhetorik“<sup>10</sup> zu. Wir werden sehen, daß dem ganzen ein Mißverständnis zugrundeliegt.

Das Mißtrauen gegen die Kantische Selbstzweck- bzw. Menschheitsformel hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit, ja sogar Sinnhaftigkeit ist nun mittlerweile auch in der Tierethikliteratur angekommen, wo es heißt: „Wenn nämlich jemand es sich aus Boshaftigkeit zur Maxime macht, gewisse Menschen zu schädigen, so betrachtet er diese Menschen nicht als Mittel zu seinen Zwecken, sondern in gewisser Weise als Zweck sei-

---

<sup>7</sup> Löhner, Guido: Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants. Freiburg, München 1995, 308.

<sup>8</sup> Löhner 1995, 315.

<sup>9</sup> Löhner 1995, 190.

<sup>10</sup> Löhner 1995, 351.

(Was) kann die Ethik aus der Geschichte lernen?

ner Handlung.“<sup>11</sup> Zusätzlich hat Kants Formel nun auch noch die Last des Speziesismusvorwurfs zu tragen: „Die Selbstzweckformel ist die einzige Formulierung des Kategorischen Imperativs, die expressis verbis die Menschheit als die einzige Kategorie von Wesen bezeichnet, die ... direkte moralische Berücksichtigung verdienen.“<sup>12</sup>

Diese Beispiele zeigen, wie die Kantische Ethik geradezu in ihr Gegenteil verkehrt, ja auf den Kopf gestellt werden kann, wenn die relevanten hermeneutischen Kontexte nicht berücksichtigt werden. Die für die angelsächsische Philosophie prägende empiristische Perspektive läßt den Begriff der „Menschheit“ in Kants Formel – insbesondere in nachdarwinischer Lesart – als einen empirisch-deskriptiven, nämlich als biologischen Artbegriff mißverstehen. Die Formel lautet dann:

Handle so, daß du die Art homo sapiens sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest. (GMS 429)

In der logischen Konsequenz dieser biologisierten Menschheitsformel liegt dann durchaus die tierethisch oder biozentrisch motivierte Frage: Warum denn nur *homo sapiens* und nicht auch andere biologische Arten?

Eine zweite Quelle der Mißinterpretation liegt in der Vernachlässigung der historischen Hermeneutik durch die unhistorisch semantisch-logische Sprachphilosophie. Sie trägt dem historischen Wandel von Begriffen, wie er sich unwillkürlich in der Alltagssprache und z. T. willkürlich durch veränderte Definitionen von Begriffen in der philosophischen Sprache vollzieht, nicht hinreichend Rechnung. Aus der Perspektive der modernen Handlungstheorie behauptet Löhner: „Zwecke sind nichts Gegebenes. Zwecke werden generiert oder gegebenenfalls adoptiert, wobei Adoption eine Art Nachgenerieren ist.“<sup>13</sup> Für Kant ist aber die „Menschheit“ – nicht als empirischer oder theoretisch-deskriptiver Begriff, sondern als praktischer Wertbegriff – ein moralischen Handlungen vorgegebener materialer Zweck. Kant steht zunächst einmal nicht primär unter den Verstehensbedingungen einer analytischen Sprachphilosophie und

---

<sup>11</sup> Flury, Andreas: Der moralische Status der Tiere. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan. Freiburg, München 1999, 302.

<sup>12</sup> Flury 1999, 303.

<sup>13</sup> Löhner 1995, 24.

auch nicht unter denen der Darwinschen Wende, sondern zuerst unter den Verstehensbedingungen der philosophischen Schulen, unter deren Einfluß er ausgebildet wurde und die er seinerseits weitergebildet hat; das ist einerseits die allseits bekannte Leibniz-Wolffsche Schulmetaphysik, aber durchaus auch noch die Begriffstraditionen und Theoriegebäude der Spätscholastik, auf die Theo Kobusch in seiner Ideengeschichte zum Personbegriff<sup>14</sup> jüngst hingewiesen hat. Daraus folgt:

Eben nicht als eine biologische Art unter anderen, sondern als ideales moralisches Subjekt in vollkommener Übereinstimmung mit dem Sittengesetz ist der noumenale Mensch sowohl in der eigenen wie in einer anderen Person moralischer Endzweck, und das heißt hier „Selbstzweck“. Selbstzweck und Menschheit sind also keine theoretischen Begriffe, sondern praktische Wertbegriffe und als solche teleologisch aufeinander bezogen. Die Selbstzweck-/Menschheitsformel könnte folglich eher so expliziert werden:

Handle so, daß du die Menschheit als das für alle moralischen Subjekte geltende moralische Endziel schlechthin sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als diesen Zweck und niemals bloß als Mittel brauchst.

oder aber auch so:

Handle so, daß du sowohl dich selbst als auch jeden andern als unter dem absoluten Anspruch des Sittengesetzes stehendes moralisches Subjekt behandelst, unter dem jedes moralische Subjekt an der Verwirklichung des moralischen Projektes Humanität arbeitet.

„Menschheit“ bezeichnet in der Kantischen Ethik das moralische Ziel moralischer Subjekte und enthält somit *in nuce* Kants philosophische Anthropologie, die er scharf von jeder empirischen wie auch pragmatischen Anthropologie abhebt. „Menschheit“ infolgedessen als empirisch biologischen Artbegriff zu interpretieren anstatt seinen Charakter als praktischen teleologischen Wertbegriff zu erkennen, stellt Kant buchstäblich auf den Kopf und verfehlt sein tugend- und vollkommenheitsethisches Humanitätsprogramm. Moralische Selbstvervollkommnung, nicht beliebige individuelle Selbstverwirklichung ist Ziel und Zweck der Kantischen Moralphilosophie.

---

<sup>14</sup> Kobusch, Theo: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Freiburg 1993.

(Was) kann die Ethik aus der Geschichte lernen?

Der Ertrag für das Verhältnis von Ethik und Geschichte läßt sich abschließend in folgenden Thesen darstellen:

- Eine problemorientierte Ideen- und Begriffsgeschichte geht aus von einem aktuellen Erkenntnisinteresse bzw. moralischen Konfliktfeld – hier wurde als Beispiel das Wortfeld „Würde“ gewählt – und arbeitet der genuinen Aufgabe der Ethik, nämlich Antworten zu geben auf die Frage, was soll ich jetzt unter diesen Bedingungen tun, durch die Schärfung des analytischen Instrumentariums, nämlich der Begriffe, zu.
- Mit dieser begriffsgeschichtlichen Vorarbeit, der *Anamnese*, betreibt der Ethiker Selbstaufklärung darüber, mit welchen Bedeutungen von Begriffen er ein aktuelles Problem überhaupt beschreibt, d. h. ob er über ein angemessenes Begriffs- und Theorieinstrumentarium verfügt, um das Problem adäquat zu beschreiben. Dieser Schritt entspricht der *Diagnose* im ärztlichen Handeln bzw. läßt sich mit der methodischen Reflexion auf die Bedingungen der Probenahme in naturwissenschaftlichen Untersuchungen vergleichen.
- Aus der richtigen Diagnose ergibt sich noch nicht automatisch das Wissen um die erfolgversprechende Therapie als dem eigentlichen Geschäft des Arztes wie des angewandten Ethikers. Aber die Rekonstruktion der Geschichte der Ideen und Begriffe erlaubt die Einsicht in die gewachsenen Schranken und Definitionsbedingungen, die sich in der Semantik der Begriffe niedergeschlagen haben. Von hier aus kann die Leistungs- und Integrationsfähigkeit rezenter moralischer Begriffe und moralischer Begründungstheorien eingeschätzt werden. Um am Beispiel zu bleiben: Die „Würde der Kreatur“ ist mit dem Kantischen Würdebegriff weder begründbar noch darin integrierbar. Also muß die Bedeutung des Begriffs „Würde der Kreatur“ mithilfe anderer Begriffe und Theorien bestimmt werden.
- Die Rekonstruktion der Begriffsgeschichte wird eigentlich erst spannend und fruchtbar, wenn sie statt eine *kohärente Siegeregeschichte* zu konstruieren vor allem den Finger auf jene Situationen legt, in denen sich die Semantik eines Begriffs, z. B. durch seine Einfügung in neue Kontexte oder sich wandelnde Theoriegebäude und Begriffssysteme verschiebt. Das heißt, die *semantischen Inkohärenzen* sind in der Regel aufschlußreicher als die Konstruktion einer motivischen Vorläuferrichtung, die erzählt, seit wann der bewunderungswürdige Gedanke bereits gefaßt und wie heldenhaft er sich durch die Zeiten hindurch

behauptet hat. Das heißt: Nur das Einhalten von *historischer Distanz*, nicht aber der identifikatorische Kurzschluß, ermöglicht, daß man *aus der Geschichte lernen* kann, nämlich am meisten über die Kontingenz seiner eigenen moralischen Intuitionen und des eigenen Gebrauchs von Begriffen.

- Diese philosophische Arbeit individueller und kultureller Selbstaufklärung ist nicht nur ein Rechenschaftsbericht über naturwüchsig sich vollziehende begriffliche Veränderungen, sondern bergen in sich auch das Potential, Sand im Getriebe zu sein. Denn der Philosoph bzw. Ethiker hat nicht nur die Aufgabe, Meinungsdissense zu moderieren oder szientistische Wissensmaterialien zu integrieren. Zunächst sind diese Wissensmaterialien nicht nur wissenschaftstheoretisch zu reflektieren, sondern auch praktisch zu evaluieren. Dazu steht dem Philosophen/Ethiker ein reiches materiales Wissen und die entsprechende Problemlöseerfahrung aus der Ideen- und Begriffsgeschichte bereit. Mit dieser spezifisch philosophischen praktischen Erfahrung sind die neuen wissenschaftlich-technischen Herausforderungen zu konfrontieren und anzufragen. Ethiker sollten sich nicht zu Akzeptanzbeschaffern machen lassen.









# Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus? Epistemisch-moralische Hybride und die Moral der Geschichte in der Umweltethik\*

THOMAS POTTHAST

## 1 Geschichte, Moral und (Bio)Ethik

Eine Verknüpfung von Geschichte und Moral, und mehr noch diejenige von Geschichtswissenschaft und Ethik, erscheint problematisch. Seit Beginn des vergangenen Jahrhunderts verkünden Moralphilosophie sowie Wissenschaftstheorie und -soziologie kraft David Humes und Max Webers Autorität, dass es keine philosophisch ernst zu nehmende Moral gebe, die sich aus empirischen Befunden (allein) ermitteln ließe, sondern lediglich unterschiedliche Formen des Ethos als historische Triebkraft beispielsweise in den Wissenschaften selbst.<sup>1</sup> Dies gilt anscheinend insbesondere, seit ein Jahrhundert nach dem von Nietzsche konstatierten Ableben von Gott sich auch der geschichtsmoralische historische Materialismus und sein idealistischer Vorgänger als tot bezeichnen lassen müssen. Gar „Das Ende der Geschichte“ aufgrund des globalen Sieges der westlichen Ökonomie kann heutzutage in jedem Buchladen erworben werden.<sup>2</sup> Gleichwohl florieren vergangenheitspolitische Auseinandersetzungen über moralisch relevante „Verstrickungen“; sie dominieren sogar die Tagespresse, wenn Bundesminister sich von früheren Handlungen, Haltungen oder gar ganzen sozialen Bewegungen distanzieren (sollen). Sehr viel bedeutsamer sind die stets aufs Neue sich entwickelnden Debatten um zeitgemäße Lehren und notwendige Handlungskonsequenzen als Resultat der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus.<sup>3</sup>

---

\* Überarbeitete Version eines Vortrags für den Workshop „Geschichte und Ethik“ des IZEW und des CEKUN in Tübingen am 27./28.10.2000. Die Abschnitte 2 und 3 entsprechen großteils Passagen aus Potthast 2001b.

<sup>1</sup> Klassisch bei Hume 1978/1739, Moore 1978/1903, Weber 1917.

<sup>2</sup> Fukuyama 1992.

<sup>3</sup> Dies betrifft aktuell nicht nur die Entschädigungen von ZwangsarbeiterInnen, sondern auch die Rolle der Wissenschaften, z.B.: <http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/KWG/events.htm#Biowissenschaften>, Oktober 2001.

Moralisierende Zugriffe auf „die Geschichte“ verweisen zugleich auf strittige historiographische Traditionslinien, die seit Beginn der Geschichtsschreibung bestehen; sie reichen von Legitimation durch Hagiographie und heroische Genealogie über Ideologiekritik oder scheinbar zweckfreies kontemplatives Erinnern bis zu neueren Erkundungen bewusst partikularer Perspektiven.<sup>4</sup> Wichtiger für unseren Zusammenhang ist, dass sich viele Historikerinnen und Historiker zunehmend dagegen wehren, wenn mit ihren Geschichten unmittelbar Moral oder gar Ethik betrieben wird.<sup>5</sup> Und so finden sie sich in einer paradoxen Situation wieder: Der Bedarf an Orientierung im moralischen Streit über die Lehren der Geschichte dauert an. Auch die Bioethik, verstanden als moralische und ethische Erkundung von Implikationen der Biowissenschaften des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts, ist geprägt von historischen und historisierenden Verweisen aller Art. Letztere werden meist energisch des bioethischen Argumentationsfeldes verwiesen, kehren aber ungebeten stets zurück. Geschichtsschreibung, so heißt es einhellig seitens Geschichtswissenschaft und Philosophie, ist verpflichtet, die historischen Fakten angemessen zu präsentieren, ganz genau so, wie die Naturwissenschaften ihren Stand der Forschung neutral darzulegen hätten. Ethisch evaluiert und moralisch beurteilt werde dies dann von anderen Professionen, der Öffentlichkeit oder „der Politik“. Niemand sollte jedoch ernsthaft mehr behaupten, dass Natur- oder Geschichtswissenschaft rein wertneutrale Fakten liefern könnten, die erst danach in einem vollständig getrennten Schritt bewertet würden. Nicht nur Forschungsfragen und Forschungsgegenstände, sondern auch Methoden und Repräsentationsformen empirischer Wissenschaften sind keineswegs frei von (moralischen und/oder politischen) Werten. Ungeachtet dieser Schwierigkeit darf man allerdings die Forderung nach - zumindest intersubjektiv nachvollziehbar - angemessenen Sachbeschreibungen keinesfalls dort aufgeben, wo um moralisch angemessenes Entscheiden und Handeln gerungen wird und man sich nicht allein der normativen Kraft des Faktischen unterwerfen will.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Eine historisierte Betrachtung der Formierung der Geschichtswissenschaft(en) bietet White 1991. Im Kontext der neueren Kulturgeschichte diskutiert Daniel 2001 unterschiedliche historiographische Ansätze.

<sup>5</sup> Und zwar ungeachtet mancher zutiefst moralisch motivierten Agenda des „Aufklärens“ über historische Zusammenhänge.

<sup>6</sup> Siehe das Plädoyer in Proctor 1992 und die wissenschaftsethischen Studien von Eser 1999 und Potthast 1999a.

Die Bestimmung von Moralphilosophie und Geschichtswissenschaft als völlig getrennte Felder des Wissens scheint zugleich in Auflösung begriffen und stets aufs Neue re-konstruiert zu werden.<sup>7</sup> Geschichtsschreibung insbesondere politisch strittiger Themen basiert auf eigenen ethischen Prämissen, die jedoch selten klar expliziert werden. Die Bioethik bedient sich nicht zuletzt der Geschichte, um ihren Prozess erfolgreicher Institutionalisierung als Resultat einer historisch einzigartigen, aber folgerichtigen Konstellation „neuer“ ethischer Probleme im Kontext der Entwicklung des Biowissenschaften im 20. Jahrhundert zu deuten. Trotz der zunehmenden Bedeutung, welche die Bioethik in strittigen Entscheidungsprozessen einnimmt<sup>8</sup>, wird deren eigene Geschichte eher randständig reflektiert<sup>9</sup>. Noch seltener geht es darum, Bioethik und ihre Themen in einen breiteren historischen Rahmen der Lebenswissenschaften einzugliedern.<sup>10</sup>

Neben solchen historisch orientierten Erkundigungen gibt es noch eine genuin normative Dimension im Verhältnis von Bioethik und Geschichte: Historische Argumente sind integraler Bestandteil bioethischer Diskussionen. Generell steht zur Debatte, ob aus der Geschichte etwas für die gegenwärtige Bioethik gelernt werden kann. Angesichts zum Teil weit reichender Folgerungen, die aus „historischen Tatsachen“ gezogen werden, ist vor allem das jeweilige historiographische Fundament zu prüfen und zu fragen, in welcher Weise Geschichte zur Begründung bioethischer Positionen herangezogen wird.<sup>11</sup> Bislang fehlen Ansätze, welche die historiographischen mit moralphilosophischen Aspekten dieser Art von Geschichte *in* der Bioethik zusammenbringen. Historische Argumente in der Ethik sind nicht allein bezüglich der jeweiligen inhaltlichen Aussagen, sondern auch prinzipiell sehr strittig: Zur Debatte steht in jeder Hinsicht die „Moral der Geschichte“, selbst wenn wegen des „genetischen Fehlschlusses“ genau dieser Übergang als logische Operation verbietet. Bislang wird das problematische Verhältnis geschichtli-

---

<sup>7</sup> Ganz materiell findet dies seinen Niederschlag in der nicht unproblematischen Umwidmung von Instituten für Geschichte der Medizin an deutschen medizinischen Fakultäten zu Instituten für Geschichte und Ethik der Medizin

<sup>8</sup> Bayertz 1999, Düwell 2000.

<sup>9</sup> Jonsen 1991, Jecker et al. 1997, Jonsen et al. 1999

<sup>10</sup> Engels 1998, Dörner 1998, Beiträge in Falk et al. 1998.

<sup>11</sup> Zur Humangenetik/Eugenik Paul 1995, Falk *et al.* 1998; zum Hirntodkriterium Schlich 1999.

cher und normativ-ethischer Zugangsweisen vorwiegend seitens der Medizin thematisiert.<sup>12</sup> Sowohl die Geschichte als auch die Ethik betreffend, bestehen kaum Querbezüge zu Diskussionen in der Biologie.<sup>13</sup>

Der Komplex Ökologie und Umweltethik - gleichsam als „ökologische Bioethik“ - lädt aus mehreren Gründen zu einer Untersuchung ein. Sowohl einzelne biowissenschaftliche Praktiken als auch ganze bioethische Entwürfe sind zum Gegenstand geschichtlicher Erörterung geworden: Bei der Beurteilung der experimentell-praktischen Neuartigkeit gentechnischer Methoden werden historische Vergleiche mit früheren Züchtungspraktiken und biologischen Techniken herangezogen. Der heftige Streit über die evolutiv-historische „Natürlichkeit“ und das Freisetzungsrisiko transgener Organismen beruht unter anderem auf historischen Erfahrungen, nämlich Analogiemodellen ökologischer Wirkungen nach der Einführung konventioneller Organismen in neue Lebensräume. Ob transgene Organismen den Prinzipien der natürlichen Evolution entsprechen oder gegen sie verstoßen, ist eine auch historisch diskutierte Frage.<sup>14</sup>

Einen klassischen Modellfall für Argumente mit der Geschichte in der Ethik bilden die so genannten ökozentrischen oder holistischen Ethiken, die aus historischer Perspektive evaluiert werden. Von Ökozentrikern wird gefragt: Ist es zu rechtfertigen, dass in der (Bio)Ethik die Tendenz dahin ging, vornehmlich das Wohlergehen von Individuen zum Maßstab zu nehmen, oder sind solche Ansätze vielmehr ein Grund für Kulturverlust und Umweltzerstörung?<sup>15</sup> Oder legen im Gegenteil die historischen Erfahrungen mit ausschließlich am „Wohl des Ganzen“ orientierten moralischen Entwürfen die Zurückweisung jeder ökozentrischen Ethik nahe, wie es der entsprechende „Faschismusvorwurf“ nahe legt?<sup>16</sup> Die historischen *Quellen* all solcher Einschätzungen werden zumeist ebenso wenig expliziert wie die Rolle der Geschichtswissenschaft. Zudem muss geklärt werden, was es *moralphilosophisch* bedeutet, wenn eine ethisch relevante Tradition belastet ist, wie dies bei Ganzheitsvorstellungen

---

<sup>12</sup> Siehe Toellner & Wiesing 1997, vor allem aber Maehle 1998.

<sup>13</sup> Ansätze bei Falk et al. 1998, wo historische, biowissenschaftliche und ethische Annäherungen zum Thema Eugenik versammelt sind.

<sup>14</sup> Potthast 1999a: 173ff.; freilich bedeutet hier „Geschichte“ nicht allein diejenige der menschlichen Gesellschaften und Kulturen.

<sup>15</sup> Callicott 1989, Naess 1996, Rolston 1997.

<sup>16</sup> Shrader-Frechette 1990.

durch faschistische Bemächtigungen in der Kontinuität von Personen und Ideologemen dargestellt wurde.<sup>17</sup>

Fragen nach dem aktuellen Zusammenhang ebenso wie dem wünschbaren Zusammenwirken von Geschichte und Ethik will ich in einem kleinen Teilgebiet von Ökologiegeschichte und Umweltethik erkunden. Zunächst führe ich „epistemisch-moralische Hybride“ als methodischen Ansatz einer Verknüpfung wissenschaftlicher und normativer Aspekte unter historiographischer Perspektive ein. Dabei plädiere ich dafür, solche Hybride nicht als gegenseitige Kontaminationen zu verdammen, sondern sie als aufschlussreiche, zeitspezifisch charakteristische Konfigurationen angemessen zu verstehen (Abschn. 2). Dann folgt eine Erkundung epistemisch-moralischer Hybride in einer Fallstudie zur Geschichte der ganzheitlich orientierten Ökologie und zu Aspekten der Umweltethik in Deutschland (Abschn. 3). Es folgen Hinweise zur Rolle der Ökologie in der Bioethik (Abschn. 4). Schließlich erwäge ich die Frage, was historische Argumente, also systematische Argumente mit der Geschichte, für die heutige Umweltethik austragen. Dies betrifft insbesondere die Invektiven zur fraglos konservativen, völkischen, faschistischen Geschichte fast des gesamten Naturschutzes und einiger Ethikpositionen, die sich nicht zuletzt an der epistemisch-moralisch hybriden Geschichte gerade der deutschen Ökologie stets aufs Neue entzünden (Abschn. 5).

## 2 Epistemisch-moralische Hybride in der Biologie: Begriff und Zugriffe

Gegenstand meiner wissenschaftshistorischen Aufmerksamkeit sind „epistemisch-moralische Hybride“: Sie bezeichnen Verbindungen wissenschaftlicher Theorien und Praktiken mit moralisch-normativen Überzeugungen und Handlungsforderungen. Ziel der Analyse ist eine historisierte Rekonstruktion der Zusammenhänge *bestimmter* wissenschaftlicher und moralischer Theorien und Praktiken.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Groening & Wolschke 1983, Lorenz & Trepl 1993.

<sup>18</sup> Potthast 2000; die Erschließung erfolgt anhand publizierter Texte, insbesondere programmatischer Schriften, unpublizierter Quellen sowie gegebenenfalls durch Zeitzeugeninterviews, um Vernetzungen wissenschaftlicher, politischer und moralischer Aktivitäten von Personen oder Institutionen zu rekonstruieren. „Hybride“ ent-

### *Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

Die Vermischung zweier in der wissenschaftsphilosophischen Fakten-Werte Opposition analytisch zu unterscheidender Bereiche soll thematisiert werden, ohne sie vorab als erkenntnislogisch oder moralisch fehlerhaft abzuqualifizieren. Ebenso impliziert jedoch die Rede von Hybriden, dass die Ausgangselemente grundsätzlich unterscheidbar sein können. Im Zentrum von Theorie und Historiographie der Biologie, nicht zuletzt der Ökologie, stehen oftmals analytische Dichotomien oder Triaden.<sup>19</sup> Die Untersuchung von „Hybriden“ schließt hier an, nimmt jedoch gerade die *Verbindungen* der analytisch getrennten Aspekte in den Blick.<sup>20</sup> Auf historiographischer Ebene bildet deren zumindest prinzipielle Erkennbarkeit eine Voraussetzung der Untersuchung: Es soll ermittelt werden, aus welchen Bestandteilen epistemisch-moralische Hybride entstehen, von welcher Art die Verbindungen sind und welche Konsequenzen sie zeitigen.<sup>21</sup>

Naturwissenschaftliche Theorie und Praxis sollte historisch mithin (auch) als genuin moralische Aktivität verstanden werden, ohne in den Positivismusstreit oder die *science wars* zurückzufallen. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei betont, dass dies gerade nicht bedeutet, die wissenschaftsphilosophisch gebotene Trennung deskriptiver und präskriptiver Aspekte aufzugeben, sondern vielmehr, sie um eine historisch oder aktuell kontextualistische Perspektive zu erweitern. Nicht selten wird von Autoren, die zur Geschichte der Wissenschaft schreiben, das Ideal einer vollständigen Trennung überzeitlicher wissenschaftlicher Wahrheit von externen moralischen und politischen „ideologischen“ Kontaminationen als Tatsache behauptet, also Wissenschaft a priori von

---

stehen auf unterschiedliche Weise; zunächst sei daher nicht zwischen Verknüpfung und Vermischung differenziert.

<sup>19</sup> Potthast 2001a.

<sup>20</sup> In der Wissenschaftsforschung hat der Begriff „Hybrid“ veritable Karrieren hinter sich. Bruno Latour subsumiert darunter Grenzauflösungen verschiedenster Art zwischen Natur-Kultur, Subjekt-Objekt, weicher-harter Wissenschaft undsofort, wobei solche Hybride den Kern einer soziologisch-anthropologischen Großtheorie der „Verfassung der Moderne“ bilden (Latour 1995). Mir geht es eher darum, moralische und ethische Konnexen „epistemischer Objekte“ (Rheinberger 1997) biologischer Wissenschaften genauer auszuloten.

<sup>21</sup> Es handelt sich also nicht um eine ethische Evaluation des Verhaltens von Ökologen oder ökologischen Institutionen. Gerade mit Blick auf die Zeit des Nationalsozialismus läßt sich dieser Aspekt aber schwerlich ausblenden, eben weil die Ausweisung epistemisch-moralischer Hybride den Kontext berücksichtigt. Die Beurteilung bleibt - klassisch Weberianisch - davon möglichst getrennt.

der Welt der Politik, Ideologie und Moral separiert.<sup>22</sup> Jeder historische Ansatz, der sich einer Auffassung „richtiger“ Wissenschaftlichkeit aber zu sehr verschreibt, verzerrt die historischen Phänomene, wenn er Definitionen oder Normen, die selbst historisiert und kontextualisiert werden müssten, von vornherein – und zugleich im Nachhinein – in die Geschichte hineinliest.<sup>23</sup> Eine solche Vorgehensweise wird der Komplexität geschichtlicher Entwicklung von Wissenschaft im Geflecht von materialen Praktiken, Ideen, Personen und kontingenten Ereignissen nicht gerecht. Epistemisch-moralische Hybride kennzeichnen mithin moralisch-normative Aspekte innerhalb empirischer Wissenschaften, ohne diese vorab als Kontaminationen oder Fehlschlüsse systematisch abwerten zu wollen.

### 3 „Lebenserfüllte Lebensstätte“ und „Landschaftshygiene“ versus „Kultursteppe“ und „Wassersünde“: Eine Fallstudie zur Ökologie in Deutschland

„Mit Deiner Auffassung über Ökologie stimme ich im großen und ganzen überein: Aber sie kann „gefährlich“ sein, wenn man mit Naturphilosophie und Ganzheitsbetrachtung zu früh beginnt, ehe die letzten physikalisch-chemischen Möglichkeiten erschöpft sind.“<sup>24</sup>

Mit diesen Worten richtet sich im Sommer 1937 Georg Tischler (1878-1955) brieflich an seinen Sohn, den Entomologen Wolfgang Tischler (geb. 1912). Der Vater, Experte für Pflanzenkaryologie und Chromosomenforschung, ist Ordinarius für Botanik an der Universität Kiel. Er reagiert mit seinem Schreiben auf Wolfgangs begeisterte Lektüre des soeben erschienenen Buches „Ökologie als Wissenschaft von der Natur - oder Biologische Raumforschung“.<sup>25</sup> Die in den unterschiedlichen Reak-

---

<sup>22</sup> Weitgehend, wenn auch nicht vollständig, verschwunden sind hingegen ernsthafte Versuche, Wissenschaft auch historisch ausschließlich als Ideologie zu betrachten.

<sup>23</sup> Ahistorische, dekontextualisierte Begriffe von Wissenschaft und Wahrheit vertritt beispielsweise Junker 1998; siehe Rheinberger 2000.

<sup>24</sup> Zitiert nach Tischler 1992, S. 45.

<sup>25</sup> Friederichs 1937; Wolfgang Tischler arbeitet zu dieser Zeit für das Kiel-Kitzeberger phytopathologische Institut der „Biologischen Reichsanstalt für Land- und Forstwirtschaft“. Nach langjähriger Tätigkeit als Assistent, Dozent und außerordentlicher Professor für Zoologie erhält er 1966 an der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fa-



tionen beider Biologen angelegte Spannung erhellt schlaglichtartig meine Ausgangsthese: Nicht allein empirische Naturforschung, sondern auch Sinn stiftende Naturphilosophie und Handlungsanweisungen für den richtigen Umgang mit Natur schreiben sich gemeinsam – und kontrovers – in die Geschichte der Ökologie als *wissenschaftlichem* Feld ein. Unter den deutschsprachigen Ökologen entwarfen namentlich Karl Friederichs (1878-1969), August Thienemann (1882-1960) und Richard Woltereck (1877-1945) explizite Integrationsversuche nomothetischer, idiographischer und moralischer Zugänge zum Phänomen des Lebendigen in seiner Umwelt.<sup>26</sup> Im Unterschied zur Umweltlehre Jacob von Uexkülls (1864-1944) entsteht „Umwelt“ dabei nicht als Kontext einzelner sinnesbegabter Tiere, sondern als übergreifendes Gefüge aller Lebewesen in ihrem Lebensraum.<sup>27</sup> Die Vereinigung von Wissenschaft, Sinnverstehen und Moral der Natur firmiert als ursprünglich wissenschaftlicher Entwurf, der eine Grenzüberschreitung aus der naturwissenschaftlichen Domäne heraus gerade unter Berufung auf deren Autorität vollzieht. Wie das Zitat von Georg Tischler nahe legt, steht damit eine ausdrückliche Beschränkung der Ökologie auf strikt naturwissenschaftliche Praxisformen bereits zeitgenössisch im Konflikt.<sup>28</sup> Die Doppeldeutigkeit des heutigen Begriffs der Ökologie als Naturwissenschaft *und* als umweltpolitische Weltanschauung ist Gegenstand historiographischer und wissenschaftstheoretischer Erörterungen.<sup>29</sup> Zentrale Aspekte epistemisch-moralischer Hybride lassen sich anhand der Erwägungen zum „ganzheitlichen“ Ökologieverständnis und zu den Begriffen „Kultursteppe“ und „Wassersünde“ erschließen.

Für die Formierung theoretisch bedeutsamerer Neuschöpfungen in unmittelbar handlungsorientierten Kontexten steht der Begriff der Lebens-

---

kultät der Universität Kiel das erste Ordinariat für „Ökologie“ in der deutschsprachigen Biologie.

<sup>26</sup> Friederichs 1937, Thienemann 1941. Woltereck entwarf eine umfassende Trilogie zur „Philosophie der Lebendigen Wirklichkeit“ nicht unter dem Signum der Ökologie, sondern ausgehend von einer erweiterten Allgemeinen Biologie Woltereck 1932, 1940; ein geplanter dritte Band sollte „Der WERT-wille in der Lebendigen Natur und im Menschen“ heißen Woltereck 1940, Vorsatzblatt und S. 429-450.

<sup>27</sup> Vgl. Uexküll 1920.

<sup>28</sup> Kritik aus der Ökologie bei Weber 1941 und Peus 1954. Die Kritiken sind keineswegs frei von hermeneutischen und moralischen Aspekten, aber in anderer Form; dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

<sup>29</sup> Übersicht in Potthast 2001a.

gemeinschaft geradezu exemplarisch: Karl August Möbius (1825-1908) entwickelte seinen Vorschlag zur „Biocönose oder Lebensgemeinde“ im Rahmen einer Auftragsarbeit des Kieler Zoologieprofessors im national-ökonomischen Interesse: Es ging um die Möglichkeiten der Erhaltung, Bewirtschaftung und künstlichen Anlage von Austernbänken im deutschen Hoheitsgebiet der Nordsee.<sup>30</sup> Die Einsicht in die Struktur einer Austernbank als Lebensgemeinschaft bezieht sich unmittelbar auf Erhebungen zur Befischung und zur Regenerationszeit der Austern. Aus den natürlichen ökologischen Charakteristika der Auster im Verbund der Lebensgemeinschaft leiten sich direkt Vorschläge zur Möglichkeit einer dauerhaften Nutzung der Austernbänke ab. Die Austernwirtschaft könne sogar einen größeren Überschuss von Austern abschöpfen als im natürlichen „biozönotischen Gleichgewicht“. Gesichert bleiben müsse allerdings die „Keim- und Reifefruchtbarkeit“ durch „Erhaltung eines [ausreichenden] Stockes fortpflanzungsfähiger Austern“.<sup>31</sup>

Eher als theoretische Vorbemerkung denn als Resultat der biogeographisch-taxonomischen Studien über Schwedische Chironomiden (Zuckmücken) expliziert vierzig Jahre später August Thienemann „Lebensraum (Milieu) und Lebensgemeinschaft (Biocoenose) als feste, organische Einheit“<sup>32</sup>. Die vielzitierte und -interpretierte Definition lautet:

„Jede Lebensgemeinschaft bildet mit dem Lebensraum, den sie erfüllt, eine Einheit, und zwar eine in sich so geschlossene Einheit, daß man sie gleichsam als einen Organismus höherer Ordnung ansehen kann.“<sup>33</sup>

Der Zusammenhang mit den Studien an Chironomiden stellt sich über deren unterschiedliche Spezifität für bestimmte Lebensbedingungen her. Nicht zuletzt deren Rolle bei der von Robert Lauterborn beschriebenen „Selbstreinigung“ der Gewässer bildete später den Anlass für Thienemanns ersten Gliederungsversuch unterschiedlicher Seetypen in einer

---

<sup>30</sup> Möbius 1877; siehe Leps 1986, S. 30ff.; Nyhart 1998 hat mit Verweis auf Möbius' Zeit als Schullehrer in Hamburg der preußisch-nationalistischen Deutung eine kommunitaristisch-bürgerschaftliche Variante von „civic zoology“ an die Seite gestellt.

<sup>31</sup> Möbius 1877, S. 85 bzw. 108.

<sup>32</sup> Thienemann und Kieffer 1916, S. 489. In der Zeit zwischen Möbius und Thienemann hatte der Geograph Friedrich Ratzel den Begriff „Lebensraum“ in der Anthropogeographie entwickelt.

<sup>33</sup> Thienemann und Kieffer 1916, S. 485.

### *Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

Kombination biogeographisch-ökologischer und physikalisch-chemischer Kriterien.<sup>34</sup> In einer ausführlichen Schrift zu „Lebensgemeinschaft und Lebensraum“ referiert Thienemann die Arbeiten von Möbius. Über die Lebensgemeinschaft als „Organismus zweiter Ordnung“ hinaus bilde der „lebenerfüllte Biotop“ einen „Organismus dritter [höherer] Ordnung“. Erst letzterer bringt die geographische Besonderheit zur Geltung, die sich aus den „gegenseitigen Wechselwirkungen“ zwischen Lebensgemeinschaft und Lebensraum ergibt.<sup>35</sup> In einer Reihe von Veröffentlichungen wird dieses Thema mit kleinen Variationen seit Mitte der 1920er Jahre unter häufigen Verweisen auf und Zitaten aus Schriften von Karl Friederichs durchgespielt, welcher 1927 das „Holocoen“ erfunden hatte:

„Dieses System, das Ganze eines natürlichen Abschnittes des belebten Raums der Erde, ist das *Holocoen* des betreffenden Ortes, d.h. er selbst, als Einheit, nicht als bloßes Aggregat von Wesen und Dingen aufgefaßt. Das *Holocoen* gibt der Landschaft Individualität und übt ganzheitliche Wirkungen auf alles in ihr Befindliche aus („*Genius loci*“).“<sup>36</sup>

Die Konkretheit des Ortes steht in Spannung zu der Abstraktion der holistischen Konzeption von Organisation. Allgemeinste Aussagen zur Natur ökologischer Interaktionen gehen in dieser Version ganzheitlicher Ökologie stets mit dem Beharren auf eine für das Gesamtverständnis irreduzible räumliche sowie von den Organismen gebildete Einzigartigkeit einher, die nicht zuletzt die zugleich wissenschaftliche wie moralische Wertschätzung dieser Objekte impliziert. Neben „Biosystem“ und „Holocoen“ wird die „leben(s)erfüllte Lebensstätte“ den beiden Autoren zum bevorzugten Ausdruck.<sup>37</sup> Ihre bildhafte, allgemeinverständliche An-

---

<sup>34</sup> Siehe Thienemann 1926. Zur „Biologischen Selbstreinigung“ Lange 1994.

<sup>35</sup> Thienemann 1918, S. 302f.; bei der „dritten“ ist auch von „höherer“ Ordnung die Rede.

<sup>36</sup> Friederichs 1927, S. 17 Hervorh. i Orig.. Auch Friederichs speist seinen Ökologieentwurf aus praktischen Erfahrungen: der land- und forstwirtschaftlichen Entomologie. In der Schädlingsbekämpfung zielt er auf (Wieder-)Herstellung einer Harmonie der – hier anthropogenen – Lebensgemeinschaft ab.

<sup>37</sup> Siehe Jax 1998 zur Begriffsgeschichte. Ob es sich bei der ursprünglichen Organismusformulierung Thienemanns um eine Metapher, Analogie oder Gleichsetzung handelt, wird unterschiedlich interpretiert. Zumindest Friederichs hat sich dezidiert von Anfang an gegen die Gleichsetzung von Organismus und Lebensgemeinschaft ausgesprochen und nennt seit 1927 sein *Holocoen* eine

schaulichkeit ermöglicht, Lebensraum und Lebensgemeinschaft als allgemeine Einheit zu verfassen sowie zugleich eine je konkrete, spezifische Eigenart nahe zu legen. Von Anfang an geht damit eine forschungspraktische Forderung einher, bei jeder ökologischen Untersuchung jenseits des Einzelorganismus zunächst ein *Inventar* aller vor Ort lebenden Arten zu erstellen und deren ökologische Besonderheiten zu studieren, welche wiederum Rückschlüsse auf den Lebensraum geben.<sup>38</sup>

Genau dieser naturgeschichtlich – und regionalistisch – anmutende methodologische Ausgangspunkt stand im Gegensatz zu Entwicklungen der experimentellen Kausalforschung. Kritik wurde seit etwa 1925 auch innerhalb der Deutschen Zoologischen Gesellschaft laut. Thienemann setzte sich ausdrücklich gegen solche Stimmen zur Wehr, wobei er konstatierte, dass Bestandsaufnahme nicht an sich, sondern lediglich als notwendige Grundlage der Kausalforschung in der Ökologie zu gelten habe.<sup>39</sup> Besonders für die Erforschung der Lebensgemeinschaften beginne jede Feldforschung mit dem Beobachten. Erst nach Notierung „reiner“ Beobachtung sei mit dem (möglichst) quantitativ orientierten Sammeln zu beginnen; Experimente könnten, müßten aber nicht unbedingt hinzukommen. Der epistemologische Streit um die angemessenen Praktiken der Zoologie berührte einen neuralgischen Punkt im Selbstverständnis der Ökologen: Welches war der Status der Ökologie im Verhältnis zur Biologie sowie innerhalb der „exakten Wissenschaften“? Max Hartmann (1876-1962), Direktor am Kaiser-Wilhelm-Institut für Biologie in Berlin-Dahlem, hatte Ökologie in seinem einflußreichen Lehrbuch „Allgemeine Biologie“ zum größten Ärger Thienemanns nicht einmal als biologische Disziplin erwähnt.<sup>40</sup> Diese Auseinandersetzung ist keineswegs nur – selbstredend aber auch – ein Spiel um Macht und Eitelkeiten zweier KWG-Direktoren und Biologieprofessoren, sondern spiegelt den heiklen Status der von Thienemann, Friederichs und anderen vertretenen Ökologie wider: Die Lebensgemeinschaft als biologisches Objekt löst

---

ausgesprochen und nennt seit 1927 sein Holocoen eine „Organisation“; dem schließt sich Thienemann an.

<sup>38</sup> Bereits in Thienemann und Kieffer 1916, S. 484 und 490f. Allerdings handelte es sich de facto nur um eine pragmatische Auswahl von Tiergruppen sowie Pflanzenarten, wobei der Vollständigkeitsanspruch in der Limnologie meist weitaus größer war als in terrestrischen Untersuchungen.

<sup>39</sup> Kritik bei Harms 1927, Antwort durch Thienemann 1927.

<sup>40</sup> Hartmann 1925/27; ausführliche Kritik u.a. bei Thienemann 1942.

sich in der „lebenerfüllten Lebensstätte“ auf. Theorien *und* Methoden der Hydrologie, Geologie und Geographie treten als „Physiographie“ den biologischen zur Seite und lassen die Ökologie als Integrationswissenschaft erscheinen, welche über Zoologie und Biologie weit hinaus weist. Die Verwendung chemischer und physikalischer Methoden bildete dabei keineswegs den Unterschied zwischen Ökologie und anderen Feldern der Biologie, denn die gesamte Produktionsbiologie und Seetypenlehre baut auf jenen auf.<sup>41</sup> Thienemann hat insbesondere durch die Projekte seiner Mitarbeiter ein ›exakt‹ naturwissenschaftliches Forschungsprogramm zum Stoffkreislauf und den Nährstoffverhältnissen in Binnenseen im Laufe seiner 40 Jahre an der Plöner Hydrobiologischen Anstalt umgesetzt.<sup>42</sup>

In der zunehmenden Betonung einer nur „synthetisch“ zu fassenden Ganzheit verstärkte sich die Spannung zwischen naturwissenschaftlichem Forschungsprogramm und dem Beharren auf ein gleichsam unabgeholtenes „Mehr“ in der Ökologie. Thienemann konzipierte Limnologie als stufenförmige Parallelanordnung biologischer und physiographischer (geowissenschaftlicher) Zweige, die von einzelnen Organismenarten und ihren Lebensbedingungen („idiographische Stufe“) über die Lebensgemeinschaft und ihre Standortsbedingen („coenographische Stufe“) geht. Erst in der „holographischen“ Stufe der lebenerfüllten Lebensstätte kommen diese zusammen und bilden die Lehre vom Haushalt der Natur.<sup>43</sup> Zugleich bestimmte Friederichs den Ort der Ökologie innerhalb der Biologie: Er weist jener einen Platz *gegenüber* der Allgemeinen Biologie zu. Anhand zweier Differenzkriterien kommen auch evaluative Aspekte ins Spiel: Erstens erhält die synthetische Vorgehensweise den Primat umfassender Erkenntnis gegenüber bloß analytischer Zweige. Während zweitens die „Allgemeine und Theoretische Biologie“ allein für die Synthese des Wissens um das „Leben“ zuständig ist, umfasst die Ökologie das „Sein“ und darf insofern als höhere synthetische Integrationsstufe gelten.<sup>44</sup>

Darüber hinaus fällt der Ökologie die Rolle der Versöhnerin von Geistes- und Naturwissenschaften zu. Dieser Übergang vom wissenschafts-

---

<sup>41</sup> Steleanu 1989, S. 358.

<sup>42</sup> Siehe Schneller 1993.

<sup>43</sup> Thienemann 1942, S. 207ff. führt dies für die Limnologie als einem Zweig der Ökologie neben Meeres- und terrestrischer Ökologie aus.

<sup>44</sup> Beispielsweise in Friederichs 1934, Thienemann 1939.

theoretisch Normativen zur ethisch-politischen Einbettung der Ökologieentwürfe und zum moralischem Appell tritt bei Friederichs deutlich hervor. Ganzheitsforschung bedeutet hier – das sei noch einmal hervorgehoben – übergreifende Synthese in der Biologie *und* den Naturwissenschaften *und* Verknüpfung von Natur- und Geisteswissenschaft *und* Erkundung der Moral der Natur – eben eine umfassende „Wissenschaft von der Natur“:

„So muß denn die Wiederausführung der wissenschaftlichen Spezialgebiete [...] auf philosophisch geläuterter Naturwissenschaft und auf naturwissenschaftlich lebenserfüllter Philosophie beruhen. Aufgabe der Wissenschaft ist Erkenntnis, aber Erkenntnis, die zur Tat führt oder die Art des Handelns bestimmt. Ökologie ist besonders geeignet, in der Natur die Lehrmeisterin des Menschen zu erkennen, der gegenüber weise Mäßigung angezeigt ist. [...] Geeinte Naturwissenschaft bedeutet Zusammenarbeit und ausgesprochene Ausrichtung auf das Gemeinwohl. Sie ist das naturwissenschaftliche, insbesondere biologische Analogon der politischen Raumforschung und sollte zu deren Grundlagen gehören, soweit dies nicht schon der Fall ist.“<sup>45</sup>

Mit der Reverenz an die „politische Raumforschung“ in einem Werk von 1937 sind heutzutage nahe liegende Fragen zur Rolle ganzheitlicher Ökologieentwürfe im Nationalsozialismus aufgeworfen. Friederichs' Schema biologischer Disziplinen stammt aus einer „Denkschrift über Vorschläge zur Förderung der Ökologie in Unterricht und Forschung“, die Friederichs, Thienemann und der Greifswalder Vegetationsökologe Erich Leick (1882-1956) verfasst hatten.<sup>46</sup> Dieser Antrag und auch weitere Versuche blieben bezüglich der Hochschulen trotz bemühter Blut- und Bodenrhetorik weit gehend folgenlos. Gleichwohl ist mit der skizzierten Hinwendung zu Blut und Boden die Brücke der Ökologie zur breit angelegten völkischen Erziehung selbst gebahnt.<sup>47</sup> Die politischen Verbeugungen der Ökologen, insbesondere die angebotene Identifizierung von

---

<sup>45</sup> Friederichs 1937, S. VII.

<sup>46</sup> Friederichs 1937, S. 91-94. Diese publizierte Version scheint zwei Eingaben an das Ministerium vom 13.6.1934 und 5.1.1935 zu kombinieren, Akten im Universitätsarchiv Rostock.

<sup>47</sup> Insbesondere für den Schulunterricht „Lebenskunde“, etwa in den verbreiteten Schriften des Kieler Faunisten und Biologiedidaktikers Paul Brohmer (1885-65) völkischer Biologismus (Brohmer 1939); zur Popularisierung ökologischer Ideen im Nationalsozialismus siehe Trommer 1989, 1994, Lorenz & Trepl 1993.

*Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

„Lebensgemeinschaft und Lebensraum“ mit „Blut und Boden“, sind längst thematisiert worden.<sup>48</sup> Weniger beachtet scheint mir die charakteristische Struktur dieser Annäherung: Zunächst wird die zunehmende Bedeutung der Biologie aufgrund der Verbreitung von Vererbungslehre und Rassenhygiene begrüßt; zugleich jedoch erscheint sie als einseitig und durch die Ökologie ergänzungsbedürftig, da

„auch ein anderer Teil der Wissenschaft vom Leben dazu berufen ist, das geistige Leben der Deutschen und der Völker überhaupt grundlegend zu gestalten, [so] daß er eine ganz besondere Rolle für die Kultur der Gegenwart spielt ...“.<sup>49</sup>

Die zitierte Publikation entsprang einem Vortrag Thienemanns für den „Deutschen Verein zur Förderung des mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterrichts e.V., körperschaftliches Mitglied des Nationalsozialistischen Lehrerbundes“. Er betont rückblickend in seiner Autobiographie, wie wichtig es ihm „mit besonderer Freude“ war, „vor einem großen Kreise naturwissenschaftlich gebildeter Schulmänner die *wahre* Bedeutung der Biologie“ und nicht die „einseitige Betonung einzelner biologischer Disziplinen, wie sie der Nationalsozialismus predigte“, zu verbreiten. Dafür nahm er in Kauf, in der Publikation den *Primat* der Ökologie „für das geistige Leben der Deutschen und der Völker“ zu einem ergänzenden *auch* (siehe Zitat) redigieren zu lassen.<sup>50</sup> Es ist eine Ergänzungs- und Überbietungsgeste der allgemeinen Ökologie als „Wissenschaft vom Gesamthaushalt der Natur“, die forschungspolitisch und zugleich mit moralischem Beiklang den Regierenden angeboten wird:

„Wenn man von Lebensgemeinschaft und Lebensraum handelt [sic], so liegt es nahe, Seitenblicke auf die *menschliche* Gesellschaft zu werfen. Aber ich spreche hier als Biologe, nicht als Nationalpolitiker, und führe daher die Probleme nur bis an die Grenze, an der das *rein* Biologische, rein Naturwissenschaftliche aufhört. Wer aber die Gedanken bis über diese Grenze hinaus ausspinnen will, darf nicht vergessen, daß der Mensch zwar biologische Gesetzlichkeit nicht ungestraft ver-

---

<sup>48</sup> Groening und Wolschke 1983, Trommer 1989, Deichmann 1992. Ich kann an dieser Stelle aus dem vielschichtigen Thema nur einen Aspekt ausführen.

<sup>49</sup> Thienemann 1935, S. 337.

<sup>50</sup> Thienemann 1959, S. 287f. Hervorh. i. Orig.. Zweifel oder Kritik an der praktizierten Umsetzung von Vererbungsforschung, Rassenhygiene und Ökologie im nationalsozialistischen Staat veröffentlichte er dabei auch nach 1945 nicht.

letzt, andererseits aber als geistiges Wesen und wertendes Subjekt *über* der Natur steht. Die Natur kennt gewissermaßen nur *ein* Werturteil: ›Erhaltung des großen, ganzen Universums, des Kosmos‹, und dabei spielt gegebenenfalls Opferung jedes, auch des größten, Teigliedes keine Rolle!<sup>51</sup>

Selbstverständlich spinnt Thienemann nicht allein in diesem Aufsatz seine Gedanken genau über die scheinbare Grenze „reiner“ Biologie hinaus, gerade indem er sich auf naturwissenschaftliche Autorität beruft. Seine Schlussbemerkungen widmet er Kritikern, die ihm als „Synthetiker“ anscheinend „Unklares, Verschwommenes, Unwissenschaftliches“ unterstellten. Ihnen setzt er die finale Autorität Johann Wolfgang von Goethes (1749-1832) mit Verweis auf die Intuition des Forschers wie des Künstlers entgegen.<sup>52</sup> Das bildungsbürgerliche *caveat* hinsichtlich der Sonderstellung des Menschen ist ebenso charakteristisch wie dieser Verweis auf die Intuition. Hier besteht ein Unterschied zum naiven Biologismus oder zur Technokratie. Der Übergang von „reiner“ Naturwissenschaft zur Umsetzung in Handlungsempfehlungen bedarf in der deutschen Ökologie nach Meinung Thienemanns einer zusätzlichen Zwischeninstanz. Instrumentelle und moralische Regeln für den Umgang mit der Natur können allein von wenigen, der Zusammenschau fähigen Persönlichkeiten erkannt und verkündet werden. Veränderung des Geisteslebens und der politischen Praxis erfordern Vermittlung und einen bestimmten *kulturellen Habitus* des Vermittlers.<sup>53</sup> Dies kann nur eine wissenschaftlich und kulturell zur Synthese fähige Person sein – ein Typus des akademischen „Mandarins“ in der deutschen Wissenschaft wie aus

---

<sup>51</sup> Thienemann 1935, S. 337. Hinweise auf einschlägige ›Stellen‹ sind insofern wichtig, als diese in einem explizit theoretischen Kontext der Ökologieentwürfe stehen. Ich beurteile dies als bewusste Anbiederung ohne Zwang an die nationalsozialistische Politik, zumal sich solche und weitere Formulierungen auch in Thienemann 1941, S. 25, 36 (als Paraphrasen der Arbeit von 1935) sowie 1944, S. 9, 25 finden.

<sup>52</sup> Thienemann 1935, S. 348f..

<sup>53</sup> Die Bezeichnung dieses Habitus als „Zwischeninstanz“ verdanke ich Michael Hagner. Hau 2000 bezeichnet eine ganz ähnliche Kombination analytischer Naturwissenschaft mit intuitiver Ganzheitsschau unter deutschen Medizinern als betont maskulinen „holistic gaze“.



*Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

der Wilhelminischen und frühen Weimarer Zeit.<sup>54</sup> Für den Nationalsozialismus sieht Thienemann die Sache folgendermaßen:

„Wenn es also heute heißt: ›Die Biologie ist ein Kernstück der nationalsozialistischen Weltanschauung‹, so bedeutet das für den Biologen nicht nur Freude über die Anerkennung einer lang erstrebten Position, sondern vor allem ernste, schwere Aufgabe.

Nur wer das Wesen einer Wissenschaft in Breite und Tiefe wirklich erkannt hat, weiß ihren Wert für die Kultur richtig einzuschätzen und sieht zugleich die Grenzen, die ihr gesetzt sind!“<sup>55</sup>

Anbiederung, Schweigen zu bestimmten politischen Praktiken und partielle Kritik müssen sich – das zeigt sich deutlich – keinesfalls ausschließen. Mithin geht die Frage, ob eine Person ›Nationalsozialist‹ oder ›Gegner‹ gewesen sei, oft in eine falsche, simplistische Alternativen vorgaukelnde Richtung. Die „synthetische“ Version der Ökologie paßte sich mittels Bezügen zur Biologie als Weltanschauung und vor allem durch Gleichsetzung von „Lebensgemeinschaft und Lebensraum“ mit „Blut und Boden“ und dem Beharren auf „Gemeinschaft“ als Lebensform der Natur in den Nationalsozialismus ein, ohne sich beispielsweise dem biologischen Rassismus anzuschließen. Zugleich genügten nach 1945 wenige Streichungen in den Texten, um die bildungsbürgerliche Sicht des Menschen als einem über der Natur stehendem Kulturwesen und eine sich auf Goethe berufene Kritik am orthodoxen Szientismus zu betonen.<sup>56</sup> Die Hybridisierung zwischen dem Epistemischem und der Moral der Natur vollzieht sich gewissermaßen in der und durch die Person des zur umfassenden Zusammenschau geeigneten ganzheitlichen Ökologen weitgehend flexibel in wechselnden politischen Herrschaftssystemen.<sup>57</sup>

Mit ihren ganzheitlichen Konzepten sahen sich Friederichs und Thienemann zugleich von experimentell orientierten Biologen aus dem Kanon

---

<sup>54</sup> Ringer 1969, Harwood 1993. Harwoods Einzelstudie zu Woltereck fokussiert ihn vor allem als Genetiker innerhalb der „Weimar culture“ und lässt die späteren „philosophical writings“ weitgehend außer Betracht, Harwood 1996.

<sup>55</sup> Thienemann 1941, S. 74.

<sup>56</sup> Bis auf wenige Streichungen sind Thienemann 1941 und 1956a weitgehend identisch.

<sup>57</sup> Über den tatsächlichen jeweiligen ›Erfolg‹ oder ›Mißerfolg‹ ist damit noch nichts gesagt.

exakter Naturwissenschaft ausgeschlossen. Mit dem Zoophysiologicalen und Wissenschaftsphilosophen Max Hartmann, dem Zoologen und Genetiker Alfred Kühn (1885-1968), dem Pflanzengenetiker Georg Melchers (1906-1997) und dem Morphologen und Tierökologen – und expliziten Nationalsozialisten - Hermann Weber (1899-1956) zählten einflussreiche Personen zu den schärfsten Kritikern. Die Trennlinie verlief keineswegs zwischen Grundlagen- und Anwendungsorientierung, sondern vielmehr bei den Ebenen und der Reichweite biologischer Erklärungen und Handlungsanweisungen. In Übereinstimmung hinsichtlich der Idee vom Kampf ums Dasein der Arten positionierte sich eine ganzheitliche, synthetische Ökologie kritisch zu einer wahrgenommenen mechanistisch-materialistischen Einseitigkeit sowohl des Neo-Darwinismus als auch der experimentellen Biologie.<sup>58</sup> Neben Fragen der Wertigkeit des Experiments gegenüber deskriptiver Freilandforschung hatte dieser Konflikt über die richtige Form der Naturerkenntnis auch eine moralische Dimension: Dem Appell einer Unterordnung unter die Gesetze der natürlichen Ganzheit stand eine Form des aktiven Gestaltens im Rahmen der allererst zu klärenden Grundlagen des Lebens auf physikalisch-chemischer Basis gegenüber. Dieser findet sich allerdings meist nur implizit. Auf die erheblichen institutionellen und Schulen bildenden Dimensionen für die Biologie in Deutschland kann hier nur thetisch verwiesen werden: Moralisch aufgeladene Konflikte zwischen vermeintlich reduktionistischen, technokratischen Physiologen und Molekularbiologen auf der einen und vermeintlich vitalistischen, unwissenschaftlichen Holisten auf der anderen Seite prägen beispielsweise nicht zuletzt die Gentechnikdebatte bis heute. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass dieser epistemologische und moralische Streit bereits innerhalb der Biologie in Deutschland seit den 1920er Jahren stattfand und nicht „extern“ oktroyiert wurde. Er steht in unmittelbarem Bezug sowohl zum kulturellen Selbstverständnis der Protagonisten als auch zu Kompetenz- und Machtfragen der Biologie in Deutschland.

Friederichs und Thienemann prägten das naturphilosophische Denken zahlreicher deutscher Ökologen sowie das Naturbild und Ökologieverständnis in Deutschland bis weit nach 1945: Natur gilt gerade auch unter ÖkologInnen seither als letztlich nicht quantifizierbar und als sich

---

<sup>58</sup> Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, dass hier die Ökologie mit der Evolutionstheorie um den Status als integrierende Metadisziplin der Biologie konkurrierte, Potthast 1999b.

selbst gestaltend. Erkenntnis entspringt nicht aus der Naturwissenschaft *allein*, sondern aus der Gesamtschau „synthetischer“ Naturerkenntnis – ganz im Gegenteil zu den pragmatischen, systemtheoretischen und ökosystemtheoretischen Ansätzen, die seit den 1940er Jahren in den USA entstanden.<sup>59</sup> Nach 1945 und vor allem heutzutage besitzen die Naturwissenschaften im Rahmen moralischer Fragen zur inneren und äußeren Natur des Menschen eine selbstverständliche, konstitutive Rolle. Für die Vorgeschichte der Umweltbewegung und der ökologischen Ethik im 19. Jahrhundert bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts bietet sich ein anderes Bild.

Die Tradition der Zivilisationskritik im deutschen Heimatschutz<sup>60</sup> stand nicht nur der Integration naturwissenschaftlicher Aspekte in die Begründungen des Naturschutzes skeptisch gegenüber. Die Kritik richtete sich gegen das gesamte Konzept „materialistischer“ Wissenschaft. Biologisch orientierte Naturschützer gerieten Anfang des 20. Jahrhunderts in Verdacht, mit dem Blick auf einzelne Tier- und Pflanzenarten ›das Ganze‹ aus dem Blick zu verlieren und daher zu kompromißbereit zu sein: Emblematisch steht dafür die Polemik des Dichters und Heimatschützers Hermann Löns (1866-1914) gegen „Pritzelkram“ und „Conwentzialisierung“ eines Schutzes einzelner, kleinflächiger, wenig anthropogen beeinflusster Flächen, wie sie Hugo Conwentz (1855-1922) als Leiter der 1906 gegründeten Preußischen „Staatlichen Stelle für Naturdenkmalpflege“ in Danzig verfocht.<sup>61</sup> Übergreifend wichtig war das Motiv der Kritik an Natur- und Ingenieurwissenschaft als unzureichenden Quellen für das Verständnis des Lebens, insbesondere auch dessen moralischer Seite.<sup>62</sup> Insofern sind bestimmte Strömungen in der deutschen Ökologie

---

<sup>59</sup> Hagen 1992, Golley 1993. Es kann hier nicht auf epistemisch-moralische Hybride in der nordamerikanischen Ökologie eingegangen werden, siehe u.a. Mitman 1992, Madison 1997. Eine exzellente Studie zur Situation der britischen Ökologie bietet Anker 1999.

<sup>60</sup> Dominick 1992; v.a. zum „Bund Heimatschutz“ Knaut 1993. Leider widmet sich keine der Studien zur frühen ›Umweltbewegung‹ ausführlich der Geographie oder Ökologie.

<sup>61</sup> Ott, Potthast, Gorke und Nevers 1999, S. 35. Nach Conwentz' Tod übernahm Walter Schoenichen (1876-1956) die Leitung, seit 1936 als „Reichsstelle für Naturschutz“; nach 1945 entstand daraus die westdeutsche „Bundesanstalt für Naturschutz und Landespflege“ [heute „Bundesamts für Naturschutz“; T.P.] Mrass 1970.

<sup>62</sup> Zur Ideengeschichte des Naturschutzes im 19. und frühen 20. Jahrhundert siehe Ott, Potthast, Gorke und Nevers 1999.

eher aus einer bestehenden kulturpolitischen Tradition der Landschafts-ästhetik und des Heimatschutzes zu erklären als umgekehrt die *frühe* Umweltbewegung und der Naturschutz vor 1970 aus einer ›ganzheitlichen‹ Wissenschaft der Ökologie.

Die „Kultursteppe“ bietet ein Beispiel für den gegenseitigen Austausch seit den späten 1920er Jahren. Kultursteppe existierte als *terminus technicus* in der Biogeographie: Sie bezeichnet Flächen vorwiegend in Mitteleuropa, die von Arten mit Ursprungsverbreitung südosteuropäischer und asiatischer waldloser Biome geprägt sind. Richard Hesses (1868-1944) Standardwerk von 1924 behandelt sie im letzten Kapitel unter der Überschrift „Die Tierwelt der Kulturlandschaft“. Implizit scheint mithin der Rest des Buches eine Tiergeographie der Naturlandschaft zu sein, was *de facto* keinesfalls zutrifft. Zum Vorschein kommt eher die Idee, Tiergeographen würden normalerweise Tiere in der „Natur“ beforschen. Die Kultursteppe gilt als sekundäres Umwandlungsprodukt von Waldformationen durch den Menschen, die durch Acker und Grasland ersetzt werden. Ihre ökologische Differentialdiagnostik im Kulturlandschaftsvergleich liest sich folgendermaßen:

„Während Kultursteppe und Kulturwald durch ihre Verarmung an Tierarten bei oft sehr großer Menge von Individuen auffallen, ist die Garten- und Parklandschaft, die Städte und Dörfer durchsetzt und umgibt, reich an Arten, entsprechend der mannigfaltigen Pflanzenwelt und dem abwechslungsreichen Gesamtgepräge dieser Formation.“<sup>63</sup>

1936 erscheint in der Zeitschrift „Deutsche Technik“ der Aufsatz „Die Versteppung Deutschlands“ von Alwin Seifert (1890-1972).<sup>64</sup> Seifert, studierter Architekt, verstand sich als Gartenkünstler und war 1932-44 Dozent für Garten- und Landschaftsarchitektur an der damaligen Technischen Hochschule (TH, heute TU) München, ab 1950 Professor und 1954/55 Ordinarius für „Landschaftspflege und -gestaltung, Straßen- und Wasserbau“ der TH München in Weihenstephan. Ende der 1920er Jahre wandte er sich den Prinzipien der „biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise“ Rudolf Steiners (1861-1925) zu, die er als Bestätigung seiner eigenen Erfahrungen verstand.<sup>65</sup> Aufgrund seines Engagements im

---

<sup>63</sup> Hesse 1924, S. 577.

<sup>64</sup> Seifert 1936.

<sup>65</sup> Seifert 1936, S. 34f.; Anfang der 1970er Jahre erfuhr er als einer der Nestoren des biologischen Landbaus neue, breite Aufmerksamkeit, Seifert 1971.

### *Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

Heimat- und Landschaftsschutz nahm Seifert 1933 Kontakt zum soeben ernannten „Generalinspekteur für das deutsche Straßenwesen, für Wasser und Energie“, Fritz Todt (1891-1942), auf. Seifert schlug vor, alle neuen Verkehrswege – insbesondere die Reichautobahnen – mit einer bodenständigen, standortgemäßen Bepflanzung zu versehen. Anfang 1934 avancierte er zum „Reichslandschaftsanwalt“ des Generalinspektors, wobei er seine Aufgaben mindestens ebenso in einer der Landschaft angemessenen „geschwungenen“ Trassenführung sah wie in der Planung einer regionaltypischen Begleitpflanzung mit heimischen Arten. Zu letzterem Zweck gewann er ab 1935 den Pflanzensoziologen Reinhold Tüxen (1899-1980) von der „(Reichs)Arbeitsstelle für theoretische und angewandte Pflanzensoziologie“, der für die standortgerechte Gestaltung ein Konzept des „natürlichen Zustands“ der Pflanzengesellschaften zugrunde legte.<sup>66</sup> Zeitgleich widmete sich Seifert auch Fragen der Landschaftspflege und Landschaftsästhetik im Bereich Wasserbau. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass er nunmehr unter den Signaturen „Versteppung“ und „Kultursteppe“ eine Zerstörung der deutschen Landschaft mit einhergehender Wasserknappheit formulierte. Anhand von kontrastierenden Bildern vor und nach wasserbaulichen Maßnahmen entwirft er sehr anschaulich ein Bedrohungsszenario von materieller Not und seelischer Pein durch allzu schnelles Ableiten des Wassers aus der Landschaft in rechtwinklig geführten Betonröhren:

„Die Versteppung der deutschen Landschaften, ihre Ausräumung und Ausräuberung, der Ersatz naturgeschaffener Formen durch errechnete mathematische Gebilde, die ›Maschinenlandschaft‹ bedeuten ja nicht nur die Zerstörung unserer landwirtschaftlichen, gärtnerischen und waldbaulichen Lebensgrundlagen, sondern auch die Vernichtung aller Schönheit Deutschlands, die Angleichung der unendlich reichen und mannigfaltigen deutschen Landschaften an die öde Leere russischer oder amerikanischer Steppen. Damit aber verliert die deutsche Seele

---

<sup>66</sup> Zeller 1996 merkt an, dass inmitten von wenig begeisterten Ingenieuren und Planern der praktische Erfolg Seiferts und Tüxens mäßig war; die persönliche Unterstützung Todts materialisierte sich kriegsbedingt und aufgrund seines frühen Todes nur begrenzt. Nach 1945 ging infolge einer technokratischen Umdeutung in der Begründung des Autobahnbaus die Bedeutung landschaftsästhetischer Aspekte stark zurück, Zeller 1998.

ihre Heimat, [...] dann muß sie doch noch zur Beute werden eines ostischen oder westischen Materialismus.<sup>67</sup>

Seiferts Generalangriff auf Wasseringieurskunst provozierte einen Sturm der Entrüstung unter den Technikern.<sup>68</sup> Zugleich traten aber August Thienemann und andere Kollegen aus der Ökologie mit einem Brief an Seifert heran, in dem sie betonten, dass sie schon länger diese Sorge um das Wasser umtreibe.<sup>69</sup>

Thienemanns Bedenken hinsichtlich der Wasserverschmutzung und bestimmter technischer Zugriffe lassen sich bis auf den Einfluss seines akademischen Lehrers Robert Lauterborn zurückführen.<sup>70</sup> Thienemann trat anfangs in lokalen Konflikten auf, beispielsweise bei der drohenden Zerstörung der von ihm untersuchten Maare in der Eifel für hydroelektrische Zwecke.<sup>71</sup> Zunächst veranlasste ihn lediglich die Kombination seines Forschens mit dem Bangen um die Erhaltung des Forschungsobjekts, sich umweltpolitisch und moralisch zu engagieren. In fortgeschrittenem Alter – und gegen Ende des Zweiten Weltkrieges – beginnt Thienemann einen öffentlich-publizistischen Kampf gegen die „Wassersünde“, wobei er unter Berufung auf Seifert die Art des vorherrschenden technischen Ingenieurszugriffs auf Natur grundsätzlich in Frage stellt:

„Der Weg zum Besseren liegt in dem von A. Seifert kurz und prägnant formulierten Satze: ›Das Naturnähere ist immer das technisch Vollkommenere und das auf Dauer allein Wirtschaftliche.‹“<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Seifert 1936, S. 491.

<sup>68</sup> Z.B. Knauer 1936.

<sup>69</sup> Der Brief vom März 1937 ist wiedergegeben in Seifert 1962, S. 107f..

<sup>70</sup> Lange 1990; für Lauterborn waren zoologische Forschung am Rhein und Engagement für den Gewässerschutz keine gesonderten, trennbaren Aktivitäten. Mit der faunistischen Untersuchung ging die Forderung nach Erhaltung aller Besonderheiten einher; siehe oben.

<sup>71</sup> Sauer 1987.

<sup>72</sup> Thienemann 1944, S. 36. Hier finden sich m.W. erstmals und ausführlich Zitate Seiferts bei Thienemann. Er verzichtet nun, wohl im Angesicht der bevorstehenden militärischen Niederlage, auf Blut- und Boden-Rhetorik. Dass zuweilen zur „Erhaltung des Ganzen ... auch das größte Teilglied geopfert“ werde, bleibt allerdings eine Tatsache der Welt als Kosmos, einem „wohlgeordneten Ganzen“. Naturschutzthemen wie Artenschwund und Verlust der letzten von Menschen unbeeinflussten Gebiete finden hier ausdrückliche Erwähnung, unter anderem durch Verweis auf Schoenichen 1942; siehe unten.

### *Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

In West-Deutschland verschieben sich nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Bezüge zwischen Umweltmoral und Naturwissenschaft deutlich. Einerseits beginnt bereits vor 1950 eine Serie von zivilisationspessimistischen populärwissenschaftlichen Schriften. Zu den national- und kulturpolitischen sowie ästhetischen Motiven tritt eine in Zahlen und Daten umfänglich protokollierte Umweltzerstörung. Zugleich wird das seit Beginn der Eugenik tradierte Bild eines sich verschlechternden genetischen Zustands der Bevölkerung aufgegriffen. Sogar grundsätzlich gerät eine vermeintlich defizitäre Eignung des evolutionären Erbes für die technologischen Welt ins Gespräch. Ökologisch wird vor allem mit dem Thema Überbevölkerung und Wasserverschmutzung, evolutionsbiologisch mit den Themen „Aggression“ durch die zu dichte Siedlungsform der Großstadt sowie „evolutive Degeneration“ durch mangelnde Selektion argumentiert. Für ersteres Thema gewinnt insbesondere die Ökologie mit dem Gewässerkundler Geheimrat Reinhard Demoll (1882-1960), für zweiteres die Ethologie Konrad Lorenz' (1903-1989) große Bedeutung.<sup>73</sup> Beide Positionen transportieren moralische Botschaften, die sich weniger gegen Wissenschaft und Technik per se richten als gegen eine Wissenschaft, welche sich ihrer kulturellen Aufgabe zu entziehen scheint. Der Evolutionspessimismus, wie ihn Lorenz seit Anfang der 1940er Jahre vertritt, vermischt sich mit dem Katastrophen- und Kulturpessimismus der Umwelt- und Naturschützer; ersterer bleibt bei Thienemann aber vollkommen unthematisiert.<sup>74</sup> Dessen zahlreiche Vorträge, Radioauftritte und Veröffentlichungen zum Thema seit 1950 beginnen ebenso wie die Bücher zu den neuen globalen Bedrohungen mit eindrucksvollen Zahlen zur Wasserverschmutzung, zum Verlust wertvollen Wassers und dem drohenden Wassermangel. Im Zentrum seiner Beiträge fordert Thienemann insbesondere bessere ökologische Bildung für Techniker. Naturnahe Lösungen werden weiterhin unter Verweis auf Seifert für technisch und ökonomisch optimal erklärt. Zum Schluss folgen naturschutzpolitische, kulturanthropologische und landschaftstheoretische Erörterungen als Zitate oder umfangreiche Paraphrasen des ehemaligen Leiters der Staatlichen Naturschutzstelle, Walter Schoenichen, des Geheimrats Demoll und vor allem des Bayerischen Naturschutzpioniers Otto Kraus.<sup>75</sup> Thienemann übernimmt dabei auch den moralistischen Tonfall:

---

<sup>73</sup> Demoll 1960, Lorenz 1943, Lorenz 1973.

<sup>74</sup> Dies ist Gegenstand laufender Untersuchungen.

<sup>75</sup> Schoenichen 1942, Kraus 1966.

Thomas Potthast

„Ich hätte meinen Vortrag auch kurz ›Von der Wassersünde‹ nennen können, d.h. von dem Bösen, das der Kulturmensch den Binnengewässern zufügt und von der Art und Weise, wie sich die Gewässer dafür rächen!“<sup>76</sup>

„Aus solcher Naturanschauung (Goethes, ... dem sie ein wohlgeordnetes Ganzes, ein Kosmos war,) erwächst die Ehrfurcht vor der Natur und all ihren Schöpfungen. Nur sie wird uns die Krise überwinden lassen [...]. Das ist das, was ich in dieser Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur als ›moralische Aufrüstung‹ verstehe. Und die zukünftige Entwicklung der Wasserwirtschaft wird geradezu zum Prüfstein für solche ›moralische Aufrüstung‹ werden.“<sup>77</sup>

Zugleich enthalten sich jüngere Biologen solcher moralisch-politischer Debatten sehr weit gehend, was sich erst um 1970, nicht zuletzt unter dem anhaltenden und verzögerten Einfluss des Buches *Stummer Frühling* von Rachel Carson (1907-1964), ändert – wiederum ein entscheidender Gegensatz zum „technokratischen Optimismus“ vieler Ökologen in den USA.<sup>78</sup> Während dort die Ökologie unmittelbar Modell für systemtheoretisch inspirierte Managementvorschläge war, bedurfte es in der deutschen Ökologie der Zwischeninstanz ökologischer Intuition und des ›synthetischen‹ Überblicks Einzelner. Thienemann steht dabei für die Kombination einer deskriptiv und regionalistisch ausgelegten Forschung, die sich gleichwohl auch neuer physikalischer und chemischer Methoden selbstverständlich bedient. Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten werden kritisch naturphilosophisch, gleichwohl innerhalb der Ökologie, erwogen. Die moralische Botschaft zielt auf eine Kombination ökologischen Wissens mit einem kontemplativen, intuitiven und ehrfurchtvollen Naturverständnis als Grundlage zur Lösung der Umweltbedrohung ab.

Das charakteristische Muster epistemisch-moralischer Hybride ist eine Kombination aus solchen freilandökologisch-empirischen Elementen mit einer allgemeiner ausgerichteten Kritik an der technischen Zurichtung der Landschaft – und zieht eine Konfrontation mit Landwirtschaftsvertretern und Technikern nach sich. Ökologie bildet als Wissenschaft Allianzen mit der Zivilisations- oder Fortschrittskritik. Zugleich ist damit

---

<sup>76</sup> Vortragsmanuskript Thienemanns von 1952, Bibliothek des Max-Planck-Instituts für Limnologie, Plön.

<sup>77</sup> Thienemann 1956b, S. 858.

<sup>78</sup> Carson 1962; zum technokratischen Optimismus Taylor 1988.



*Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

eine ganz bestimmte Auffassung von Wissenschaft verbunden: Sie beruht auf Reflexionen zur letztlich nicht ergründbaren, jedoch wohlgeordneten Natur, in der menschliche (Zer)Störungen nur bei bestimmten methodischen Zugriffsweisen und Praktiken entstehen. Zugleich finden sich eine Auffassung der Ökologie als Disziplin mit sehr konkret statt abstrakt gewählten Modellen sowie Skepsis gegenüber dem Primat des Experiments. Tischler hatte sich Friederichs naturphilosophischer und methodologischer Position zu Fragen der Nicht-Reduzierbarkeit von Lebensvorgängen und ökologischen Interaktionen auf mathematische Formeln angeschlossen. Weiter blieb er bewußt bei praktischen Zugangsweisen zur Bedeutung des Individuellen und vor allem des räumlich Konkreten als Gegenstand der Ökologie. Die Moral von Tischlers Programm lautet entsprechend:

„Der weitere wirtschaftliche und soziale Aufstieg der Menschen ist überhaupt, auf die Dauer gesehen, nur durch eine richtige Landschaftspflege möglich. Der heutige Naturschutz muß daher in einem umfassenden Sinn betrachtet werden, er schließt Pflanzenschutz und Landschaftshygiene in sich ein. Exakte synökologische Forschung und Freude an der Harmonie einer Landschaft lassen sich nicht nur vereinbaren, sondern können sich wechselseitig bereichern.“<sup>79</sup>

Die Spezifität der ganzheitlichen Ökologie betrifft drei Aspekte, die in gewisser Weise mit dem Habitus von Ökologen - und vieler Naturschützer sowie mancher Natur-Ethiker - als Forscher-Philosoph-Bildungsbürger einhergehen: Erstens wird naturphilosophisch *und* moralisch die Reduzierbarkeit von Lebensvorgängen und ökologischen Interaktionen auf abstrakte Formeln abgelehnt. Zweitens werden in erkenntnistheoretischen Debatten die unhintergehbare Bedeutung des Individuellen und vor allem des räumlich Konkreten, der „Naturgeschichte“, für die Gegenstände der Ökologie betont. Damit einhergehend gerät die Grenze wissenschaftlicher Komplexitätsreduzierung in den Blick. Drittens prägen pragmatische Aspekte die Rekrutierung und Ausbildung der maßgeblichen Ökologen, weil die akademische Laufbahn in der Ökologie aus verschiedenen Gründen in Deutschland keine ausreichende Lobby findet. Diese Vorgeschichte drückt sich auch heute noch in Form und Inhalt von Theoriedebatten und Praxisfragen zur Methodologie und Moral eines ökologischen Reduktionismus aus.

---

<sup>79</sup> Tischler 1955, S. 350.

## 4 Ökologie und Bioethik

Ökologie wurde in den 1970er Jahren auch bei der Gründung der Bioethik als eigenem Forschungsfeld unmittelbar bedeutsam. „Bioethik“ verbreitete sich in den siebziger Jahren von den USA ausgehend. 1971 erschien das Buch *Bioethics: Bridge to the Future* von Van R. Potter und es erfolgte die Gründung des *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics* an der Georgetown University, Washington D.C..<sup>80</sup> Die Schwerpunkte in der Ausformulierung des mit Bioethik bezeichneten Programms unterschieden sich allerdings deutlich: Für Potter ging es um eine *neue Wissenschaft*, die Biologie und Ethik integriert. Ausgangspunkt waren die menschliche Gesundheit und ein akzeptables Leben für die gesamte Menschheit – beides sei durch Umweltvergiftung und -zerstörung bedroht. Ökologie, Evolutionsbiologie und Biomedizin als Naturwissenschaften sollten den Weg für eine umfassende, neue Ethik auf biologischer Grundlage weisen. Dagegen war die biomedizinische Ethik, wie sie am Kennedy Center praktiziert wurde, darauf ausgerichtet, im Prinzip bekannte moralphilosophische und -theologische Argumente im Rahmen einer praktischen Ethik auf neue Problemkonstellationen zuzuschneiden, wobei die alten Grenzen zwischen Naturwissenschaft und Ethik erhalten bleiben sollten. Trotz der Durchsetzung der biomedizinischen Einführung im Verständnis des Wortes ›Bioethik‹ behielten die von Potter formulierten Ideen große Bedeutung nicht nur für die Umweltdebatte. Auch die biomedizinische Ethik basiert(e) auf ähnlichen Prämissen und normativen Naturbildern. Überbevölkerung, Verstädterung und Umweltverschmutzung als *ökologisches* sowie die Verschlechterung der erblichen individuellen und populationsgenetischen Ausstattung durch zivilisatorische Veränderung als *evolutionsbiologisches* Hintergrundargument finden sich auch in der biomedizinischen Diskussion. Besonders prominent sind sie allerdings bei fast allen moralisierenden Autoren der „Überlebenskrise“ vertreten.

Die Frage, ob Bioethik als neue Wissenschaft oder als angewandte „alte“ Moralphilosophie praktisch werden soll, führt auf die Ökologie in Deutschland zurück: „Bioethics“ war von Potter als konkrete Utopie einer neuen Einheitswissenschaft intendiert. In diesem Sinne sollte die Bioethik das werden, was August Thienemann und Karl Friederichs vier

---

<sup>80</sup> Potter 1971; Reich 1994, 1995.

Jahrzehnte vorher mit der Ökologie in Deutschland versucht hatten: eine neue, synthetisierende Brückenwissenschaft, die eine Theorie des Großen Ganzen mit moralischen Einsichten und Vorschriften verbindet. Allerdings beruhte Potters Bioethik auf einer naturwissenschaftlich-technokratischen Basis. Dem stand wiederum ein Entwurf wie die *deep ecology* gegenüber, die aus der Kritik am Primat der Naturwissenschaft hinaus persönliches Erleben moralisch wirksam werden lassen wollte.<sup>81</sup> Insofern sind unterschiedliche Zweige der Bioethik tatsächlich ganz unmittelbar an verschiedene, sich wandelnde Selbstverständnisse innerhalb biowissenschaftlicher Disziplinen gebunden, welche im historischen Detail weiter aufzuarbeiten sind.

Das vorläufige Fazit lautet wie folgt: Weder das naturwissenschaftliche noch das moralische Programm ihrer Disziplin waren bei führenden „ganzheitlichen“ Ökologen pragmatisch orientiert. Grenzverschiebungen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften sind vielmehr dem (Selbst)Bild des umfassend Gebildeten geschuldet, der damit einen anderen Status als den des naturwissenschaftlich-technischen Experten einnimmt. Technologische Aufbrüche oder naturwissenschaftliche Lösungsversuche aus Zivilisationskrisen können nicht einfach umgesetzt werden: Zwischen Wissenschaft und Praxis liegt eine zusätzliche Instanz, weil die Ausrichtung auf umfassende Bildung auf langfristige Wahrnehmungsänderungen, also einen kulturellen Habitus, setzt. Epistemisch-moralische Hybride gehen hier nicht die pragmatische Linie entlang der biowissenschaftlichen Technikentwicklung, sondern richten sich vielmehr auf Geisteshaltungen – was zu anderen praktischen Konsequenzen für Naturwissenschaft und Ethik führt: Fortschrittsskepsis, Zivilisationspessimismus und ein Trend zu autoritären Lösungsvorschlägen, wie sie später wohl bei dem Umweltpolitiker Herbert Gruhl (1921-1993) am deutlichsten ihren Ausdruck finden.<sup>82</sup> Wissenschaftlich geht die Orientierung weniger in Richtung technokratischer Großprojekte, sondern regionaler, räumlich und organismenspezifisch konkreter Forschungen. In gewisser Weise spiegelt dies auch die Skepsis (oder die Angst) vor einer rein naturwissenschaftlich und abstrakt verfassten Natur – eben auch innerhalb der Ökologie. Diese Kritik an der szientistischen, technokratischen Version der Ökologie fand seit den 1980er Jahren neue Ausdrucksformen. Auch eine sozialetisch auf dem Wert von Gemein-

---

<sup>81</sup> Naess 1996 (Orig. 1972).

<sup>82</sup> Gruhl 1978.

schaftsgütern beharrende und globalem Management kritisch gegenüberstehende Tendenz geht auf die oben skizzierten Vorläufer zurück.<sup>83</sup> Ökologie in Deutschland hat mithin eine komplexe Tradition der Kritik und Affirmation unterschiedlicher naturwissenschaftlicher Bemächtigungen. Sie beharrt sehr viel deutlicher als auf Experiment und (Computer)Modell ausgerichtete Entwürfe auf der Begrenztheit naturwissenschaftlicher Expertise sowie der Bedeutung des raumzeitlich Spezifischen und des eigenen ökologischen Erlebens vor Ort. Zugleich nimmt sie die genannten Grenzen zum Anlass, eine zuweilen idiosynkratische Naturphilosophie auf die Autorität der umfassend gebildeten Wissenschaftlerpersönlichkeit zu gründen. Dieser ganzheitlich orientierte „Ökologismus“ unterscheidet sich in charakteristischer Weise nicht nur von seinem zeitgenössischen „Biologismus“, sondern auch von technokratischen Ökologismen heutiger Prägung.

## 5 Historische Argumente in der Umweltethik

Ökologischer Holismus der skizzierten Provinienz steht heute dreifach in der Kritik. Theoretiker der Ökologie und (Wissenschafts)Philosophen weisen die offenkundig weltanschaulichen und metaphysischen Anteile entschieden zurück. Auch die Weigerung dieser Holisten, das Experiment als Königsweg des biologischen Fortschritts zu erheben, passt heute schlecht sowohl in die naturwissenschaftsphilosophische als auch wissenschaftshistorische Landschaft. Zudem haben die ganzheitlich orientierten Ökologen bereits früh Zweifel an der hinreichenden Erklärungskraft des Neodarwinismus als theoretischer Synthese für die gesamte Biologie geäußert, was ihnen ebenfalls keine Lorbeeren eingebracht hat.<sup>84</sup> Und natürlich sind die Verbindungen zwischen Blut-und-Boden-Rhetorik und Ökologie als politische Kritik des Ökologismus (und der „grünen“ Bewegung) seit 25 Jahren in der Debatte.

In der Medizinethik geht es bei historischen Argumenten zumeist nicht um eine Kritik der zugrunde liegenden Ethiken, sondern um den Verstoß gegen bestehende Codices im Kontext der *Forschungspraxis*.<sup>85</sup> Das Ar-

---

<sup>83</sup> Vgl. Sachs 1994.

<sup>84</sup> Hier nicht ausgeführt; siehe Potthast 1999b.

<sup>85</sup> Zur Medizin im Nationalsozialismus siehe Bleker et al. 1993, Jachertz & Baader 1993, Kolb & Seithe 1998.

gument bezüglich neuer Techniken und Praktiken richtet sich auf historische Erfahrungen mit dem Verweis auf mögliche ethische Grenzüberschreitungen der konkreten *Handlungen und ihrer Folgen*. Argumente gegen eine „neue Eugenik“ richten sich beispielsweise vor allem auf unintendierte Folgen privater Entscheidungen für bestimmte humangenetische Maßnahmen, nicht gegen die ethische Bevorzugung individueller Entscheidungsfreiheit bezüglich biomedizinischer Behandlungsoptionen. Auf einer anderen Ebene liegt die Problematik bei der Entstehung des Hirntodkriteriums (Schlich 1999). Neben dem historischen Streit um die „wahren“ Motive und Kontexte bei dessen Einführung geht es um die moralische Bewertung historischer Neuartigkeit sowie um die Frage der Dis-/Kontinuität rein biologischer Todeskriterien in einer zunehmend als biologisiert empfundenen Medizin.

Bezüglich der Geschichte der Ökologie und der Umweltethik im Nationalsozialismus liegt nochmals eine andere Konstellation vor. Nicht die konkreten damaligen *Forschungspraktiken* der Wissenschaftler gelten als problematisch, sondern die propagierte Ideologie, die zur Legitimation und Unterstützung des Regimes beitrug. Bezüglich der deutschen Ökologie/Umweltethik sind die Invektiven zur konservativen, völkischen, faschistischen Geschichte fast des gesamten Naturschutzes und einiger Ethikpositionen fraglos zunächst berechtigt. Allerdings zeigt sich bei genauerem Blick auf den Nationalsozialismus, dass die Bindung einer bestimmten Form von Wissenschaft ans Regime eben so nicht bestand. Die ganzheitliche ökologische Forschung blieb eher am Rand der Wissenschaftsförderung, während „modernere“ Zweige der Biologie wie Physiologie und auch Züchtungsforschung durchaus florierten.<sup>86</sup> Selbst auf der ideengeschichtlichen Ebene ist die Konstruktion des nationalsozialistischen Naturbildes keineswegs auf (agrar)romantische Ganzheitsvorstellungen reduzierbar, weil diese spezifisch mit Ideologemen des Fortschritts kombiniert wurden.<sup>87</sup> Ob nun die ganzheitliche Naturforschung mit metaphysischen Versatzstücken und eigene Intuitionen zur Harmonie der Landschaft politisch und wissenschaftlich „gefährlicher“ sind als rein szientistische, technokratische Zugriffe, wird zu jeder Zeit unterschiedlich beurteilt. Eine simple Zuordnung zu „konservativen“

---

<sup>86</sup> Zur Biologie – möglicherweise hier gegen deren Intention - Deichmann 1992. Einen guten Überblick zur Wissenschaftsgeschichte im Nationalsozialismus bietet Kaufmann 2000.

<sup>87</sup> Siehe Bensch 1995.

oder auch mit dem Nationalsozialismus kompatiblen „Wurzeln“ der Ökologie und Umweltethik hilft nicht weiter – und wird der historischen Komplexität nicht gerecht. So sind die umweltpolitischen Bemühungen nordamerikanischer Biologen um eine epistemisch-moralisch-politische Hybridkonstruktion des genuin wissenschaftlich konnotierten Begriffs der „Biodiversität“ bei aller Unterschiedlichkeit voller Parallelen zu Versuchen ganzheitlicher Naturbetrachtungen zur „lebenerfüllten Lebensstätte“ deutscher Ökologie: Die ökologisch konstituierte Struktur der Natur als (auch) moralischer Imperativ.<sup>88</sup>

Vielleicht am interessantesten für heutige Naturethische Debatten ist jedoch die Tatsache, dass die deutsche ganzheitliche Ökologie keineswegs eine ökozentrische Position im Sinne des Primats eines Eigenrechts oder Selbstwerts der „unberührten“ Natur darstellt. Vielmehr handelt es sich um einen klar anthropozentrischen Standpunkt, der die kulturelle und moralische Sonderstellung von Menschen als über das Natürliche hinausgehend betont. Gleichwohl wird die Unterordnung unter die ökologischen Gesetze nicht nur als unhintergehbare Klugheitsregel, sondern auch gleichsam technikästhetisch - Natur als Vorbild für Gestaltung - gefordert.

Unabhängig von solchen Klarstellungen gilt jedoch: Selbst wenn historische Argumente auf historiographisch seriösen Analysen beruhen, bleiben sie singuläre empirische Aussagen, die wegen eben dieser Struktur im systematischen Kanon der Ethik die Schwierigkeiten aller auf kontingenter Empirie beruhender Argumente haben. Mir scheint die logische Struktur historischer Argumente letztlich auf Argumente der schiefen Ebene (*slippery slope*) hinauszulaufen, die ja auch stets empirisch gestützte Möglichkeitsaussagen darstellen: Aufgrund einer bestimmten Konstellation von Regeln und empirischem Kontext erwarte ich, dass sich die Sache in diese oder jene Richtung weiterentwickeln kann. Im Gegensatz zu anderen AutorInnen bin ich keineswegs der Meinung, dass Argumente der schiefen Ebene per se schlechte Argumente wären. Im Gegenteil, gerade wenn sie auf einer historiographisch tragfähigen empirischen Basis ruhen, wird ihre Kraft stärker.

Es ist vollkommen berechtigt, die Anfälligkeit von ganzheitlichen Konzeptionen gegenüber autoritären Lösungen der Umweltprobleme zu betonen. Nur ist zu fragen, welche Auswirkungen die Wahl einer bestimm-

---

<sup>88</sup> Zur Biodiversität Potthast 1999a, S. 138-150, sowie Eser 2001.

ten Theorie der Natur für die Praxis tatsächlich hat. An dieser Stelle treffen sich Anhänger ökozentrischer Positionen mit deren schärfsten Kritikern: Mit der Wahl einer bestimmten Theorie sei mit Sicherheit ein bestimmter Wandel der Praxis verbunden. So betont die Ökozentrikerin Laura Westra, dass allein ihre oder eine vergleichbare Position des Physiozentrismus der „ökologischen Integrität“ politisch die „richtigen“ Konsequenzen zu erzeugen in der Lage sei. *Vice versa* ist allenthalben zu hören, dass mit jeder physiozentrischen Position die individuellen Freiheitsrechte unmittelbar auf dem Spiel stünden.<sup>89</sup> Beides scheint mir nicht haltbar, weil es die Rolle von ökologischen und moralischen Theorien überbewertet. Die hier vielleicht fruchtbar zu machende Parallele zwischen neuerer Historiographie und Ethik der Wissenschaften ist, dass sie auf den Kontext, den sozioökonomischen wie kulturellen, nicht verzichten wollen, wenn es um die Analyse und Urteilsbildung geht. Historische Argumente in der Umweltethik sind insofern bislang zu einseitig ideologiekritisch gewesen. Nicht allein die Ideenbasis, als vielmehr die konkreten Praktiken und materiellen Folgen sind entscheidend für Beurteilung der die Stärke historischer Argumente mit der Moral. Dabei muss der Streit um die Deutungshoheit der Geschichte fruchtlos bleiben, wenn er nicht von den Protagonisten in einen produktiven Austausch über ihre *derzeitigen* genuin politischen und ethischen Positionen transformiert wird.

Detaillierte historische Analysen sollten zu einer Differenzierung von Stereotypen beitragen können. Dabei gilt es aber zugleich, die derzeitigen wissenschaftsphilosophischen Selbstverständlichkeiten auch für heutige Kontexte zu überdenken. In diesem Sinne plädiere ich für eine fruchtbare Verbindung von wissenschaftsgeschichtlichen Einzelstudien, die (erst) mittels systematisch-wissenschaftsphilosophischer Analysen zu fruchtbaren Fallstudien für wissenschaftsethische Erwägungen werden können. Dies bedeutet eine gewissermaßen pluralistische Bereitschaft zum Einlassen auf normative Fragen der Wissenschaftsphilosophie: Die Rekonstruktion normativer Elemente nicht allein bei – aus heutiger Sicht – unwissenschaftlicher Ganzheitsvorstellungen, sondern auch die Frage nach den blinden Flecken und naturphilosophischen Prämissen derzeitig dominierender Strömungen der Biowissenschaften. Dies bietet für historische und wissenschaftsethische Untersuchungen spannende Herausforderungen gerade jenseits der definatorischen Festlegung einer einzigen,

---

<sup>89</sup> Passmore 1980, Shrader-Frechette 1990, WBGU 1999

„wahren“ Natur der Wissenschaft und der Moral der Natur selbst – mit hin die Bereitschaft zur aktiven Teilnahme an Debatten über epistemologische, ethische und politische Fragen in historischer Perspektive.

## Literatur

- Anker, Peder J.(1999): *The ecology of nations: British imperial sciences of nature, 1895 - 1945*. Dissertation, Harvard University. Oslo: Centre for Development and Environment 1999.
- Bayertz, Kurt (1999): *Moral als Konstruktion. Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik*. In: Kampits, A. & Weiberg, A. (Eds.): *Angewandte Ethik/Applied Ethics*: 73-89. Wien: öbv/hpt.
- Bensch, Margit (1995): *Die „Blut und Boden“-Ideologie. Ein dritter Weg der Moderne*. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur 2, München & Berlin: Technische Universität/Selbstverlag.
- Bleker, Johanna, Jachertz, Nikolaus & Baader, Gerhard M. u. a. (Eds.) (1993): *Medizin im „Dritten Reich“*. 2. erweiterte Auflage. Köln: Deutscher Ärzte-Verlag.
- Brohmer, P. (1939): *Die deutschen Lebensgemeinschaften. Ein Lehrerhandbuch für den Biologie-Unterricht. Heft 1: Lebensraum und Lebensgemeinschaft - Die Lebensgemeinschaften der Gewässer*. 2. Auflage. Osterwieck & Berlin: A.W. Zickfeldt.
- Callicott, J. Baird (1989): *In defense of the land ethic Essays in environmental philosophy*. Albany: State University of New York.
- Carson, Rachel (1962): *Der stumme Frühling*. Biederstein: München (Engl. Orig. 1962).
- Daniel, Ute (2001): *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deichmann, Ute (1992): *Biologen unter Hitler - Vertreibung, Karrieren, Forschung*. Frankfurt a.M. & New York: Campus.
- Demoll, Richard (1960): *Bändigt den Menschen. Gegen die Natur oder mit ihr?* 3. Auflage. München: F. Bruckmann (Nachdruck der 2.A. 1957; 1.A. unter dem Titel „Ketten für Prometheus“ 1954).
- Dominick III, Raymond H. (1990): *The environmental movement in Germany. Prophets & Pioneers, 1871-1971*. Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press.
- Dörner, Klaus (1998): *Die institutionelle Umwandlung von Menschen in Sachen. Behinderte und Behinderung in der Moderne*. In: Emmrich, M. (Ed.) *Im Zeitalter der Bio-Macht. 25 Jahre Gentechnik - eine kritische Bilanz*, S. 15-44. - Frankfurt a.M.: Mabuse-Verlag.
- Düwell, Marcus (2000): *Bioethics - concepts and critics*. In: *Biomedical Ethics* 5: 4-8.
- Engels, Eve-Marie (1998): *Ethik und biologische Utopie*. In: Engels, E.-M.,



*Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

- Junker, T. & Weingarten, M. (Eds.): *Ethik der Biowissenschaften. Geschichte und Theorie*, S. 319-340. - Berlin: Verlag Wissenschaft und Bildung.
- Eser, Uta (1999): *Der Naturschutz und das Fremde. Ökologische und normative Grundlagen der Umweltethik*. Frankfurt a.M. & New York: Campus.
- Eser, Uta (1999): *Die Grenze zwischen Wissenschaft und Gesellschaft neu definieren: boundary work am Beispiel des Biodiversitätsbegriffs*. In: *Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie* 7: 135-152
- Falk, Rafael, Paul, Diane, Allen, Garland & Gissis, Snait (Eds.) (1998): *Eugenic thought and practice: A reappraisal*. In: *Science in Context* 11: 329-637. - New York: Cambridge University Press.
- Friederichs, Karl (1927): *Grundsätzliches über die Lebenseinheiten höherer Ordnung und den ökologischen Einheitsfaktor*. In: *Die Naturwissenschaften* 15, 153-157 u. 182-186.
- Friederichs, Karl (1934): *Vom Wesen der Ökologie*. In: *Sudhoffs Arch. Gesch. Med. Naturwiss.* 27: 277-285.
- Friederichs, Karl (1937): *Ökologie als Wissenschaft von der Natur - oder Biologische Raumforschung*. BIOS - Abhandlungen zur theoretischen Biologie und ihrer Geschichte, sowie zur Philosophie der organischen Naturwissenschaften, Band 7. Leipzig: Barth.
- Golley, Frank B. (1993): *A history of the ecosystem concept in ecology - More than the sum of the parts*. New Haven CT & London: Yale University Press.
- Groening, Gerd und Wolschke, Joachim (1983): *Naturschutz und Ökologie im Nationalsozialismus*. *Die alte Stadt: Zeitschrift für Stadtgeschichte, Stadtsoziologie und Denkmalpflege* 10: 1-17.
- Gruhl, Herbert (1978): *Ein Planet wird geplündert*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Hagen, Joel B (1992): *An entangled bank - the origins of ecosystem ecology*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.
- Harms, Jürgen W. (1927): *Über zoologische Forschungsreisen*. In: *Zoologischer Anzeiger* 72: 151-154.
- Hartmann, Max (1925/27): *Allgemeine Biologie. Eine Einführung in die Lehre vom Leben*. Jena: Gustav Fischer.
- Harwood, Jonathan (1993): *Styles of scientific thought: the German genetics community, 1900 - 1933*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Harwood, Jonathan (1996): *Weimar culture and biological theory: a study of Richard Woltereck (1877-1944)*. In: *History of Science* 34, 347-377.
- Hau, Michael (2000): *The holistic gaze in German medicine, 1890-1930*. In: *Bulletin of the History of Medicine* 74(3), 495-524.
- Hesse, Richard (1924): *Tiergeographie auf ökologischer Grundlage*. Jena: Gustav Fischer.
- Hume, David (1978): *A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Oxford: Clarendon (Oxford University Press). (Orig.1749).

- Jax, Kurt (1998): *Holocoen and ecosystem - on the origin and historical consequences of two concepts*. In: *Journal of the History of Biology* 31, 113-142.
- Jecker, Nancy S., Jonsen, Albert R. & Pearlman, R. A. (Eds.) (1997): *Bioethics: An introduction to the history, methods, and practice*. - Sudbury: Jones and Bartlett.
- Jonsen, Albert R. (1991): *American moralism and the origin of bioethics in the United States*. In: *J. Med. Philos.* 16: 113-130.
- Jonsen, Albert R., Veatch, R. M. & Walters, L. (Eds.) (1999): *Source book in bioethics*. - Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Junker, Thomas (1988): *Eugenik, Synthetische Theorie und Ethik: Der Fall Timoféeff-Ressovsky im internationalen Kontext*, In: Engels, E.-M., Junker, T. und Weingarten, M. (Hgg.): *Ethik der Biowissenschaften. Geschichte und Theorie*, S. 7-40. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- Kaufmann, Doris (Hg.) (2000): *Geschichte der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Nationalsozialismus. Bestandsaufnahme und Perspektiven der Forschung*, 2 Bde.. Göttingen: Wallstein.
- Kingsland, Sharon E. (1985): *Modeling nature - episodes in the history of population biology*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Knauer, R.-B. (1936): *Die Versteppung Deutschlands*. Betrachtungen eines Wasserbauers zur gleichnamigen Artikel von Architekt Alwin Seifert. *Deutsche Technik* 4: 590-591.
- Knaut, Andreas (1993): *Zurück zur Natur! Die Wurzeln der Ökologiebewegung*. Jahrbuch für Naturschutz und Landschaftspflege, Supplement 1. Bonn: Arbeitsgemeinschaft beruflicher und ehrenamtlicher Naturschutz.
- Kraus, Otto (1966): *Zerstörung der Natur. Unser Schicksal von morgen? Der Naturschutz im Streit der Interessen. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Nürnberg: Glock und Lutz.
- Lange, Jörg (1990): *Robert Lauterborn (1869-1952) – Ein Leben am Rhein*. In: *Lauterbornia* 5: 1-25.
- Lange, Jörg (1994): *Die ›Biologische Selbstreinigung‹ und die Geschichte des Gewässerschutzes*. In: *Biologisches Zentralblatt* 113: 253-261.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Leps, Günther (1986): *Einführung: Karl August Möbius, ein Klassiker des ökologischen Denkens*, In: Jahn, I. (Hrg.) *Zum Biozönose-Begriff. Kapitel aus „Die Auster und die Austerwirtschaft“ 1877*, S. 8-36. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft Geest & Portig.
- Lorenz, Andreas und Trepl, Ludwig (1993): *Das Avocado-Syndrom (Grüne Schale - brauner Kern: Faschistische Strukturen unter dem Deckmantel der Ökologie)*. In: *Politische Ökologie SPECIAL* Nov./Dez. 93, 17-24.
- Lorenz, Konrad (1943): *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*. In: *Zeitschrift für Tierpsychologie* 5: 235-409.

*Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

- Lorenz, Konrad (1973): *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*. München: Piper.
- Maehle, Andreas-Holger (1998): *Ethik in der Medizingeschichte*. In: Paul, N. & T. Schlich (Hgg.) *Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven*, S. 335-354. - Frankfurt am Main & New York: Campus.
- Madison, Mark G. (1997): *Potatoes made of oil: Eugene and Howard Odum and the origins and limits of American agroecology*. In: *Environment and History* 3, 209-238.
- Mitman, Gregg (1992): *The state of nature: ecology, community, and American social thought, 1900-1950*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Möbius, Karl A. (1877): *Die Auster und die Austernwirtschaft*. Berlin: Wiegandt, Hempel & Parey.
- Moore, George Edward (1978): *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press. [Orig. 1903].
- Mrass, Walter (1970): *Die Organisation des staatlichen Naturschutzes und der Landschaftspflege - im deutschen Reich und in der Bundesrepublik Deutschland seit 1935, gemessen an der Aufgabenstellung einer modernen Industriegesellschaft*. Stuttgart: Ulmer.
- Naess, Arne: *The shallow and the deep – Begründung der Tiefenökologie*. In: Simonis, U.E. (Hg.) *Jahrbuch Ökologie 1977*, S. 130-137. München: Beck 1996 (Orig. 1972).
- Nyhart, Lynn K. (1998): *Civic and economic zoology in the nineteenth-century Germany. The ›living communities‹ of Karl Möbius*. In: *ISIS* 89: 605-630.
- Ott, Konrad, Potthast, Thomas, Gorke, Martin und Nevers, Patricia (1999): *Über die Anfänge des Naturschutzgedankens in Deutschland und den USA im 19. Jahrhundert*, In: Heyen, E.V. (Hrg.) *Naturnutzung und Naturschutz in der europäischen Rechts- und Verwaltungsgeschichte*, S. 1-55. Baden-Baden: Nomos.
- Passmore, John (1980): *Man's responsibility for nature - Ecological Problems and Western Tradition*, 2<sup>nd</sup> ed., London: Duckworth (1. A. 1974).
- Peus, Fritz (1954): *Auflösung der Begriffe ›Biotop‹ und ›Biozönose‹*. In: *Deutsche Entomologische Zeitschrift* 1: 271-308.
- Potter, Van R. (1971): *Bioethics - bridge to the future*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Potthast, Thomas. (1999a): *Die Evolution und der Naturschutz. Zum Verhältnis von Evolutionsbiologie, Ökologie und Naturethik*. Frankfurt a.M. & New York: Campus.
- Potthast, Thomas (1999b): *Theorien, Organismen und Synthesen - Evolutionstheorie und Ökologie im angloamerikanischen und deutschsprachigen Raum bis 1960*, In: Junker, T. und Engels, E.-M. (Hrg.): *Die Entstehung der Synthetischen Theorie: Beiträge zur Geschichte der Evolutionsbiologie in Deutschland 1930-1950*, S. 259-292. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.

Thomas Potthast

- Potthast, Thomas (2000): *Bioethics and epistemic-moral hybrids: Perspectives from the history of science*. In: *Biomedical Ethics. Newsletter of the European Network for Biomedical Ethics* 5: 20-23.
- Potthast, Thomas (2001a): *Zwischen exakter Naturwissenschaft, Sinnforschung und Umweltmoral: Ökologie im Spannungsfeld nomothetischer und ideographischer Wissenschaftsideale* (Einleitende Bemerkungen). *Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie* 7: 65-68.
- Potthast, Thomas (2001b): *Gefährliche Ganzheitsbetrachtung oder geeinte Wissenschaft von Leben und Umwelt? Epistemisch-moralische Hybride in der deutschen Ökologie 1925-1955*. In: *Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie* 7: 91-114.
- Proctor, Robert N. (1992): *Value-free science?* Cambridge MA: Harvard University Press.
- Reich, Warren T. (1994): *The word ›bioethics‹: Its birth and the legacies of those who shaped it*. In: *Kennedy Institute Ethics Journal* 4(4): 319-355.
- Reich, Warren T. (1995): *The word ›bioethics‹: The struggle over its earliest meanings*. In: *Kennedy Institute Ethics Journal* 5(1): 19-34.
- Rheinberger, Hans-Jörg (1997): *Toward a history of epistemic things - synthesizing proteins in the test tube*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2000): Rezension von Engels, Junker & Weingarten [Hg.] *Ethik der Biowissenschaften. Geschichte und Theorie*, Berlin, 1998. *NTM - Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin N.S.* 8: 197-199.
- Ringer, Fritz K. (1969): *The decline of the German mandarins: The German academic community, 1890 - 1933*. Hanover: Wesleyan University Press
- Rolston III., Holmes (1997): *Werte in der Natur und die Natur der Werte*. - In: Krebs, A. (Hg.) *Naturethik*, S 247-270. - Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sachs, Wolfgang (Hrg.) (1994): *Der Planet als Patient - Über die Widersprüche globaler Umweltpolitik*. Basel: Birkhäuser.
- Sauer, Friedrich (1987): *August Thienemann (1882-1960). Erforscher und Retter der Eifelmaare*. Düren: Selbstverlag.
- Schlich, Thomas (1999): *Ethik und Geschichte: Die Hirntoddebatte als Streit um die Vergangenheit*. In: *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 11: 79-88.
- Schneller, Gerhard (1993): *Das Werk August Thienemanns - die theoretische Begründung und Entwicklung der ökologischen Limnologie und allgemeinen Ökologie zur eigenständigen Wissenschaft*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Schoenichen, Walter (1942): *Naturschutz als völkische und internationale Kulturaufgabe. Eine Übersicht über die allgemeinen, geologischen, botanischen, zoologischen und anthropologischen Probleme des heimatlichen wie des Weltnaturschutzes*. Jena: Gustav Fischer.
- Seifert, Alwin (1936): *Die Versteppung Deutschlands*. In: *Deutsche Technik* 4: 423-427/490-492.
- Seifert, Alwin (1962): *Ein Leben für die Landschaft*. Düsseldorf & Köln: Eugen

*Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus?*

- Diederichs.
- Seifert, Alwin (1971): *Gärtnern - Ackern ohne Gift*. München: Biederstein.
- Shrader-Frechette, K. S. (1990): *Biological holism and the evolution of ethics: a review of Essays*. In Environmental Philosophy by J. Baird Callicott. (With reply and answer). - *Between the Species* 6: 185-192.
- Steleanu, Adrian (1989): *Geschichte der Limnologie und ihrer Grundlagen*. Frankfurt a.M.: Haag + Herchen.
- Thienemann, August (1918): *Lebensgemeinschaft und Lebensraum*. In: *Naturwissenschaftliche Wochenschrift* 17, 181-290 + 297-303.
- Thienemann, August (1926): *Der Nahrungskreislauf im Wasser*. In: *Verhandlungen der Deutschen Zoologischen Gesellschaft* (31. Jahrestagung Kiel 25.-27.05.1926) 31, 29-79.
- Thienemann, August (1927): *Biologische Forschungsreisen und das System der Biologie*. In: *Zoologischer Anzeiger* 73, 245-253.
- Thienemann, August (1933): *Vom Wesen der Limnologie und ihrer Bedeutung für die Kultur der Gegenwart. Eröffnungsansprache*. In: *Verhandlungen der Internat. Verein. Limnologie* 6, 21-27.
- Thienemann, August (1935): *Lebensgemeinschaft und Lebensraum*. In: *Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaften* 41, 337-350.
- Thienemann, August (1939): *Grundzüge einer allgemeinen Ökologie*. In: *Archiv für Hydrobiologie* 35, 267-285.
- Thienemann, August (1941): *Leben und Umwelt*. BIOS - Abhandlungen zur theoretischen Biologie und ihrer Geschichte, sowie zur Philosophie der organischen Naturwissenschaften, Band 12. Leipzig: Barth.
- Thienemann, August (1942): *Die Bedeutung der Limnologie für die allgemeine Biologie und die Fischerei*. In: *Rivista di Biologia* 33, 203-231.
- Thienemann, August (1944): *Der Mensch als Glied und Gestalter der Natur*. Veröffentlichungen des Deutschen Wissenschaftlichen Institutes Bukarest, Vorträge. Jena & Leipzig: W. Agricola.
- Thienemann, August (1956a): *Leben und Umwelt – Vom Gesamthaushalt der Natur*. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. Hamburg: Rowohlt.
- Thienemann, August (1956b): *Das Wasser als Sorge Europas*. In: *Universitas* 11: 849-858.
- Thienemann, August (1959): *Erinnerungen und Tagebuchblätter eines Biologen. Ein Leben im Dienste der Limnologie*. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung (Nägele und Obermiller).
- Thienemann, August und Kieffer, J.J. (1916): Schwedische Chronomiden. *Archiv für Hydrobiologie, Supplement* II, 483-554.
- Tischler, Wolfgang (1955): *Synökologie der Landtiere*. Stuttgart: Gustav Fischer.
- Tischler, Wolfgang (1992): *Ein Zeitbild vom Werden der Ökologie*. Stuttgart & Jena: Gustav Fischer.
- Toellner, Richard & Wiesing, Urban (Hgg.) (1997): *Geschichte und Ethik in der*

Thomas Potthast

- Medizin: Von den Schwierigkeiten einer Kooperation.* - Stuttgart: Gustav Fischer.
- Trepl, Ludwig (1981): Ökologie und ›ökologische‹ Weltanschauung. *Natur und Landschaft* 56: 71-75.
- Trepl, Ludwig (1987): *Geschichte der Ökologie - Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 10 Vorlesungen.* Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Trommer, Gerhard (1989): *Wahrnehmung und Bedeutung von Natur Ganzheit am Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland.* In: *Verhandlungen der Gesellschaft für Ökologie XVIII*: 823-828.
- Trommer, Gerhard (1994): *Bezüge der NS-Lebenskunde zur Ökologie,* In: Meinel, C. und Voswinckel, P. (Hgg.): *Medizin, Naturwissenschaft, Technik und Nationalsozialismus: Kontinuitäten und Diskontinuitäten,* S. 142-151. Stuttgart: Verlag für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik.
- Uexküll, Jacob v.(1920): *Theoretische Biologie.* Berlin: Paetel.
- Weber, Hermann (1941): *Zum gegenwärtigen Stand der Allgemeinen Ökologie.* In: *Die Naturwissenschaften* 29: 756-763.
- Weber, Max (1917): *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften.* In: J. Winckelmann [Hg.]: *Max Weber: Gesammelte Aufsätze zu Wissenschaftslehre (5 Aufl. 1982).* Tübingen: UTB, S. 489-540.
- White, Hayden (1991): *Metahistory - die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa.* Frankfurt a.M.: Fischer (Orig. 1979: Metahistory).
- Woltereck, Richard (1932): *Grundzüge einer allgemeinen Biologie - Die Organismen als Gefüge/Getriebe, als Normen und als erlebende Subjekte.* Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Woltereck, Richard (1940): *Ontologie des Lebendigen.* Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Worster, Donald (1994): *Nature's economy: a history of ecological ideas,* 2nd Edition. London & New York: Cambridge University Press.
- Zeller, Thomas (1996): *Ganz Deutschland (s)ein Garten. Ideologie und Praxis des Prinzips der bodenständigen Bepflanzung beim Bau der Reichsautobahnen,* In: Valentien, C. (Hg.) *Kontinuität oder Brüche? Werkstattberichte zur Landespflege in der Nachkriegszeit,* S. 5-32. Freising: Lehrstuhl für Landschaftsarchitektur und Entwerfen der TUM.
- Zeller, Thomas (1998): *Landschaft als Gefühl und Autobahn als Formel. Der Autobahnbau in der frühen Bundesrepublik als Abgrenzungsversuch gegen die „Straßen Adolf Hitlers“.* In: *WerkstattGeschichte* 21: 29-41.









# Geschichte der (Xeno)Transplantation als eine Geschichte des sich wandelnden Körperverständnisses

**SILKE SCHICKTANZ**

Futurologie

Weiterlebend mein Herz in einem anderen Körper wird was empfinden, meine rechte Hand, angesetzt einem fremden Gelenk, wird wen lieblosen, nach welcher Waffe greifen, meine verpflanzten Augen was stürzt auf euch ein. Bunntafel im alten Schmeil, blutige Muskelstränge, aufgeschnittener Kehlkopf, die Haut mit Klammern zur Seite gehalten, in der Bauchhöhle freigelegt das bläulichweiße Gedärm. Mein zierliches Nervengeflecht, alles noch schön beisammen, aber wie bald zerstreut und was wird sein bei der Auferstehung des Fleisches, wie findet sich das zueinander, Augen Hand, Herz? Im Fluge? Ja, im Fluge. (Marie Luise Kaschnitz)

Die Transplantationsmedizin als Technik am und im Körper befremdet und begeistert viele zugleich, da sie das Leibliche in Frage stellt und Träume wie Ängste der Erneuerung, Verjüngung, Heilung wahr zu machen verspricht. Diese *Ambivalenz* ist ein wiederkehrendes Motiv in der außerwissenschaftlichen Rezeption der Transplantationsmedizin und insbesondere auch der Xenotransplantation. Ein Indiz hierfür ist die Verarbeitung dieser Ängste und Hoffnungen in Film, Literatur und bildender Kunst schon mit der aufkommenden Technikkritik zu Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. auch Klein 2000). Schließlich stellt die Transplantationsmedizin selbst einen Schritt in die Richtung der Technisierung und Mechanisierung des menschlichen Leibs dar. Im Zentrum dieser künstlerischen und medialen Auseinandersetzung stehen u.a. Fragen der Identität der 'technisierten' bzw. veränderten Person und das psychische Verhältnis zum Körper<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Die philosophisch-terminologische Unterscheidung von 'Leib' und 'Körper' ist dabei in der heutigen deutschen Alltagssprache nach Haeffner (2000) meist nicht zu finden. Dagegen wird im philosophisch-anthropologischen Kontext mit 'Körper' die materielle, physikalisch determinierte Seite eines Wesens beschrieben, dagegen mit 'Leib' die selbstempfundene Einheit des einzelnen Menschen (Haeffner 2000, S. 125ff.). In

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

Ein Beispiel für die künstlerische 'Anteilnahme' an den Errungenschaften der Medizin ist mitunter auch das o.g. Gedicht von Marie Luise Kaschnitz, die es nur kurze Zeit nach Christiaan Barnards ersten allogenen Herztransplantationen Ende der 1960er Jahre verfaßt hatte.

Im folgenden soll untersucht werden, inwiefern die Bedeutung des Körpers bzw. seiner Teile sowohl den (natur)wissenschaftlichen als auch außerwissenschaftlichen *Umgang des Einzelnen* mit der Xenotransplantation geprägt hat bzw. immer noch prägt. Während sich mitunter hier individuelle Fragen zur Veränderung der (psychisch konstituierten) Persönlichkeit, der personalen Identität, stellen, kann man auch in sozialer, allgemein anthropologischer Hinsicht fragen, welches Menschen- bzw. Körperverständnis der Transplantationsmedizin zugrunde liegen muß bzw. inwiefern hier Wechselwirkungen *im gesellschaftlichen Kontext* zu bedenken sind.

Hierzu wurde mittels eines *historischen Zugangs* versucht, eine Struktur in dieses Geflecht von Ansichten, Empfindungen und sozialer Konstruktionen zu finden. Methodisch wird dabei durch wissenschaftshistorische Arbeiten zur Transplantationsmedizin und Originaltexten zu erfassen versucht, wie und warum die Transplantation von tierischen Geweben und Organen als Idee entstanden ist bzw. wie die Idee sich im Laufe der Zeit innerhalb der Medizin als auch in der Öffentlichkeit gewandelt hat.

Diese historische Rekapitulation verfolgt also zwei Absichten: Zum einen soll geklärt werden, in welchen *medizin- und kulturhistorischen* Kontexten die Idee der Xenotransplantation anzusiedeln ist. Zum anderen geht es um die Auswirkungen, die die Mehrfachbedeutung der Xenotransplantation auch auf das heutige *Verständnis* und die heute *Akzeptanz* bzw. *Ablehnung* bei Medizinern und Laien hat. Eine kondensierende Bedeutung nimmt dabei der Begriff des *Chimärismus*<sup>2</sup> ein (vgl. hierzu Schickanz 1999). Nicht nur, daß dieser Begriff ambivalente Bedeutun-

---

deterministischen Theorien des 'Leib-Seele-Verhältnisses' können Leib und Körper wieder zusammenfallen. Es wird im weiteren Fortgang auf diese Unterscheidung nicht ausführlicher eingegangen. Leib und Körper werden hier weitgehend synonym verwendet, da als Ausgangspunkt die von der Allgemeinheit geäußerten Bedenken dienen. Zukünftige Versuche, diese Bedenken mittels philosophischer Begrifflichkeiten und verschiedener anthropologischer Theorien zu klassifizieren, werden darüber hinaus als fruchtbarer Ansatz verstanden, der hier jedoch nicht mehr geleistet werden kann.

<sup>2</sup> Chimärismus steht als biologisch-medizinischer Fachbegriff für das Phänomen der Vermischung von Zellen zweier ursprünglich genetisch unterschiedlicher Wesen.

gen sowohl in medizinischer als auch kultureller Hinsicht hat, sondern er wird auch in beiden Bereichen, dem der Wissenschaft und dem der Öffentlichkeit, immer wieder in Zusammenhang mit der Xenotransplantation gebracht. Der Chimarismus ist insofern ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der Xenotransplantation in ihrer außerwissenschaftlichen Wahrnehmung (so z.B. bei Patienten und bei Laien, in den Medien oder in der Kunst), da sich hier *Hoffnungen und Ängste* zur Verwischung der Grenzen von Eigen und Fremd<sup>3</sup>, von Mensch und Tier, verdeutlichen lassen.

Es liegt vermutlich an dieser Ambivalenz, daß nicht nur Kritiker der Xenotransplantation mit dem Begriff der Chimäre vor der möglichen *‘Vertierung des Menschen’* warnen wollen (Kiper 1997, Koechlin 1996), sondern auch Befürworter, wie z.B. einige Mediziner in Fachbüchern oder auch auf Tagungen, mit der Mythologie der Mensch-Tier-Chimären werben. So preisen einige der Xenotransplantationsforscher wie David Cooper und Kollegen in verschiedenen Publikationen immer mit Chimären der antiken Mythologie<sup>4</sup> als „successful examples of xenotransplantation“ an (Cooper et al. 1997, vgl. auch Titelblatt und Preface in Cooper et al. 1991, Cooper und Lanza 2000, S. 27, sowie Kahan 1989). Im letzteren Falle werden die Assoziationen (strategisch oder unbewußt?) mit den eher positiv belegten Figuren der assyrischen Gottheit Lammassu oder der indischen Gottheit Ganesha geknüpft, anstatt z.B. mit dem menschengestaltigen Diabolo, der sich gemäß der christlichen Mythologie durch einen Pferdefuß auszeichnet oder mit den als zänkisch und hinterlistig geltenden antiken Zentauren.

Nicht nur in der Xenotransplantation greifen Mediziner auf kulturelle Vorstellungen und Überlieferungen zurück. So beruft man sich in der etablierten Alлотransplantationsmedizin gerne auf die Legende von Kosmas und Damian: zwei heilige Ärzte, die mit der Verpflanzung eines ‘Mohrenbeins’ einen (weißen) Mann heilen, nachdem sie ihm zuvor das erkrankte Bein abgenommen haben (vgl. auch Fichtner 1968, als Beispiel: Weigand und Zerkowski 1998). Schon bei der ersten allogenen Herztransplantation durch Barnard wurde in einer ausführlichen Serie

---

<sup>3</sup> Der Dualismus von ‘eigen’ und ‘fremd’, der ebenfalls sowohl in medizinischer als auch kultureller Hinsicht ein interessantes Feld der Metaphern und Bedeutung im Bereich der Transplantationsmedizin absteckt, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Siehe hierzu z.B. (Hürlimann et al. 1999, S. 119-137).

<sup>4</sup> Vgl. (Schicktanz 1999, Schicktanz 2000).

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

des *Spiegels* zur Entstehungsgeschichte der Transplantationsmedizin an diese Legende erinnert (Anonymus 1968).

Die Organtransplantation selbst ist jedoch, wie Thomas Schlich (1998) in seiner historischen Arbeit sehr plausibel aufzeigen kann, eine relativ neue Entwicklung, die sich trotz erster Erfolge am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert dann erst mittels der Entwicklung von Immunsuppressiva in den 1960er Jahren als klinische Praxis etablierte. Auch baut die Organtransplantation im eigentlichen Sinn erst auf die *moderne Vorstellung einer lokalisierten Krankheitsquelle* auf.<sup>5</sup> Nach dieser Theorie lassen sich bestimmte Erkrankungen auf die Fehlfunktion eines bestimmten Organs zurückführen. In diesem Sinne ist die Organtransplantation als medizinische Therapie theoretisch und historisch von anderen Verfahren der Verpflanzung lebender Gewebe zu unterscheiden. Für die praktische Anwendung hat man jedoch sehr von der Erfahrung aus der Verpflanzung anderer lebender Gewebe profitiert, und später wurde die Organtransplantation gemeinsam mit der Bluttransfusion und der plastischen Chirurgie häufig direkt in Verbindung gesetzt. Diese Verbindung begegnet uns dann auch wieder, wenn es um die Frage der Übertragung von Eigenschaften mit den transplantierten fremden Geweben geht.

Schlichs Ansatz zur historischen Kontextualisierung der Organtransplantation diente hier zur Orientierung, die Besonderheiten der Entwicklung der Xenotransplantation weiter zu verfolgen. Im Gesamtkontext der Transplantationsmedizin und ihrer aktuellen ethischen Probleme vermag die Beschäftigung mit ihrer Entwicklungsgeschichte u.a. auch den Blick für den heutigen Umgang mit Problemen zu schärfen. Einerseits wird deutlich, daß bestimmte Entwicklungen das komplexe Ergebnis von vorangegangenen Entscheidungen zugunsten bestimmter Therapieverfahren, unterschiedlicher Krankheitsverständnisse oder dem Interesse an einzelnen Patientengruppen waren (Schlich 1998). So war es zu früheren Zeiten durchaus üblich, im Vergleich zu heute andere Schwerpunkte in der medizinischen Praxis zu setzen, wie z.B. die Stärkung der gesundheitlichen Konstitution oder, dem heutigen Sprachgebrauch nach, Präventivmaßnahmen zu ergreifen. Bestimmte Gesundheits- und Krankheitsbilder, die in verschiedene Lebensformen und Menschenbilder eingebettet sind, beeinflussen hierbei die Weiterentwicklung und die Um-

---

<sup>5</sup> Die Idee des Lokalismus wurde in der Medizin zu Beginn des 19. Jahrhundert entwickelt und faßte dann nach und nach in den einzelnen medizinischen Disziplinen Fuß (vgl. Eckart 1994, S. 215)

setzung einer Idee in die medizinische Praxis ganz entscheidend (Schlich 1994). Inwiefern z.B. das Körperverständnis bzw. das jeweils zugrundeliegende Leib-Seele-Verhältnis bei der Entwicklung der Transplantationsmedizin eine Rolle spielt, soll hier exemplarisch näher ausgeführt werden. Andererseits kann der historische Blick auch offenbaren, daß auch Alternativen für die (heute) nur scheinbar unumgängliche Praxis bestehen oder zumindest damals bestanden haben. In diesem Sinn ist die *hermeneutische Funktion von Wissenschaftsgeschichte* auch für die aktuelle wissenschaftsethische Debatte nicht zu unterschätzen.

Vor der Vereinfachung durch rein chronologische Aufzählung herausragender Erfolge (vgl. z.B. Starzl 2000, Weigand und Zerkowski 1998, 1998, Woodruff 1960) sowie der *Gleichschaltung* von Legende und Medizingeschichte, wie sie durch den Rückgriff auf die o.g. Legenden in Darstellungen zur Transplantationsmedizin immer wieder zu finden sind, warnt Schlich jedoch mit Recht. Sie verführen dazu, das heutige Verfahren als selbstevident zu beurteilen. Zugleich wird damit die Möglichkeit verbaut, medizinische Verfahren und ihre Auswirkungen auf Individuum und Gesellschaft angemessen zu hinterfragen. Zumeist beinhalten solche historischen Aufreihungen schließlich nur die 'Erfolge' und es wird nur eine 'Sieggeschichte' verkauft. Doch dieser vereinfachte Blick unterminiert die (selbst)kritische Auseinandersetzung mit Techniken und Praktiken, wie sie gerade in der Medizin aus ethischer Sicht elementar sind. Der Rückgriff auf Mythen und Legenden, wie er bei der Allotransplantation, aber auch bei der Xenotransplantation üblich ist, soll das heutige Verfahren als 'alten Traum der Menschheit' (Schlich 1995, Schlich 1998, S. 7ff.) erklären. Dies ist in gewisser Hinsicht auch als Abwehrreaktion gegenüber kritischen Anfragen seitens der Öffentlichkeit oder der Moralphilosophen zu bewerten, denn ein Menschheitstraum braucht nicht mehr auf ethische Legitimität und aktuelle Wünschbarkeit hinterfragt zu werden. Eine derartige 'Dehistorisierung' steht nach Schlich daher den ethischen Überlegungen zur Wissenschafts- und Technikentwicklung im Wege, da sie Entscheidungen, Machtverhältnisse und Bedürfnisse, die bei einer solchen Entwicklung doch häufig die treibenden Kräfte darstellen, nicht transparent werden läßt.

## **Die Entwicklung der Idee der Xenotransplantation seit dem 17. Jahrhundert**

Die Idee der Transplantation läßt sich – wenigstens technisch – in gewisser Hinsicht von der Idee der Transfusion, der Übertragung von Blut, ableiten, wie im folgenden näher ausgeführt wird. Diese Herleitung gewinnt insbesondere im Kontext der Xenotransplantation an Bedeutung, da früher das Tier als Quelle des Blutes eine ganz wesentliche Rolle spielte.

Zwar erfuhren die medizinischen Theoriengebäude, welche der Transfusion und später der Transplantation zugrunde lagen, im Laufe der Jahrhunderte enorme Umbauten, so daß es bei der historischen Einreihung auch nicht darum gehen kann, diese direkt miteinander zu vergleichen oder zu bewerten, welches nun das 'richtige' ist. Zu kurz gegriffen ist aus wissenschaftstheoretischer Sicht gewiß die Annahme, daß heutige Theorien per se die besseren seien.

Ein Rückblick in die frühen Anfänge ist insofern hilfreich, als daß geistesgeschichtliche 'Anhängsel' der medizinischen Technik, die auch heute noch eine Rolle spielen können, verständlich und transparent werden. In diesem Sinne kann man aus der Geschichte für die Beschreibung ethisch-deskriptiver Aspekte 'lernen'. In ethisch-normativer Hinsicht ist dagegen der Blick in die Geschichte nur heuristisch und hermeneutisch hilfreich. Es wird auch nicht die Auffassung vertreten, daß sich aus historischen Begebenheiten erschließen läßt, welche Handlung nun die richtig ist; hierzu müssen immer eigens ethische Kriterien angeführt werden.

Wie bereits erwähnt, geht es bei der historischen Rekonstruktion um ein Erfassen bestimmter geistesgeschichtlicher, psychologischer und anthropologischer Begleitvorstellungen zur Xenotransplantation. Im Mittelpunkt steht *die Idee der Eigenschaftsübertragung*, die man mit der Transplantationsidee weiter trug. Diese These hat der Medizinhistoriker Gerhard Fichtner für die Transplantationsmedizin im allgemeinen aufgearbeitet (1968, 1970, 1975) und sie soll an dieser Stelle für die Xenotransplantation im Speziellen weiterverfolgt werden. Diese Idee der Eigenschaftsübertragung greift indes in die philosophisch-ethische Debatte über, wo es um die Veränderung der personalen Identität z.B. durch die Transplantation 'personennaher' Organe geht (siehe Quante 1996). Diesen Aspekt werde ich unten aufgreifen, nachdem Belege dafür angeführt werden, daß die Idee der Eigenschaftsübertragung tatsächlich auch in der Entwicklung der Idee der Xenotransplantation eine Rolle spielt(e).

## Tierbluttransfusionen

Die Verpflanzung von Blut, das als funktionelle Einheit, als Gewebe oder als Organ zu betrachten ist, ist schon viel länger durchgeführt worden, und wird in vielerlei Hinsicht mit der allgemeinen Transplantationsmedizin immer wieder in Verbindung gesetzt, wenn es um die grundlegende Idee der Verpflanzung lebenden Gewebes geht. Die frühen Chirurgen haben auch die Idee der Verpflanzung von Gewebe mit der Transfusion direkt in Zusammenhang gebracht und sprachen daher z.T. von der 'Verpflanzung' oder 'Pfropfung' (lat. plantare: pflanzen) von Blut (Prizbram 1923, Wederhake 1917).

Die ersten Versuche, Bluttransfusionen im Tierversuch durchzuführen, gehen auf Francis Potter um 1650 zurück, der nach eigenen Aussagen durch die Legende von Medea und Jason in Ovids *Metamorphosen* zur Idee der Transfusion inspiriert wurde (Fichtner 1970)<sup>6</sup>. Auch wenn die Übernahme von Mythen und Legenden in die geschichtliche Betrachtung nur mit Vorsicht zu betreiben ist, darf man nicht völlig ausschließen, daß mythologische Überlieferungen durchaus in vergangener Zeit als *Ideenlieferant* für Therapieansätze in der Medizin dienten.

Die frühen Versuche zu Blutinjektionen und -transfusionen im 17. Jahrhundert führen auf die wesentliche Bedeutung des Blutes in dieser Zeit zurück. In damals bei vielen Ärzten und Laien vorherrschenden Vorstellungen wurde das Blut als Träger besonderer geistiger und körperlicher Eigenschaften angesehen. Diese Vorstellung paßt zwar nicht mehr in das naturwissenschaftliche Bild der modernen Medizin, überlebte aber bis heute z.B. in der Metapher der Blutsbrüderschaft oder -verwandtschaft.

Der französische Arzt Jean Baptiste Denis wird als einer der ersten erwähnt, der im Jahre 1667 eine Bluttransfusion am Menschen vorgenommen hat. Er hatte seinem Kammerdiener zweimal *Lammb Blut* injiziert, um diesen von seinem 'Fieber' zu heilen, welches bei dem 16jährigen Patienten zu apathischem und geistig verwirrtem Verhalten führte (zit. nach Scheel 1802). Von diesem Patienten ist überliefert, daß eine Besserung nach der Behandlung mit dem Tierblut eintrat. Im selben Jahr erschien in der *Clysmatica nova* von Johann Sigismund Elsholtz (1666) eine Beschreibung samt Abbildung der Bluttransfusion von Tier zu Mensch und Mensch zu Mensch. Bei deutschen Chirurgen des 17. Jahr-

---

<sup>6</sup> In der Legende verwandelte Medea den alten Greis Äson, Jasons Vater, durch den Austausch dessen alten Blutes mit einem Kräutersaft in einen Jüngling.



### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

hunderts wie Gottfried Purmann (1685 S. 272-286) taucht die Idee, daß durch das Blut bestimmte 'psychische' Eigenschaften übertragen werden, ebenfalls auf. So könne man z.B. uneinige Eheleute oder Brüder durch gegenseitige Bluttransfusionen miteinander aussöhnen, und bei Patienten, die eine Lammbloodtransfusion erhalten haben, sei noch Monate danach die „Schaf-Melancholie“ zu beobachten (zit. in Sander 1874, S. 173). Eine direkte Verbindung zwischen der Vorstellung der Transfusion und der Transplantation ist bei Georg Abraham Mercklinus (Mercklinus 1679) zu finden. Er beschreibt die Transfusionsversuche seines Lehrers Moritz Hofmann und daß dieser die Transfusion als Pfropfung aufgefaßt habe, wobei es zu einer *Verwandlung* von *temperamentum* und *mores*, also des Gemüts und des Charakters, des Blutempfängers kommen könne. Weitere Tierbluttransfusionen sind z.B. in England von Richard Lower um 1667 bekannt, der einem sehr frommen Theologen auf dessen eigenen Wunsch hin Lammblood eingespritzt haben soll, da dieser meinte, das Lammblood symbolisiere das Blut Jesu Christi und erhöhe somit die Frömmigkeit (zit. in Hertzberg 1869, Landois 1867, S. 502).

Die Vorstellungen und Ideen, die hinter der Transfusion stehen, werden unter anderem deutlich, wenn man die Indikationen betrachtet, nach denen damals die Transfusionen eingesetzt wurden<sup>7</sup>. Der vorherrschende Gedanke war, daß mit dem Austausch von Blut Eigenschaften des Spenders auf den Empfänger übergehen. So ist bei Autoren um 1670 mehrfach der Gedanke zu finden, daß Transfusionen vor allem bei Greisen bei Auszehrung, Kräfteverfall, schlechtem Ernährungszustand, bei Schlaganfall und gegen die Melancholie (so z.B. Claudius Tardy und Robert de Gabet 1667, zit. in Scheel 1802, S. 76) helfen. Selbst frühe Kritiker der Bluttransfusion waren überzeugt, daß bei der Bluttransfusion Eigenschaften übertragen wurden: „Greisen [...] wird das Blut eines jungen Thieres, als unverträglich mit ihrem Temperamente, eher schaden als nutzen.“ (Lamy 1667 zit. nach Scheel 1802, S. 99, siehe auch S. 102).

Im Gegensatz zur heutigen Differenzierung in der Transplantationsmedizin wurde bis zum Ende des 19. Jahrhunderts noch nicht nach der Herkunft des zu verpflanzenden Gewebes in 'autolog', 'allogen' und 'xenogen' unterschieden, da das hierfür notwendige immunologische Wissen fehlte (vgl. Heiberg 1871, Jacenko 1871). Die Beobachtung, daß eigene

---

<sup>7</sup> Heute werden Bluttransfusionen vor allem bei akuten und chronischen Blutverlusten, Anämien und Blutgerinnungsstörungen eingesetzt (Hildebrandt u.a. 1998).

Gewebe am besten anwachsen, wurde allerdings schon sehr früh gemacht, denn seit den Nasenrekonstruktionen des italienischen Arztes Tagliacozzi im 16. Jahrhundert war bekannt, daß hierfür nur Haut desselben Individuums zu verwenden ist.

Die Entdeckung der Blutgruppen von Landsteiner (1901) und die Beschreibung von Antikörpern durch Ehrlich und Morgenroth (1900) wurde selbst für die moderne Transplantationsmedizin erst relativ spät entdeckt (vgl. Schlich 1996). Eher durch Beobachtungen und experimentelle Vorgehensweisen kam man langsam zu der Erkenntnis, daß Gewebe und Organe von weit entfernten Spezies nicht gut transplantierbar sind (Lexer 1911, Marchand 1901, S. 387). Daher darf es nicht verwundern, daß in den Anfängen der Bluttransfusionen im 17. Jahrhundert beim Menschen gegen die Verwendung von Tierblut nichts eingewendet wurde.

Daß gerade *Lammb Blut* für die ersten Transfusionen verwendet wurde, lag u.a. daran, daß man bei der Verwendung anderer Tierarten die Übertragung von *nachteiligen* Eigenschaften fürchtete. Das Schaf galt als das sanfteste und friedfertigste Wesen, so daß sein Blut zur Besänftigung in das 'unruhige' Blut des Patienten eingeführt wurde (Acton 1668, zit. nach Fichtner 1970). Man kann nur vermuten, daß die christliche Symbolik des Lamms zudem zur Akzeptanz des Tieres bei Ärzten als auch Laien beitrug. Der Arzt Denis zählte einige eher pragmatische Gründe auf, warum tierisches Blut dem menschlichen vorzuziehen sei (Denis 1667, zit. nach Scheel 1802, S. 88f). Zum einen seien die Tiere gesünder, man könne mit den Tieren zur Blutentnahme dreister verfahren, dagegen sei die Blutentnahme beim Menschen gefährlich. Außerdem führte er an, daß Milch und Fleisch mancher Tiere Kranken sowie auch Gesunden bekomme, so könne auch ihr Blut für die Kranken heilsam sein.

Die Bluttransfusion wurde jedoch nicht lange ausgeführt, da sie schon Anfang des 18. Jahrhunderts als erfolglos oder gar als den Patienten gefährdend galt. Mit unserem heutigen Wissen über die unterschiedlichen Blutgruppen und über auftretende Abstoßungsreaktionen, wenn man nicht Blut gleicher Gruppen überträgt, verwundern uns die Mißerfolge<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Allerdings muß bei der Interpretation von sog. Mißerfolgen bedacht werden, daß diese nicht unbedingt nur auf eine immunologische Reaktion auf das Tierblut zurückgeführt werden können. Ggf. waren es auch 'falsche' Indikationen, wurde die Transfusion meist bei sterbenskranken Patienten eingesetzt (vgl. Ponfick 1874, S. 334). Prinzipiell ist aber zu bedenken, daß eine Lammb Bluttransfusion nicht zum

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

wenig. Um so mehr erstaunen die vereinzelt *erfolgreich* verlaufenden Transfusionen, die aus dem Blickwinkel eines rein naturwissenschaftlichen Verständnisses der Medizin heute nicht erklärbar sind. Trägt man jedoch dem damals zugrundeliegenden Medizin- und Körperverständnis, der Wirkung des ‘Glaubens’ an eine Therapie und die Macht der Ärzte Rechnung, dann scheint dies durchaus plausibel. So wäre es denkbar, daß man durch einen *Placebo-Effekt* oder durch die schlichte Veränderung des Verhaltens das Ergebnis als Erfolg verbuchte, indem z.B. ‘nervöse’ Patienten durch die wirkende Immunreaktion mit dem tierischen Blut geschwächt und damit ‘ruhig’ wurden, was dann Purmann (1685) wohl als ‘Schaf-Melancholie’ (s.o.) bezeichnete.

Erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Bluttransfusion unter den neuen Leitideen der Physiologie und der Zellulärpathologie von Rudolf Virchow,<sup>9</sup> nach der Erkrankungen meist mit Fehlfunktionen auf der Zellebene erklärt wurden, wieder bei verschiedenen Krankheiten angewendet.

Besonders durch günstig ausfallende Tierversuche zur zwischenartlichen Bluttransfusion von Brown-Séquard (Neudörfer 1875, Schorr 1956), deren Ergebnisse wegen eines fehlenden Immunologie- oder Blutgruppen-Konzeptes kaum kritisch hinterfragt wurden, wurden die Mediziner ermutigt, hin und wieder auch Tierblut zur Transfusion zu verwenden. Dies führte in den Jahren 1872–1875 zu einem *kurzen Wiederaufleben der Tierbluttransfusion* als medizinische Therapie, vor allem in Deutschland. Vertreter der Bluttransfusion wie u.a. Oskar Hasse (1874) und Franz Gesellius (1874) distanzieren sich von dem Glauben, daß mit dem Blut bestimmte psychische Eigenschaften übertragen würden. Jedoch ist zu vermuten, daß die Idee der Eigenschaftsübertragung nicht völlig zurückgewiesen wurde, sondern im neuen Kleid einer physiologisch-zellulären Erklärung weiter lebte. So macht Schorr (1956) darauf aufmerksam, daß einige Fachautoren des 19. Jahrhunderts wie Kramer und Magendie ähnlich naive Vorstellungen noch verlauten lassen. Auch wenn dem Blut keine Übertragung von psychischen Eigenschaften mehr zugesprochen wurde, so ließ sich bei vielen Ärzten noch Ende des 19. Jahrhunderts die Vorstellung finden, daß Blut ‘vitalisierend’ und ‘nährend’ sei (vgl. Pelis 1997). Nur langsam setzte sich die moderne Sicht

---

Tode eines Patienten führen mußte; in vielen Fällen trat vermutlich nur eine sehr geringe Immunreaktion auf, die nach gewisser Zeit überstanden war.

<sup>9</sup> Vgl. (Eckart 1994, S. 226)

bei Ärzten als auch Laien durch, daß Blut ein Organsystem ist, welches u.a. dem Nährstoff- und Gastransport innerhalb des Körpers, aber auch der Abwehr von Fremdkörpern und Krankheitserregern dient.

Ein weiteres Indiz für die existente Idee der Eigenschaftsübertragung ist die fehlende kritische Diskussion, warum ausschließlich Lammb Blut (oder z.T. auch Hammelblut) verwendet wurde. Vereinzelt wurden technische Gründe wie die langsame Blutströmung bei Lämmern genannt, die eine gleichmäßige Transfusion auf den Menschen ermöglichten. Einige Autoren verwendeten nach eigener Aussage Lammb Blut mit der Begründung, daß dessen Serum menschliche Blutkörperchen nicht auflöse, obwohl systematische Untersuchungen von P. L. Panum (1876) vorlagen, die zeigten, daß Lammb Blut mit menschlichem Blut nicht kompatibel ist.

Neben der Frage, ob sich nun tierisches Blut tatsächlich für die Bluttransfusion am Menschen eignet, debattierte man innerhalb medizinischer Fachkreise dieser Epoche über weitere Aspekte der Anwendung der Transfusion sehr heftig. Darunter fielen vor allem Fragen nach der Aufbereitung des Blutes, nach der Methode der Überleitung und den dazu geeigneten Apparaturen und schließlich Fragen zur Indikation (Anonymus 1874, Neudörfer 1875). Viele Mediziner teilten den Enthusiasmus für die Lammb Bluttransfusion, wie ihn Hasse oder Gesellius vertraten, nicht ganz, waren doch bei den zahlreichen Versuchen der Tierbluttransfusion auch immer wieder Mißerfolge zu verzeichnen (Panum 1876, Sander 1874). Dennoch schien in Notfällen, wie z.B. in der Kriegschirurgie, die Verwendung von Tierblut durchaus akzeptiert (vgl. Neudörfer 1875, Schorr 1956). Die Bilanz der Bluttransfusionen im allgemeinen und der Tierbluttransfusionen im speziellen, wie sie von Landois 1875 veröffentlicht wurde, war nicht sehr ermutigend (zit. nach Schorr 1956): Bei den Tierbluttransfusionen wurden in 42 Fällen Heilung oder dauernde Besserung, in 25 Fällen vorübergehende Besserung oder zweifelhafter Erfolg, in 62 Fällen keine Besserung oder Tod dokumentiert. Bei den Menschenbluttransfusionen waren 150 günstig, 180 ungünstig, 12 zweifelhaft ausgefallen. Allerdings ist anzunehmen, daß die damals eingesetzten Transfusionsapparate vermutlich nur sehr geringe Mengen übertragen haben, so daß eine 'Wirksamkeit' häufig auszuschließen war. In einigen Fällen wurde auch die offensichtliche Wirkung des Lammb Blutes auf den Patienten positiv als Heilungserfolg gewertet, die gemäß heutiger Kriterien auf eine immunologische Abstoßungsreaktion auf das tierische Blut schließen ließe und sich mit Fieber, Schwä-

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

chung, Kreuzschmerzen und dunkel gefärbtem Harn bemerkbar machte (vgl. z.B. Gesellius 1874, S. 7, Hasse 1874, S. 68ff).<sup>10</sup>

Vermutlich hat diese im Ganzen jedoch nicht sehr erfolgreiche Bilanz, wenngleich sie für zwischenmenschliche Bluttransfusionen etwas besser aussah, dazu geführt, daß in den folgenden Jahren die Bluttransfusion grundsätzlich eher kritisch betrachtet wurde und kaum noch zur Anwendung kam. Der Chirurg Ernst von Bergmann manifestierte dies in seiner Rede von 1883: „Noch sind nicht 10 Jahre über sie [die Transfusion, Anm. SiSchi] dahingegangen und in Deutschland wie in England ist die Begeisterung verraucht, stehen die Transfusionsapparate stille.“ (Bergmann 1883, S. 26). Bergmann bemerkte zugleich, daß in der medizinischen Entwicklung in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts ein Zusammenhang zwischen den Ideen der Transfusion und der Transplantation bestand. Fast zeitgleich mit dem Wiederaufblühen der Transfusion wurden auch Hautverpflanzungen zwischen Menschen, aber auch zwischen Tier und Mensch, versucht (1883). Im Gegensatz zur Transfusion setzte sich die Hauttransplantation vor allem von menschlichem Gewebe schneller und leichter durch und war bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine kaum umstrittene Therapie. Marchand (1901) dokumentierte 165 Hauttransplantationen mit tierischer Haut beim Menschen, von denen nur 15 erfolgreich waren, dagegen seien von 122 mit menschlicher Haut 115 erfolgreich verlaufen. Zugleich akzeptierte man die autologe und die allogene Transplantation von Knochen, Knorpeln und Nervensträngen; in Einzelfällen verwendete man jedoch auch Gewebe tierischen Ursprungs. So wurden Knochen- und Nerven-transplantationen am Menschen vorgenommen, bei denen man mit Gewebe von Hund, Rind oder Kaninchen hantierte.

Hauptsächlich diente die Xenotransplantation in Experimenten zwischen verschiedenen Tierarten der Gewinnung von Erkenntnissen über Gesetzmäßigkeiten von Lebensvorgängen und Eigenschaften der lebenden Zellen und sie war daher in der aufkommenden *Experimentalphysiologie* eine beliebte Methode, um natürliche Mißbildungen u.ä. zu untersuchen

---

<sup>10</sup> So ist Hasse der Überzeugung, daß der dunkle Urin sich damit erklären läßt, daß „ein Theil der [...] altersschwachen Blutkörperchen ausgeschieden wird, für welche gewissermaßen kein Platz im Körper mehr vorhanden ist.“ (1874, S. 69); auch die Kreuzschmerzen, ein heutzutage gängiges Kriterium für Blutunverträglichkeit, wurden als ein Reiz, der durch die unterschiedliche Beschaffenheit des Tierblutes ausgelöst wird, abgetan.

(siehe ausführlich Prizbram 1923). In diesen Kontext wird auch der aus der Botanik übernommene Begriff der *Chimäre* mit der zwischenartlichen Transplantation von Geweben und Organen bei Tier und Mensch in Beziehung gesetzt (vgl. auch Ingensiep 2000, so z.B. bei Prizbram 1923, S. 2f.)

### **Der Beginn der (Xeno)Transplantation komplexer Organe**

Die Organtransplantation, mit der wir heute häufig die Transplantationsmedizin gleichsetzen, ist im historischen Sinne eher als *Spezialfall* anzusehen, wie Schlich (1998) ausführt. Sie wurde erst mit der Etablierung eines neuen wissenschaftlichen Bildes von Krankheiten in der Medizinpraxis Ende des 19. Jahrhunderts ermöglicht. In diesem neuen Krankheitsbild wurden Erkrankungen nicht mehr als ganzheitliche Veränderung der Leib-Seele-Einheit betrachtet, sondern bestimmten Organen oder Geweben zugeordnet. Die Idee, mit der Ersetzung des erkrankten Organs durch ein gesundes die Krankheit zu heilen, baute auf dieser Vorstellung von einer lokalen Erkrankung eines Organs auf. Häufig wurden die jeweils ersten Organtransplantationen am Menschen für die unterschiedlichen Organe mit tierischem Material durchgeführt und nicht unbedingt mit menschlichem. Dies mag vor allem an den *Schwierigkeiten der Organgewinnung* oder der *Todesfeststellung* bei gerade verstorbenen Patienten gelegen haben. So hatte z.B. der Chirurg Theodor Kocher, der 1883 als erster eine Organtransplantation am Menschen vornahm, indem er eine komplette Schilddrüse verpflanzte, auch tierische Schilddrüsen, meistens von Ziegen, verwendet. In der Regel verpflanzte er aber menschliche Schilddrüsen, da er auch ohne konkreteres Wissen über Immunologie und Abstoßung fremden Gewebes beobachtet hatte, daß tierisches Gewebe in der Regel im Menschen schnell abgebaut und funktionslos wurde.

Mit dem Wissen um die immunologische Unverträglichkeit des Gewebes tierischen Ursprungs nahm aber das Interesse an der Xenotransplantation nicht direkt ab, sondern man wandte sich in der folgenden Forschung eher Tieren zu, die nun nach neuesten Erkenntnissen dem Menschen stammesgeschichtlich besonders nahe standen: *den Primaten*.

Schon 1910 hatte der deutsche Chirurg Ernst Unger (1910) die Xenotransplantation zweier Nieren eines Makaken in eine junge Frau vorgenommen, wobei er sich auf phylogenetische Untersuchungen zur Verwandtschaft zwischen Mensch und Affe stützte. Unger berief sich auf ein

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

zuvor von ihm durchgeführtes Experiment, bei dem er eine menschliche Niere in einen Pavian verpflanzt hatte. Obwohl der Pavian nur 18 Stunden überlebte und es unklar blieb, ob die Niere überhaupt funktionierte, schien die Xenotransplantation zwischen Mensch und Affe nach Unger die aus immunologischer Sicht am ehesten erfolgversprechende artüberschreitende Transplantation zu sein. „Das Wesentliche, was diesen Versuch, vom Menschen auf den Affen Nieren zu überpflanzen, von den anderen Versuchen (Katze auf Hund, Schwein auf Hund etc.) unterscheidet, ist: das Affenblut gerinnt nicht in den menschlichen Gefäßen, sondern bleibt flüssig“ (Unger 1910, S.574 unten). So bemerkt er: „Neue Nieren für den Menschen kann man nur erhalten vom Menschen oder vom Affen“ (S. 577 Oben) und begründet damit *die Idee zur Verwendung von Primaten als Organquelle*, die später in den 60er Jahren von vielen Transplantateuren wieder aufgegriffen wurde. Selbstkritisch vermerkt Unger, daß „bisher noch niemals eindeutig der Nachweis erbracht ist, dass artfremdes Material in dem Körper des Wirtes einheilt“ (S. 577 Mitte) und rechtfertigt seinen Eingriff damit: „So lange es aber nicht auf andere Weise gelingt, rettungslos verlorene Nierenkranke zu helfen, werden wir diesen neuen Weg der Nierenverpflanzung, mit aller Vorsicht, versuchen dürfen“ (S. 577 unten).

Ungers Idee setzte sich aber nicht sofort durch, denn nach der Meinung renommierter Chirurgen wie Lexer (1911) und Carrel (Anonymus 1914) sei nur die *Homoplastik* (= Allotransplantation) für die Transplantation komplexer Organe praktisch einzusetzen. Allerdings hätten die zur Verfügung stehenden menschlichen Organe (meist aus frischen Leichen stammend) kaum „genügende Wachstumsenergie und ferner eine hinreichende Anpassungsfähigkeit“ (Lexer 1911 S. 848). In Einzelfällen haben aber einige Transplantateure zu Beginn des 20. Jahrhunderts Ungers Idee aufgegriffen und versucht, das Hauptproblem der Transplantationsmedizin, nämlich die *‘Beschaffung des Materials’*, durch die Verwendung von Affen zu kompensieren (Küttner 1917).

Eine weit verbreitete Praxis war zu dieser Zeit die *Verpflanzung von Geschlechtsdrüsen*<sup>11</sup> aus Affen in den Menschen, wie sie u.a. von dem in Frankreich wirkenden Arzt Serge Voronoff durchgeführt wurden (Hamilton 1986, Voronoff 1926, Woodruff 1960). In den üblichen Dar-

---

<sup>11</sup> Die Hodentransplantation ist insofern als Organtransplantation einzuordnen, als daß es sich hier, wie bei der Schilddrüse, um eine abgeschlossene funktionale Einheit handelt.

stellungen zur Geschichte der Xenotransplantation (vgl. Brent 1997, Reemtsma 1995, Taniguchi und Cooper 1997) werden jedoch nach der Transplantation von Unger von 1910 erst wieder die Xenotransplantationsversuche in den 60er Jahren erwähnt.

Im Gegensatz dazu erwähnen zwar Cooper und Lanza (Cooper und Lanza 2000, S. 24ff.) in ihrem aktuell erschienenen Buch zur Xenotransplantation Voronoffs Praxis, sie grenzen ihn jedoch aus der Reihe der seriösen Transplanteure aus: „It is tempting, therefore, to label Voronoff as a quack and a charlatan, but there is considerable evidence, that he was a man whose vision exceeded the medical science of the time.“ (S. 26).

Hierdurch entsteht der Eindruck, daß über 50 Jahre lang keine ‘ernstzunehmende’ Form der Xenotransplantation mehr stattgefunden habe. Denn es sei erst mit Aufkommen von Medikamenten zur Immunsuppression auch wieder eine neue Epoche der Xenotransplantation angebrochen (vgl. z.B. Starzl 2000, S. 760). Diese Aufreihung unterschlägt damit aber gerade einen solchen ‘Seiten’- oder ‘Irrweg’ der Medizin, wie er eben durchaus auch noch im 20. Jahrhundert möglich (gewesen) ist, und der uns damit vor Augen führt, welche weiteren Möglichkeiten, Hoffnungen oder Ängste mit der ‘Machbarkeit’ einer Technik verbunden sein können.

### **Transplantation als Verjüngungstherapie oder Lebensrettung?**

Die erwähnten Affenhodentransplantationen fanden bei verschiedenen Ärzten und männlichen Patienten Anfang der 1920er Jahre regen Zuspruch. Das auch in der Öffentlichkeit Aufmerksamkeit Erregende an der Affenhodentransplantation war allerdings das erklärte Ziel der Therapie: die *Verjüngung des Patienten*.

Wie Schlich (1998, S. 153ff.) ausführlich darstellt, wurde die *Hodentransplantation* anfänglich nur vorgenommen, wenn die Hoden durch Verletzung (z.B. im Krieg) oder krankheitsbedingte Kastration fehlten. In der Regel wurde dann menschliches Hodengewebe transplantiert, das von einem kurz zuvor verstorbenen oder auch lebenden Spender stammte<sup>12</sup>. In selteneren Fällen wurde aber auch tierisches Gewebe verwendet.

---

<sup>12</sup> Diese Hoden stammten einerseits von Patienten, die sich selbst einer Operation im Bereich der Hoden unterziehen mußten. Die Indikation für die Hodenentfernung konnten z.B. Leistenhoden oder auch psychisch-sexuelle Gründe sein. Andererseits



### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

Bei der Hodentransplantation stand besonders die Steigerung oder die Wiedererweckung der Sexualität im Vordergrund. Mit der Entwicklung der Hodentransplantation ging schließlich die Entdeckung bzw. *Konstruktion spezifischer Krankheitsbilder* einher, die mit einem Mangel an männlichen Hormonen der Keimdrüse direkt in Verbindung gebracht wurden. Besonders Voronoff propagierte Anfang der 20er Jahre die Verpflanzung von Geschlechtsdrüsen als Möglichkeit zur *körperlichen und geistigen Verjüngung*.<sup>13</sup> Da ihm kein menschliches Material zur Verfügung stand, verwendete er tierisches Material, wobei er, ganz im wissenschaftlichen Geiste seiner Zeit, registrierte, daß von allen tierischen Transplantaten nur solche beim Menschen anwachsen könnten, die von stammesgeschichtlich nah verwandten Tieren stammten (Voronoff 1928). Er selbst berief sich auf die Erfolge von Xenotransplantationen bei der Schilddrüse vom Affen auf den Menschen (Voronoff 1926, S. 80), daher verwendete er bei der ersten Transplantation 1920 einen Schimpansenhoden. Das Hodengewebe war nach einem Jahr immer noch vorhanden, im Gegensatz zu einer Transplantation von Ziegenhoden, welche nach 3 - 4 Monaten keine Spuren mehr hinterließ. Er schloß daraus, daß das Affengewebe auch seine volle Funktion zur Verjüngung des Körpers erfüllen würde. Da jedoch Schimpansen auf dem europäischen Kontinent schwer zu beschaffen bzw. zu züchten waren, setzte er bei den meisten folgenden Transplantationen Pavianhoden ein, denn Paviane sind in Gefangenschaft viel leichter zu züchten. Er gab in einer eigenen Statistik an, er habe über 1000 Hodentransplantationen durchgeführt (Voronoff 1926, in Voronoff und Alexandrescu 1930 sind 475 Fälle dokumentiert), deren 'Erfolge' er mit fotografischen Vergleichen und subjektiven Kriterien zu dokumentieren versuchte. Die Verjüngung habe sich nach Voronoff nicht nur in äußerlichen Merkmalen gezeigt, sondern sich auch auf die Persönlichkeit der Patienten ausgewirkt, indem man

---

wurden auch freiwillige Spender ohne vorliegende medizinische Indikation wie Verwandte (Bruder, Vater und Vetter des Empfängers) sehr häufig herangezogen, da die allgemeine Spendenbereitschaft sehr gering war (vgl. Schlich 1998, S. 203f).

<sup>13</sup> Die eigentliche Idee der Verjüngung durch die Extrakte von Geschlechtsdrüsen geht ursprünglich auf den französischen Physiologen Charles Édouard Brown-Séquard zurück, der schon 1889 u.a. nach Selbstversuchen die These aufstellte, daß durch die Applikation von Hodenextrakten eine Verjüngung am männlichen Körper zu beobachten sei (Schlich 1998, S. 72). Diese Untersuchungen standen unter dem neuen Stern der Endokrinologie, die Ende des 19. Jahrhunderts als wichtiges medizinisches Paradigma entdeckt wurde.

„psychische und geistige Besserung“ bei den Patienten über fünf bis sechs Jahre beobachten könne (Voronoff und Alexandrescu 1930, S. 81).

Es ist aus heutiger Sicht unklar, wie man die Versuche wissenschaftlich beurteilen soll – ob das Therapieziel je erreicht wurde, welche Rolle der Placebo-Effekt spielte, oder ob alles nur eine werbewirksame Pfuscherei war. Es ist aber nach derzeitigem Kenntnisstand nicht völlig auszuschließen, daß in einigen Fällen die Hoden tatsächlich nicht abgestoßen wurden und immerhin über einen gewissen Zeitraum das vom Affengewebe produzierte Testosteron beim Mann wirkte. Die Keimdrüsen gehören wie das Hirngewebe zu einem Gewebetyp, der immunologisch privilegiert ist, d.h. weniger abgestoßen wird als andere Gewebe oder Organe wie z.B. Herz, Lunge, Leber und Niere. Bei der Verwendung von Affengewebe ist es daher vorstellbar, daß wenigstens in einigen günstigen Fällen das Affengewebe auch ohne Einsatz von Immunsuppressiva (für eine gewisse Zeit) nicht abgestoßen wurde. Was unter dem Konzept ‘Verjüngung’ zu verstehen ist, bleibt freilich dahingestellt.

Da Voronoff über das methodische Ziel der Organersatztherapie hinausgeschossen war, wurde er schon damals von der akademisch-medizinischen Riege der Transplantationschirurgen ausgeschlossen (Schlich 1998, S. 164f.). Zudem wird sein Verjüngungsansatz bis heute als Quacksalberei abgetan bzw. ihm Datenmanipulation und Schönung von Ergebnissen vorgeworfen [Hamilton, 1986, S. 733; s.o.]. Vermutlich liegt es somit auch an dem unspezifischen Therapieziel der ‘Verjüngung’ oder ‘Vitalisierung’, daß sich Transplanteure heutzutage in ihren historischen Rückblicken nicht mit diesem Phänomen auseinandersetzen wollen. Lieber soll die (Xeno)Transplantation ausschließlich mit der wissenschaftlich anerkannten Methode des Organersatzes und dem hohen therapeutischen Ziel der Lebensrettung in Verbindung gebracht werden<sup>14</sup>. Aus diesem Grunde werden die spektakulären Eingriffe der 1960er Jahre gerne als ‘Start’ der eigentlichen Transplantationspraxis gefeiert.

Es scheint allerdings, daß u.a. neue Impulse aus der Biologie und der Immunologie Anfang der 1960er Jahre nötig waren, um die Transplantationsmedizin als interdisziplinäres Forschungsgebiet wiederzubeleben. So werden zwar heute die Leistungen einzelner Chirurgen gerne in den Vordergrund gehoben, um die ‘geschichtliche Entwicklung’ der Forschung zu zeichnen; es müssen gleichwohl eine Vielzahl an Faktoren mit

---

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Cooper und Lanza (2000): „It will prove life-saving.“ (S. 252).

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

einbezogen werden, will man verstehen, wieso ausgerechnet die Transplantationsmedizin in den 1960er Jahren auch in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit 'boomte'. Ein weiterer Faktor könnte nach Schlich (1998, S. 336ff.) die Entdeckung von 'Überbrückungstechniken' darstellen: So hat die Erfindung der Nierendialyse die Entwicklung der Nierentransplantation 'gefördert', in dem sie selbst als Technik nicht zur langfristigen Heilung diente, zugleich aber ein Kontingent an Patienten zur Verfügung stellte, die jung waren und bis zur Operation am Leben gehalten werden konnten.

Als ein Durchbruch gilt im allgemeinen die erste allogene Herztransplantation im Dezember 1967 durch den südafrikanischen Chirurgen Christiaan Barnard. Dieses Organ zu verpflanzen war bis zu diesem Zeitpunkt nicht als möglich erachtet worden. Die erste, allerdings xenogene, Herztransplantation bei einem Menschen fand dagegen, von der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen, schon drei Jahre früher statt: Es wurde ein Schimpansenherz in einen Menschen verpflanzt; der Patient verstarb zwei Stunden später (Taniguchi und Cooper 1997). Auch Nieren von Primaten wurden schon zu Beginn der 60er Jahre verpflanzt. Eine zentrale Bedeutung nehmen auch die Versuche von Keith Reemtsma ein, der 1963 eine ganze Reihe von Humanexperimenten zur xenogenen Nierentransplantation durchführte (Reemtsma 1991, Reemtsma und Benvenisty 1991). So pflanzte er 13 Patienten Schimpansennieren ein. In einem Falle überlebte eine Patientin neun Monate damit, was meist als erster (und bisher einziger) Erfolg der Xenotransplantation gefeiert wird (vgl. Cooper und Lanza 2000, S. 33 u. 43, Taniguchi und Cooper 1997, S. 776f.), die restlichen Patienten verstarben jedoch nach wenigen Tagen oder Wochen u.a. durch Infektionen oder Abstoßungsreaktionen. Ein weiterer amerikanischer Chirurg, Thomas Starzl, der im Anschluß an Reemtsmas 'Erfolg' mehrmals Paviannieren verpflanzte, erzielte wie auch seine späteren Kollegen keine vergleichbaren Überlebenszeiten. In allen Fällen starben die Patienten innerhalb weniger Tage oder spätestens nach zwei Monaten (Taniguchi und Cooper 1997, S. 778). Der Nieren- und Herztransplantation folgten xenogene wie allogene Lebertransplantationen. Auch hier verstarben in den 12 dokumentierten Fällen von xenogenen Lebertransplantationen die Patienten z.T. nach wenigen Stunden. Nur in einem Fall überlebte ein Patient 70 Tage (Taniguchi und Cooper 1997, S. 779).

Aufsehen in der Öffentlichkeit (vgl. Haaf 1984) erregte erst der Fall 'Baby Fae', bei dem 1984 einem herzkranken Neugeborenen ein Pavian-

herz eingepflanzt wurde (Bailey et al. 1985). Das Baby verstarb nach 20 Tagen. Das mediale Interesse ist vermutlich weniger auf die 'Neuheit' dieses Unternehmens zurückzuführen, wurden doch viele der klinischen Experimente zuvor kaum in der Öffentlichkeit registriert. Vielmehr war es sowohl die fachinterne Kritik (vgl. Jonassona und Hardy 1985, Knoll und Lundberg 1985) als auch die ausgelöste ethische Debatte (vgl. Annas 1985, Anonymus 1986, Capron et al. 1985) und eine in den 1980er Jahren gewachsene öffentliche Sensibilität für bio- und medizinethische Fragen, die dieses Interesse und die Empörung über dieses Vorgehen laut werden ließen.

Die öffentliche Kritik, die sich z.T. auch gegen die Verwendung von Primaten als Tierquelle richtete, und ein medizinischer Skeptizismus, der sich u.a. auf die mangelnde physiologisch-anatomische Funktion der Primatenorgane bezog, haben vermutlich die Mediziner dazu veranlaßt, nach anderen, eher akzeptierten und günstigeren Tieren als Organquelle Ausschau zu halten. Anfang der 1990er Jahre wurde die Verwendung von Schweinen als Organquelle versucht. In zwei klinischen Experimenten wurden Patienten je ein Herz und eine Leber eines normalen, nicht transgenen Schweins (vgl. Kap. 2.1.1.7) eingepflanzt. In beiden Fällen verstarb der Patient noch am selben Tage. Man schien zudem die xenogene Transplantation mit einer Überbrückung der Zeit, bis ein Alлотransplantat zur Verfügung stehen würde, rechtfertigen zu wollen (Taniguchi und Cooper 1997, S. 781). Es ist jedoch fragwürdig, ob angesichts des bekannten hohen Risikos, daß der Patient bei der Operation bzw. kurz danach stirbt, eine solche Erklärung glaubwürdig bzw. berechtigt ist. Da die meisten Xenotransplantate nur wenige Stunden zur Überbrückung dienen, ist es angesichts der langen Wartezeiten sehr unwahrscheinlich, daß man tatsächlich hoffen konnte, innerhalb eines oder zweier Tage ein passendes Spenderorgan zu finden. Daher drängt sich der Verdacht auf, daß es sich hier um rein experimentelle Vorgehensweisen handelte.

Im Vergleich zur anvisierten Verjüngungstherapie Voronoffs oder den Heilungsaussichten Kochers bei Mangelerkrankungen des Schilddrüsenhormons mittels einer Schilddrüsentransplantation ist bei den frühen Organtransplantationen von Herz, Niere und Leber häufig als angeführtes Ziel eine Überbrückung oder eine Lebensverlängerung nur für wenige Stunden bzw. Tage vorzufinden. Als indirekte Zielsetzungen sind aber auch medizinischer Forscherdrang und wissenschaftliches Erfolgstreben Einzelner nicht auszuschließen. Angesichts der existentiellen

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

Fragen um Leben und Tod bei solchen Humanexperimenten mag die Frage nach einer (positiven oder negativen) Veränderung des Charakters des Empfängers damit vorerst in den Hintergrund der Diskussion und des öffentlichen Interesses geraten sein. Sie begegnet uns erst dann wieder vermehrt in der Diskussion, seit die Lebensaussichten der Transplantatempfänger so vielversprechend sind, daß neben der Frage, ob jemand überhaupt einen solchen Eingriff überlebt, auch das *Wie* eine Rolle spielt. Allerdings kann das intensive Interesse der Öffentlichkeit an den Versuchen Barnards, ein Herz – die Metapher für Seele und Gefühlsidentität schlechthin – zu verpflanzen, auch so gedeutet werden, daß dieser Eingriff durchaus auch als Revolution des gängigen Körperbildes verstanden wurde. Die *Frage nach der Identität* spiegelt sich besonders in der Diskussion um die zweite Alloherztransplantation von Barnard wenige Wochen nach der ersten wider. Diesmal hatte Barnard das Herz eines Farbigen einem weißen Menschen eingepflanzt. Der Fall wurde zu einem Symbol der Rassendiskriminierung: denn wäre es umgekehrt gewesen, und hätte Barnard das Herz eines Weißen in einen farbigen Patienten gepflanzt, so wären die Apartheidsanhänger sicher Sturm gelaufen und Barnards Ruf wäre ruiniert gewesen (Höfer 1968).

Das Herz als Organ hat somit selbst Mitte des 20. Jahrhunderts für viele Menschen seine Bedeutung als Metapher für die 'Seele' oder als identitätsstiftendes Organ nicht gänzlich verloren, wenn auch der medizinische Blick der Mechanisierung und der Austauschbarkeit sich immer mehr durchsetzt (siehe hierzu Fuchs 1992). Dieses Phänomen läßt sich auch mit der erhöhten psychischen Belastung von Herztransplantationspatienten im Vergleich zu anderen Organtransplantationspatienten aufzeigen (siehe ausführlicher Drees et al. 1997, Wellendorf 1993).

Die Rolle, die das jeweilige *Tier als Organquelle* spielt, ist mitunter sehr erhellend, um den Wandel des menschlichen Körperbildes zu verstehen: In früheren Zeiten wurde das Lamm seiner metaphorischen Eigenschaften wie Sanftheit und Friedfertigkeit wegen gewählt und das Blut galt als Träger der relevanten 'psychischen' Eigenschaften. Die Wahl des Primaten als 'Spendertier' der verschiedensten Organe ist ganz von der evolutionsbiologischen Idee der nahen biologischen Verwandtschaft von Mensch und Affe geprägt. Der Austausch aller möglichen Organe verweist neben der Lokalismus-Theorie von Krankheiten auch auf die 'Mechanisierung' der Körperteile. Daß heute das Schwein als Ersatzteillager favorisiert wird, wird vorrangig mit ökonomischer Pragmatik begründet, denn das Schwein ist leicht und billig zu halten, schnell zu vermehren

und seine Organe sind nach Auffassung der Chirurgen in vielerlei Hinsicht dem des Menschen vergleichbar<sup>15</sup>. Jetzt treten neben biologisch-medizinischen auch ökonomische Gründe bei der Transplantationsmedizin in den Vordergrund: Der Organ austausch muß effizient und wirtschaftlich gestaltet werden und Organe gelten als Mangelware, deren 'Bedarf' gedeckt werden muß.

Insofern sind die ambivalente Interpretation und Symbolisierung einzelner Körperteile, wie sie im Zuge einzelner Patienten- oder Laienbefragungen zu finden sind (s.u.), auch keine ungewöhnliche Ausnahme der Xenotransplantation, sondern sie lassen sich in den öffentlichen Umgang mit der Transplantationsmedizin einreihen. Es muß jedoch bedacht werden, daß diese ambivalente, z.T. sehr gegensätzliche 'Einschätzung' des Leiblichen als Problem gerade für das Laien-Experten- bzw. Arzt-Patienten-Verhältnis relevant werden kann. Daher soll die Bedeutung der Eigenschaftsveränderung im Umgang mit der Transplantationsmedizin etwas näher ausgeführt werden.

### **Xenotransplantation im medizin- und kulturhistorischen Kontext**

Aus der historischen Rekonstruktion läßt sich die These ableiten, daß die Transplantationsmedizin in der medizinhistorischen Entwicklung zwar erhebliche wissenschaftliche und technische Veränderungen erfahren hat, jedoch u.a. eine grundlegende Vorstellung über die Jahrhunderte nie wirklich abgelegt, sondern allenfalls modifiziert hat. Hierbei handelt es sich um die Idee der Eigenschaftsübertragungen. Standen bei den Eigenschaften im 17. Jahrhundert noch Charaktereigenschaften wie Jähzorn, Nervosität oder Sanftmut im Blick, so wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem leiblich-körperliche Eigenschaften wie die Verjüngung und die Vitalisierung immer wieder von seiten der Ärzte bei der Transplantationsmedizin ins Spiel gebracht. Einen wirklichen Wandel hat dabei nicht nur die *Idee der Eigenschaftsänderung* an sich erfahren, sondern vielmehr auch die Vorstellung, *wo* die relevanten Eigenschaften 'lokalisiert' sind. Dieser Wandel unterliegt nicht nur medizinischen, sondern auch kulturellen Einflüssen. Eine zentrale Rolle spielen dabei kulturell geprägte Vorstellungen, wie und wo die *Identität der Person* in ihrer leiblichen Dimension zu fassen ist.

---

<sup>15</sup> Vgl. hierzu die Argumentation von (Cooper und Lanza 2000, S. 50ff).

Der Begriff der personalen Identität ist jedoch sehr *vieldeutig* in der moralphilosophischen Debatte belegt, wie Quante (1996) näher ausführt. Die liegt zum einen daran, daß allein der Begriff der *Personalität* doppeldeutig besetzt ist: So wird er einerseits in deskriptiver als auch in normativer Hinsicht verwendet. In deskriptiver Hinsicht besagt er, daß eine Person eine Entität darstellt, „die zu bestimmten Leistungen fähig ist oder bestimmte Eigenschaften aufweist“ (Quante 1996, S. 107). Die rein normative Verwendung des Personenbegriffs soll dagegen „den spezifischen moralischen Status einer Entität anzeigen“ (Quante 1996, S. 107). Zudem gibt es verschiedene erkenntnistheoretische Zugangsweisen, das Personsein zu erschließen. Zum anderen ist aber der Begriff der *Identität* in der Debatte mehrdeutig. In der philosophischen Diskussion kann gemäß Quante zwischen einem praktischen und einem theoretischen Begriff der Identität differenziert werden. Die *praktische Identität* werde in der philosophischen Tradition *inhaltlich* als Charakter, Selbstbild oder Selbstentwurf gefaßt. Die *theoretische Identität* ist dagegen nicht auf Wesen beschränkt, sondern kann auch Dingen zugeordnet werden. Hierbei kann die theoretische Identität über *logische* oder *ontologische* Beziehungen charakterisiert werden. Bei der logischen Identität geht es um die formale Frage, ob zwei Entitäten ‘dasselbe’ (als eins) oder ‘das gleiche’ (der gleichen Kategorie) sind. Bei der ontologischen Identität geht es um die raum-zeitliche Zuordnung, ob z.B. zwei Dinge zu einem unterschiedlichen Zeitpunkt oder an einem anderen Ort noch dasselbe sind. Diese Unterscheidungen sind jedoch nicht gänzlich voneinander getrennt zu betrachten, sondern greifen ineinander über. Nach Quante kann es auch derzeit nicht Ziel des philosophischen Diskurses sein, sich ausschließlich für ein Konzept der personalen Identität zu entscheiden, sondern es sollte gerade die Vielschichtigkeit berücksichtigt werden. Diese Pluralität und Vieldeutigkeit gilt es besonders auch dann zu beachten, wenn im folgenden versucht wird, die unterschiedlichen Sichtweisen von ‘Experten’ als auch ‘Laien’ verständlich zu machen.

### **Chimärismus und die Identitätsfrage**

Stellte die Veränderung von persönlichen Eigenschaften im 17. Jahrhundert noch einen Zweck der Therapie dar, so wurde im 19. Jahrhundert diese eher als Bedrohung seitens der Patienten empfunden. So soll die Verwendung tierischer Hirngewebe vom Ochsen oder Kalb zur Behandlung von Nervenleiden um 1890 von einigen Patienten

abgelehnt worden sein, da sie befürchteten, daß Eigenschaften der Wiederkäuer auf sie übergehen könnten (Fürbringer 1894, zit. nach Schlich 1998, S. 200). Einige Patienten sollen aber auch tierische Transplantate menschlichen vorgezogen haben, da der Gedanke, sich lebendes Gewebe von ihnen unbekanntem Menschen in ihren Körper transplantieren zu lassen, sie abschreckte – die Verwendung von Lammschilddrüsen fanden sie dagegen eher sympathisch (Kocher 1914, zit. nach Schlich 1998, S. 201).

Die Idee der Transplantationsmedizin und damit auch der Eigenschaftsübertragung wurde zudem nicht nur erst mit den Dokumentationsberichten der Tagespresse in den 1960er Jahren in der Öffentlichkeit präsent. In besonderer Weise wurde diese Vorstellung auch schon im 19. Jahrhundert durch Literaten, Künstler und Intellektuelle aufgegriffen und in einer romantischen oder aufklärerischen Form der Wissenschaftsbegeisterung so verarbeitet, daß hypothetische wie bewährte Aussagen aus den Wissenschaften indirekt bei der Allgemeinheit Verbreitung fanden. Für die Bluttransfusion lassen sich hier z.B. Elemente in Bram Stokers Gruselroman *Dracula* finden, in dem neben den romantischen Vorstellungen zur vitalisierenden Wirkung des Blutes auch die Verwandlungselemente verarbeitet worden sind (vgl. auch hierzu Pelis 1997). Auch im 20. Jahrhundert wurde die Idee der Eigenschaftsübertragung wieder mit der Transplantation in Verbindung gebracht. So wird von dem russischen Arzt und Schriftsteller Michail Bulgakow in seinem 1925 entstandenen Roman *Hundeherz* ein russischer Chirurg beschrieben, der u.a. Patienten Hoden transplantiert und beabsichtigt, einer Patientin Affenovarien einzusetzen. Schließlich pflanzt er in seinem Forscherdrang einem Hund Hoden und Hypophyse eines menschlichen Toten ein. Dieser Hund verwandelt sich daraufhin in eine menschliche Gestalt, die allerdings die Charaktereigenschaften des Spenders aufweist und sich damit als ein unangenehmer Zeitgenosse entpuppt. Im Roman wird die Idee der Verjüngung mit der Idee der *Eugenik*, der genetischen Verbesserung der menschlichen Art, in Verbindung gebracht. Neben der Wirkung der Eigenschaftsübertragung auf das Individuum in Form der Verjüngung könnte sich diese nun auch auf der Ebene der Rasse bzw. der Art zeigen. Es wurde eine Vermischung von tierischen und menschlichen Samen befürchtet, die aus eugenischen Gesichtspunkten abzulehnen sei, da es zu einer 'Vertierung' der menschlichen Art kommen könnte (Hamilton 1986), wobei gerade diese Überlegungen zur breiten Kritik an der xenogenen Hodentransplantation führten. Das zu Beginn zitierte



### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

Gedicht von Marie Luise Kaschnitz kann als skeptische Reaktion auf die ersten Organtransplantationsversuche in den 1960er Jahren verstanden werden. So fragt auch Kaschnitz nach der Bedeutung unseres Körpers und der Beseelung desselben. Sie nimmt dabei die Perspektive der Spenderin ein, die sich nicht nur um die Integrität ihrer Organe sorgt, sondern - konfrontiert mit den modernen medizinischen Verpflanzungskünsten - die existentielle Frage nach ihrem eigenen Leib-Seele-Verhältnis stellt.

Diese drei literarischen Beispiele sind für die jeweilige Epoche der Transplantationsmedizin ein Indiz, wie u.a. wissenschaftliche Laien bzw. Künstler die medizinischen Entwicklungen ihrer Zeit nicht nur wahrgenommen, sondern auch kommentiert haben. Zwar mögen die Autoren die Medizin bzw. das Tun der Ärzte häufig nur als Metapher oder als Hintergrundfolie für ganz andere Gesellschaftskritik verwenden wollen, dennoch sind ihre Ausführungen durchaus als Reaktion auf das medizinische epochale Geschehen aufzufassen. Insofern man davon ausgehen muß, daß die Geschichten der Künstler auch den Laien manchmal näher stehen als die medizinische Forschung es tut, so kann man folgern, daß deren Meinungen, Bedeutung und Assoziationen auch das öffentliche Bild der Medizin prägen werden.

Das erwähnte Motiv der *Mensch-Tier-Metamorphose* und der *Mensch-Tier-Chimäre* spielt auch in der derzeitigen öffentlichen Diskussion zur Xenotransplantation durch die Medien eine zentrale Rolle (Beckmann 1997, Siegmund-Schultze 1998)<sup>16</sup>. Der Begriff der 'Mensch-Tier-Chimäre' und des Chimärismus ist nicht nur von einem Beigeschmack des Widernatürlichen, sondern auch des Göttlichen begleitet, der sich allenfalls aus den mythologischen und kulturhistorischen Wurzeln verstehen läßt. Beide Vorstellungen beinhalten im kulturellen Kontext nicht nur anatomische Vermischung bzw. Verwandlung, sondern sie gehen mit Änderung wesentlicher Charaktereigenschaften bzw. dem Selbstbild einher. Verknüpfungen zwischen dem Phänomen der Mensch-Tier-Chimäre und der Idee der Eigenschaftsveränderung führen nun dazu, daß man auch heute auf eine mögliche Vertierung bzw. Veränderung der

---

<sup>16</sup> Beide Motive stehen in engem Zusammenhang: So verwandelt sich bei Bram Stokers *Dracula* auch in blutsaugende Fledermäuse oder bei Bulgakow der Hund sich in einen Menschen. Weitere Beispiele für das literarische Potential der Mensch-Tier-Verwandlung finden sich in vielen Märchen des 19. Jahrhunderts, den romantischen Gruselgeschichten (Brittnacher 1994) oder in der Literatur des 20. Jahrhunderts wie Ionesco oder Kafka (siehe auch Brunner Ungricht 1998).

individuellen menschlichen Eigenschaften anspielen will. Diese Assoziationen werden zudem von Bestrebungen der Mediziner und Wissenschaftler genährt, wenn sie im Kontext der Transplantationsimmunologie vom 'Chimärismus' sprechen. Dieser gilt gar als gewünschter Zustand, da ein Zellenchimärismus die Abstoßung des fremden Organs vermindern würde.

Die *Haltung der Transplantationspatienten* gegenüber der heutigen Xenotransplantation und gewisse Ängste ihr gegenüber sind ein Indiz dafür, daß Vorstellungen von Eigenschaftsübertragungen durch die Transplantation auch heute noch präsent sind. Immerhin haben nach einer aktuellen *Umfrage* bei über 1000 deutschen Transplantationspatienten fast 50 % der Patienten mehr oder minder Bedenken, daß sich ihre Persönlichkeit durch die Xenotransplantation verändern könnte. So würden immerhin 12 % der Patienten, die auf der Warteliste einer Nieren-, Leber- oder Herz/Lungen-Transplantation stehen, kein Xenotransplantat akzeptieren, selbst wenn es mindestens gleich gut wie ein menschliches Transplantat wäre, und über 14 % sind in dieser Frage noch unentschieden (Schlitt et al. 1999a). Ca. 50 % aller Patienten (bei den Frauen 57 %, bei den Männern 42 %) würden ein Alлотransplantat einem Xenotransplantat vorziehen, auch wenn die Erfolgsbedingungen für beide Verfahren gleich wären. Bei der Alлотransplantation spielen für über 30 % der Patienten Homosexualität, eine kriminelle Vorgeschichte oder Selbstmord des möglichen Spenders in geringem bis starkem Ausmaß eine Rolle für ihren emotionalen Streß (Schlitt et al. 1999b). Hinter diesen Bedenken stehen wohl in gewisser Weise immer noch Vorstellungen, daß mit den Organen zugleich Eigenschaften auf den Empfänger übergehen, insbesondere, wenn lebendes Material ausgetauscht wird. Zusätzlich zur seelischen Belastung der Transplantationspatienten, daß ein Mensch sterben mußte, damit sie weiter leben können, kommen also auch solche Sorgen um die Identität des Spenders hinzu: Was für ein Mensch war er oder sie?

Auch die aktuelle sozialwissenschaftliche Studie bei schwedischen Patienten von Lundin und Widner (2000) zeigt, daß diese ganz diverse Körper- bzw. Leibvorstellungen haben, so daß einigen von ihnen eine Veränderung ihrer personalen Identität durch ein Transplantat wahrscheinlich erscheint bzw. daß sie sie befürchten.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> So soll eine Patientin, die Schweine-Inselzellen verpflanzt bekam, im Interview gesagt haben: „The cells felt okay... But a pig's heart! The heart is the seat of the per-

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

Natürlich kann man solchen Überlegungen entgegenhalten, daß die statistische Mehrheit in den Umfragen solche Bedenken nicht teilt (so z.B. Beckmann 2000, S. 174f., sowie verschiedene Transplantationsmediziner: Schlitt et al. 1999a)<sup>18</sup>. Wichtig ist jedoch nicht, nach spontan geäußerten Voten zu entscheiden, ob man 'für' oder 'gegen' die Xenotransplantation ist, sondern es geht aus wissenschaftsethischer Perspektive u.a. darum, die verschiedenen Beweggründe und Vorstellungen, die mit diesen Entscheidungen verbunden sind, aufzudecken und zur Diskussion zu stellen.

Die hier geschilderten Aussagen zur Akzeptanz bzw. Ablehnung der Xenotransplantation bei *Patienten oder Laien* und ihre Befürchtungen gegenüber einer personalen Identitätsveränderung lassen sich am ehesten in ein *deskriptives Personenkonzept* einordnen, folgt man der Terminologie von Quante (vgl. Quante 1996). Die Patienten fassen das Identitätsproblem der Xenotransplantation so auf, daß sich bestimmte Charaktereigenschaften oder persönliche Merkmale des Individuums verändern könnten. Die Frage nach der Identität ist hier keine formal logische (Ist Frau Müller zum Zeitpunkt X nach der Xenotransplantation noch Frau Müller?), sondern eine *praktische, inhaltliche*: Wie sieht mein Selbstbild aus, wie verhalte ich mich zu mir selbst, wenn ich weiß, daß ein Teil meines Körpers durch einen tierischen Teil ersetzt wird.

Von dieser Ebene der Identitätsfrage müssen jedoch andere, ebenfalls philosophische unterschieden werden, die z.B. nach dem ontologischen bzw. anthropologischen Status eines Menschen mit einem Organ vom Schwein fragen. Denn bei der Identitätsveränderung muß auch nicht immer der Einzelne, die Person, bedacht werden, sondern es kann auch das „heutige Bild vom Menschen“ (Beckmann 2000, S. 169) zur Debatte

---

sonality and with a pig that would make it repulsive.“ Ein Parkinson Patient soll dagegen geantwortet haben: „The personality is in the brain. If you add a very small quantity of cells from a pig to an existing brain, that' ok. But if we were talking about replacing half of the cerebellum, then we would be replacing a large share of the individual's personality.“ (Lundin und Widner 2000 S. 1175).

<sup>18</sup> Kritisch an der Umfrage von Schlitt et al. ist allerdings, daß die befragten Patienten in einem beigelegten Schreiben über die Xenotransplantation zugleich inhaltlich informiert wurden. Insofern bleibt zu fragen, ob die Antwort der Patienten nicht auch durch das Schreiben der Klinik beeinflusst wurde, was in der Studie nicht weiter kritisch diskutiert wurde. Umfragen in anderen Ländern verweisen auf die mehrheitlich positive Einstellung von Patienten und Laien gegenüber der Xenotransplantation: (Hagelin et al. 2000, Ward 1997).

stehen<sup>19</sup>. Beckmann vertritt u.a. die Meinung, daß eine Änderung der *menschlichen* Identität durch die Xenotransplantation kein plausibles Konzept ergebe (Beckmann 2000). Hierbei wird jedoch unter menschlicher Identität ein anthropologisches, kein psychologisches Konzept verstanden. In anthropologischer Hinsicht muß das jeweils dem *Menschenbild* zugrunde gelegte Leib-Seele-Verhältnis bedacht werden<sup>20</sup>. Versteht man den Menschen als eine Einheit, in der Körper und Geist nicht durch rein kausale Mechanismen 'gesteuert' werden, so ist die menschliche Identität durch eine Transplantation fremder Organe nicht gefährdet. Werden dagegen Seele und Körper als biologisch determiniertes Zusammenspiel verstanden, in dem z.B. das Gehirn die zentrale Rolle spielt, dann können logischerweise gravierende Veränderungen am Gehirn, z.B. durch Transplantationen, auch eine Veränderung des Geistes nach sich ziehen. Wenn in diesem neurozentrischen Menschenbild das Menschsein an bestimmten Teilen des Gehirns festgemacht wird, dann würde eine Transplantation tierischer Gehirnstrukturen in diesem Bereich auch die theoretische Identität im ontologischen Sinne in Frage stellen.<sup>21</sup>

So sind auch Bedenken seitens Philosophen oder Neurobiologen gegen eine Gehirnmanipulation oder Transplantation von Gehirngewebe auf ein biologisch-kausales Menschenbild zurückzuführen (Beckmann 2000). Mit den Gehirngewebetransplantationen zu Beginn der 1990er Jahre begann dieses Thema erneut in der ethischen Diskussion aufzuflammen (Hildt 1999). Die Rolle, die früher Blut oder Herz als Sitz der Seele hatten, nimmt heute im Zeitalter der Kognitionswissenschaften das Gehirn ein. Die Zentrale Ethikkommission der Deutschen Bundesärztekammer hat sich 1998 für ein Moratorium für Heilversuche durch Gehirngewebetransplantation ausgesprochen, wobei die geäußerten Bedenken sich hierbei nicht nur auf die ethisch problematische Praxis der Gewinnung von neuronalen Zellen aus Föten und das umstrittene Therapiekonzept

---

<sup>19</sup> Engels unternimmt hier in ähnlicher Weise die Differenzierung in personale und soziale Identität (vgl. Hüsing et al. 1998, S. 146)

<sup>20</sup> Vgl. auch Ingensiep (2000) zur Relevanz des Chimärismus und seiner Bedeutung für das philosophisch-anthropologische Menschenbild.

<sup>21</sup> Kontrastiert man nun dieses Bild mit einer neuen Umfrage zur Akzeptanz von Gehirngewebetransplantationen, so könnte man hier anführen, daß ca. 74 % solch einen Eingriff nicht wollen (Golin 2000). Dies läßt darauf schließen, daß ein Großteil der Bevölkerung genau zu solch einem neurozentrischen, eher biologisch-kausalen Menschenbild tendiert.

richten, sondern auch auf die unbekanntenen Möglichkeiten einer Veränderung der Persönlichkeitsstruktur des Empfängers (Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer 1998).

Wer dagegen ein Menschenbild bzw. einen Personenbegriff vertritt, welche ausschließlich durch soziale Konstruktion bzw. Interaktion und den Selbstbezug konstituiert werden, für den muß eine Veränderung der biologischen Konstitution noch keine Veränderung der Identität mit sich bringen. Es scheint jedoch, daß hier vielmehr schon eine präskriptive Ebene des Personsein beschrieben ist: Denn Identität ist gemäß dieser Beschreibung kein Zustand, sondern das Resultat von Interaktionen mit anderen und der Umwelt (Beckmann 2000, S. 180). Diese Definition des Menschen als ein handelndes und selbstreferentielles Wesen beinhaltet damit eine präskriptive (normativ relevante) Form der Person, da menschliche bzw. personale Identität über das Handeln beschrieben wird. Auch wenn diese Zuschreibung große Plausibilität hat, trifft sie damit nicht direkt das Problem der Identitätsveränderung, wie es sich in den Ängsten und Befürchtungen der Patienten oder Laien widerspiegelt.

### **Viele Körperverständnisse oder nur eines?**

Aus der historischen Betrachtung zeigt sich, daß die von Patienten z.T. geäußerten Bedenken gegenüber der Xenotransplantation nicht nur irrationale Hirngespinnste, sondern auch *ein historisches Produkt der Medizin* selbst sind. Wenn das britische Institute of Biology (1996) dafür plädiert, daß die z.T. geäußerte Ablehnung der Öffentlichkeit gegenüber der Xenotransplantation nicht immer auf rationalen Überlegungen basiere und daher durch ausreichende Information Ängste bezüglich der Chimärenbildung widerlegt werden könnten, dann erfaßt sie nur eine Dimension des Problems. Daher ist es auch verhänglich, die geschilderte Problematik nur als psycho-soziales Akzeptanzproblem aufzufassen, denn dies könnte den Eindruck erwecken, daß dieses Problem irgendwann z.B. durch den Erfolg gelöst werden könne (so z.B. der Mediziner Reemtsma, 1990, zit. in Hüsing et al. 1998, S. 145). Vielmehr geht es darum, daß sich alle Beteiligten, sowohl Mediziner und Experten als auch Patienten und Laien, bewußt machen, daß hier unterschiedliche Körperverständnisse und plurale, z.T. sogar entgegengesetzte Konzepte der personalen Identität existieren.

Die mechanistische Sichtweise, mit der die modernen Naturwissenschaften den Körper vermessen, sezieren und wieder zusammenfügen, wird

noch lange nicht von allen Bürgern nachvollzogen. Organe scheinen für viele Menschen mehr zu sein als nur eine 'Pumpe' (z.B. das Herz) oder ein 'Fabrikationsort von Enzymen' (z.B. die Leber). Das Verhältnis von Körper zu Geist ist schließlich Thema einer anhaltenden Debatte. Leiblichkeit, Individualität sowie Personalität sind häufig in komplexe bzw. traditionelle Vorstellungen von Leib und Seele eingebettet. Das Wiederaufkommen der Psychosomatik und empirische Untersuchungen zu kulturell bedingten Erkrankungshäufigkeiten, die zeigen, daß '*andere Länder andere Leiden*' aufweisen (Payer 1993), sind hierfür nur weitere Anzeichen. Um so mehr muß man in der Debatte um die Xenotransplantation gewahr werden, daß in unserer mitteleuropäischen (meist als homogen angesehen) Kultur verschiedene Körperverständnisse bestehen.

Klar erkennbar wird angesichts der Pluralität an Menschenbildern und personaler Identitätskonzepten eines: Eine Entscheidung, welches Konzept nun das richtige ist, ist im engen Sinne nicht möglich. Vielmehr wird dieser Bereich dem Individuum zugestanden, das sein eigenes Bild des Menschseins zu zeichnen hat. Dieses Zugeständnis wird gar durch das entworfene normative Menschenbild gestützt, daß der Mensch sich dadurch auszeichnen soll, daß er sich zu sich selbst 'verhält'. Jegliche darüber hinausgehende Inhaltsbestimmung, wie z.B. der Einzelne sein Herz in seiner Leiblichkeit auffassen soll, können als Eingriff in die Selbstbestimmung des Einzelnen aufgefaßt werden. Auch die Bezugnahmen auf statistische Mehrheiten, wie, daß die Mehrheit der Patienten *nicht* an die Veränderung ihrer Persönlichkeit glaubt, kann nur als heuristisches Mittel dienen, ein verbreitetes Menschen- bzw. Körperbild aufzuzeigen. Doch die Pluralität wird hier nicht zugunsten eines einzelnen Bildes entschieden, lehrt doch gerade der historisch-anthropologische Blick, daß Körperbilder einem stetigen Wandel unterliegen und damit im wissenschaftstheoretischen bzw. -historischen Sinne eine Aussage darüber, welches das wahre oder richtige sei, so nicht möglich ist. Philosophische wie biologisch-medizinische Expertisen über die anthropologischen Perspektiven zum Leib können den Diskurs somit um Erkenntnisse der vorherrschenden oder aber auch alternativen Menschen- und Körperverständnisse bereichern, den Schiedsrichterspruch können sie gleichwohl nicht übernehmen.

Die Frage divergierender Körperverständnisse darf daher nicht mit Verweis auf die Objektivität der (heutigen?) Naturwissenschaften vorschnell entschieden oder gar ignoriert werden, sollten Patienten der Möglichkeit, ein tierisches Organ eingepflanzt zu bekommen, ablehnend gegenüber

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

stehen. Auch die religiöse oder kulturell bedingte Ablehnung der Xenotransplantation muß in dieser Hinsicht neu thematisiert werden. Da das Schwein z.B. im Islam oder dem Judentum als 'unreines' Tier gilt, ist hier mit Widerstand und Ablehnung bei vielen solcher Patienten zu rechnen, selbst wenn es sich um eine lebensrettende Maßnahme handelt<sup>22</sup>. Der Respekt vor der Selbstbestimmung des Einzelnen, auch aus anderen Kulturen oder Religionen, gebietet daher, daß die Xenotransplantation niemals die Alлотransplantation vollständig ersetzen darf, denn sonst hätten solche Patienten in Zukunft keine Wahlmöglichkeit mehr und ihre religiösen Überzeugungen würden schlicht ignoriert werden. Der Appell beinhaltet indessen nicht nur eine angemessene Rücksicht auf Patientenbedürfnisse, den Respekt vor religiöser Selbstbestimmung und vor abweichenden Körperverständnissen, sondern sollte zugleich dazu dienen, über grundsätzliche Aspekte unseres Körper- und Menschenverständnisses nachzudenken. Aus diesem Grund sind auch Überlegungen für das Arzt-Patienten-Verhältnis im Hinblick auf mögliche Xenotransplantationen abzuleiten. Patienten müssen nicht nur auf die Ungeklärtheit der Identitätsfrage hingewiesen werden, wie es z.B. von verschiedenen Seiten gefordert wurde (Hüsing et al. 1998, S. 147f., Nuffield Council on Bioethics 1996, S. 105), sondern es müssen gegebenenfalls Entscheidungen der Patienten, aus solchen Gründen ein Organ abzulehnen, gleichermaßen respektiert werden.

Zugleich sollen die hier angeführten Überlegungen aber auch deutlich machen, daß es nach rationalen Kriterien weder ausreichen kann, die Xenotransplantation abzulehnen, indem man sich prinzipiell auf das Phänomen der Mensch-Tier-Chimäre oder der 'Vertierung' des Menschen beruft (vgl. Koechlin 1996), noch die Xenotransplantation mit der Begründung zu befürworten, daß es Mensch-Tier-Chimären schon immer gab.

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu die Dissertation von Ilhan Ilkic (Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Universität Tübingen) über das Krankheitsverständnis islamischer Bürger im Kontext westlicher Medizin (Ilkic 2000). Es ist davon auszugehen, daß nicht nur bestimmte Vorschriften von religiösen Autoritäten zur Orientierung bei modernen Behandlungskonzepten den Gläubigen zur Orientierung dienen, sondern traditionelle Sichtweisen sogar häufig überwiegen. Aus diesem Grunde wäre es unwahrscheinlich anzunehmen, daß islamische Bürger tatsächlich ein Schweineorgan akzeptieren, auch wenn seitens religiöser Entscheidungsträger positive Voten vorliegen (vgl. Badawi 1995, Daar 1997).

Vielmehr muß in der Debatte deutlich gemacht werden, welche Überlegungen und Konzepte der Identität gefährdet werden könnten und welche nicht. Damit fallen aber nicht alle Bedenken unter den Tisch oder müssen nicht mehr ernst genommen werden. Denn auch hier gilt es, Argumente auf ihre Plausibilität und ihren Zusammenhang mit bestehenden Wertvorstellungen und Menschenbildern zu prüfen.

Die historisch-kulturelle Auseinandersetzung ist in diesem Fall ein Weg, gewachsene Ängste oder Ablehnungen sprachlich zu fassen, sie als Argumente von unreflektierten Äußerungen zu trennen. Der Blick auf die Vielfalt vorherrschender Menschenbilder und Körperverständnisse wirft schließlich die Frage auf, wie damit innerhalb der Medizin und in anderen gesellschaftlichen Kontexten umzugehen ist. Der deskriptive Versuch, diese näher zu beschreiben, zu ordnen und zu systematisieren, dient dabei als Voraussetzung für die normativen Überlegungen. Im Gesamtkontext der wissenschaftlichen und ethischen Probleme der Xenotransplantation müssen daher auch solche Überlegungen zum Körperverständnis einbezogen werden.

## Literatur

- Annas, G.J. (1985): *Baby fae: The 'anything goes' school of human experimentation*; in: *Hastings Center Report*, 15, S. 15-17.
- Anonymus (1874): *Dritter Congress der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie*, Berlin, 8.-11. April 1874; in: *Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie*, S. 37-44.
- Anonymus (1914): *Internationaler Chirurgenkongreß*; in: *Wiener klinische Wochenschrift*, Nr. 24, S. 874-921.
- Anonymus (1968): *Verpflanztes Herz - Ersatzteile für den Menschen*; in: *Der Spiegel*, Januar 1968, S. 90-102
- Anonymus (1986): *Panel on Xenografts*; in: *Transplantation Proceedings*, 18 (3 Suppl. 2), S. 98-104.
- Badawi, Z. (1995): *The use of pigs heart transplant for muslims*; in: *the electronic whip*: <http://www.ibmpcug.co.uk/~whip/trans.htm>.
- Bailey, L. et al. (1985): *Baboon-to-human cardiac xenotransplantation in a neonate*; in: *JAMA*, 254 (20 December), S. 3321-3329.
- Beckmann, C. (1997): *Das vermenschlichte Schwein*; in: *Hannoversche Abendzeitung*, (20./21. Sep.).
- Beckmann, J. P. (2000): *Menschliche Identität und die Transplantation von Zellen, Geweben und Organen tierischer Herkunft*; in: Ders. (Hrsg.) *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*; Berlin: de Gruyter, 5, S. 169-182.
- Bergmann, E. von (1883): *Die Schicksale der Transfusion im letzten Decenni-*



### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

- um.; Berlin Heidelberg New York: Springer, Reprint (1974)
- Brent, L. (1997): *A history of transplantation immunology*; San Diego/London/Boston: Academic Press,
- Brittnacher, H. R. (1994): *Ästhetik des Horrors*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp,
- Brunner Ungrecht, G. (1998): *Die Mensch-Tier-Verwandlung. Eine Motivgeschichte unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Märchens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*; Bern Berlin Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang.
- Capron, A. M., Regan, T., Reemtsma, K. et al. (1985): *The subject is Baby Fae*; in: *Hastings Center Report*, (Feb), S. 8-13.
- Cooper, D.K.C., Kemp, E., Platt, J.L. et al. (Hrsg.) (1997): *Xenotransplantation: The Transplantation of organs and tissues between species*; Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 2. Aufl.
- Cooper, D. K. C., Kemp, E., Reemtsma, K. et al. (Hrsg.) (1991): *Xenotransplantation: The transplantation of organs and tissues between species*; Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 1. Aufl.
- Cooper, D. K. C. und Lanza, R.P. (2000): *Xeno: the promise of transplanting animal organs into humans*; Oxford New York u.a.: Oxford University Press.
- Daar, A. S. (1997): *Ethics of xenotransplantation: animal issues, consent, and likely transformation of transplant ethics*; in: *World J. of Surgery*, 21 (9), S. 975-982.
- Drees, G., Deng, M. C. und Scheld, H. H. (1997): *Psychologische Probleme bei Herztransplantationen*; in: Ach, J. S. und Quante, M. (Hrsg.): *Hirntod und Organverpflanzung*; Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog, S. 189-195.
- Eckart, W. U. (1994): *Geschichte der Medizin*; Heidelberg Berlin New York u.a.: Springer, 2. komplett überarbeitete Aufl.
- Ehrlich, P. und Morgenroth, J. (1900): *Ueber Haemolyse*; in: *Berliner Klinische Wochenschrift*, 21 (21. Mai), S. 453-458.
- Elsholtz, J. S. (1966): *Clysmatica nova. Reprint von 1667*; Hildesheim: Georg Olms.
- Fichtner, G. (1968): *Das verpflanzte Mohrenbein - Zur Interpretation der Kosmas- und Damian-Legende*; in: *Medizinhistorisches Journal*, (3), S. 87-100.
- Fichtner, G. (1970): *Vorstellungen über die Wirkungen der Bluttransfusionen im 17. Jahrhundert*; in: *Sudhoffs Archiv*, 54, S. 20-29.
- Fichtner, G. (1975): *Die Idee der Transplantation*; in: *Tagungsführer 92. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie*, S. 8-14.
- Fuchs, T. (1992): *Die Mechanisierung des Herzens*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gesellius, F. (1874): *Zur Thierblut-Transfusion beim Menschen*; Eduard Hoppe, St. Petersburg Leipzig.
- Golin, S. (2000): *Der Mensch ist eine Baustelle*; in: *Die Zeit*.

*Silke Schicktanz*

- Haaf, G. (1984): *Ein Herz vom Tier*; in: *Die Zeit*.
- Haeffner, G. (2000): *Philosophische Anthropologie*; Stuttgart: W. Kohlhammer, 3. vollständig neu bearbeitete Aufl.
- Hagelin, J., Carlsson, H.-E. und Hau, J. (2000): *Students' acceptance of clinical xenotransplantation*; in: *Clinical Transplantation*, 14, S. 252-256.
- Hamilton, D. (1986): *The monkey gland affair*; London: Chatto & Windus.
- Hasse, O. (1874): *Die Lammbloodtransfusion beim Menschen*; Eduard Hopp, St. Petersburg Leipzig.
- Heiberg, J. (1871): *Über die Bedeutung der Hauttransplantation*; in: *Berliner Klinische Wochenschrift*, Nr. 51 (18. Dez), S. 612-613.
- Hertzberg, F. W. (1869): *Die Transfusion des Blutes*; Greifswald: Inaugural Dissertation,
- Hildebrandt, H. u.a. (Hrsg.) (1998): *Psychrembel Klinisches Wörterbuch*; Berlin: de Gruyter, 258., neu bearb. Aufl.
- Hildt, E. (1999): *Hängt die Identität des Menschen von der Identität des Gehirns ab? Zur Problematik von Hirngewebetransplantationen*; in: Engels, E.-M. (Hrsg.) *Biologie und Ethik*; Stuttgart: Reclam, S. 257-282.
- Höfer, W. (1968): *Schwarzes Herz - und ein falsches Weltbild*; in: *Die Zeit*, 12. Januar, 37
- Hürlimann, A., Roth, M. und Vogel, K. (1999): *Fremdkörper - Fremde Körper. Katalog zur Ausstellung Deutsches Hygiene Museum Dresden vom 6.10.99 bis 27.2.00*; Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Verlag.
- Hüsing, B., Engels, E.-M., Frick, T. et al. (1998): *Technologiefolgen-Abschätzung Xenotransplantation*; Bern: Schweizerische Wissenschaftsrat.
- Ilkilic, I. (2000): *Das muslimische Glaubensverständnis von Tod, Gericht, Gottesgnade und deren Bedeutung für die Medizinethik*; Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik.
- Ingensiep, H.-W. (2000): *Chimären - Reflexionen über alte Seelenordnung und neue Grenzproblem in der Bioethik*; in: Lau, D. (Hrsg.): *Essener Beiträge zur Kulturgeschichte*; Essen.
- Institute of Biology (1996): *Response to the Advisory Group on the ethics of xenotransplantation of the Department of Health*.
- Jacenko, A. (1871): *Kurze Mitteilung über Pfropfung der Haut auf Granulationsoberflächen*; in: *Berliner Klinische Wochenschrift*, Nr. 8 (20. Feb), S. 87-86.
- Jonassona, O. und Hardy, M.A. (1985): *The case of baby fae*; in: *JAMA*, 254 (23), S. editorial.
- Kahan, D.B. (1989): *Ganesh: The Primeval Hindu Xenograft*; in: *Transplantation Proceedings*, 21 (2 (Suppl. 1)), S. 1-8.
- Kiper, M. (1997): *Kein Versteckspiel mit Mensch-Tier-Chimären*; in: *Pressemitteilung vom 3. Dezember 1997*.
- Klein, G. (2000): *Das Leibeigene*; in: *Die Zeit*, 40.

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

- Knoll, E. und Lundberg, G. (1985): *Informed consent and baby fae*; in: *JAMA*, 254 (23 (dec 10)), S. editorial.
- Koechlin, F. (1996): *93% Mensch, 7% Schwein*; in: *Wechselwirkung*, (Jun), S. 6-11.
- Küttner, H. (1917): *Die Transplantation aus dem Affen und ihre Dauererfolge*; in: *Münchener Medizinische Wochenschrift*, 64 (45), S. 1449-1452.
- Landois, L. (1867): *Die Transfusion des Blutes in ihrer geschichtlichen Entwicklung und gegenwärtigen Bedeutung*; in: *Wiener medizinische Wochenschrift*, 30 (13. April), S. 466-468/484-486/ 500-502/ 790-792.
- Landsteiner, K. (1901): *Über Agglutinationserscheinungen normalen menschlichen Blutes*; in: *Wiener klinische Wochenschrift*, 46, S. 1132-1134.
- Lexer, E. (1911): *Ueber freie Transplantation*; in: *Archiv für klinische Chirurgie*, 95, S. 827-851.
- Lundin, S. und Widner, H. (2000): *Attitudes to xenotransplantation: interviews with patients suffering from Parkinson's disease focusing on the conception of risk*; in: *Transplantation Proceedings*, 32, S. 1175-1176.
- Marchand, F. (1901): *Der Prozeß der Wundheilung mit Einschluß der Transplantation*; Stuttgart: Enke.
- Mercklinus, A. (1679): *De Ortu et Occasu Transfusionis Sanguinis*; Nürnberg: Johannes Ziegeri,
- Neudörfer, J. (1875): *Beiträge zur Bluttransfusion*; in: *Deutsche Zeitschrift für Chirurgie*, 5 (6.), S. 537-600.
- Nuffield Council on Bioethics (1996): *Animal-to-human transplants. The ethics of xenotransplantation*; London, U.K..
- Panum, P. L. (1876): *Weitere Bemerkungen zur Orientierung in der Transfusionsfrage*; in: *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin*, 66 (1), S. 26-54.
- Payer, L. (1993): *Andere Länder, andere Leiden. Ärzte und Patienten in England, Frankreich, den USA und hierzulande*; Frankfurt/ New York: Campus.
- Peliss, K. (1997): *Blood clots: the Nineteenth-Century debate over substance and means of transfusion in Britain*; in: *Annals of Science*, 54, S. 331-360.
- Ponfick (1874): *Ueber die Wandlung des Lamdblutes innerhalb des menschlichen Organismus*; in: *Berliner Klinische Wochenschrift*, 28 (13. Juli), S. 333-336.
- Prizbram, H. (1923): *Tierpropfung : Die Transplantation der Körperabschnitte, Organe und Keime*; Braunschweig: Friedrich Vieweg & Sohn.
- Purmann, G. (1685): *Grosser und gantz neugewundener Lorbeer-Krantz der Wund-Artzney*; Halberstadt.
- Quante, M. (1996): *Meine Organe und ich*; in: *Zeitschrift für medizinische Ethik*, (42), S. 103-119.
- Reemtsma, K. (1991): *Xenotransplantation - A brief history of clinical experiences: 1900-1965*; in: Cooper D.K.C, Kemp, E., Reemtsma, K. et al. (Hrsg.) *Xenotransplantation*; Berlin/ Heidelberg/ New York: Springer,

- S. 9-22.
- Reemtsma, K. (1995): *Xenotransplantation: a historical perspective*; in: *ILAR-Journal*, 37 (1), S. 9-12.
- Reemtsma, K. und Benvenisty, A.I. (1991): *Experience with clinical kidney xenotransplantation*; in: Cooper, D.K.C., Kemp, E., Reemtsma, K. et al. (Hrsg.) *Xenotransplantation*; Berlin Heidelberg New York: Springer, S. 531-540.
- Sander, F. (1874): *Zur Lammbloodtransfusion*; in: *Berliner Klinische Wochenschrift*, 15 (13. April), S. 173-175.
- Scheel, P. (1802): *Die Transfusion des Blutes und Einspritzung der Arzneien in die Adern*; Freidrich Brummer: Copenhagen.
- Schicktanz, S. (1999): *Mensch-Tier-Chimären. Bemerkungen zur Transplantationsmedizin und ihrer Geschichte*; in: Drux, R. (Hrsg.) *Der Frankenstein-Komplex*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 184-204.
- Schicktanz, S. (2000): *Aus der Geschichte lernen? Die Entwicklung der Idee der Xenotransplantation und Auswirkungen auf das heutige Verständnis*; in: Engels, E.-M., Badura-Lotter, G. und Schicktanz, S. (Hrsg.) *Neue Perspektiven der Transplantationsmedizin im interdisziplinären Dialog*; Baden-Baden: Nomos, S. 239-256.
- Schlich, T. (1994): *Medizingeschichte und Ethik der Transplantationsmedizin*; in: Albert, F.W. (Hrsg.) *Transplantationsmedizin und Ethik - auf dem Weg zu einem gesellschaftlichen Konsens*; Lengerich/ Berlin/ Riga: Pabst.
- Schlich, T. (1995): *How gods and saints became transplant surgeons: the scientific article as a model for writing history*; in: *History of Science*, xxxiii, S. 311-331.
- Schlich, T. (1996): *Welche Macht über Leben und Tod! Die Etablierung der Bluttransfusion im ersten Weltkrieg*; in: Eckart, W.U. und Grandmann, C. (Hrsg.) *Die Medizin und der erste Weltkrieg*; Pfaffenweiler: S. 110-130.
- Schlich, T. (1998): *Die Erfindung der Organtransplantation*; Frankfurt New York: Campus,
- Schlitt, H.J., Brunkhorst, R., Haverich, A. et al. (1999a): *Attitudes of patients towards transplantation of xenogenic organs*; in: *Langenbeck's Archives of Surgery*, 384 (4), S. 384-391.
- Schlitt, H.J., Brunkhorst, R., Schmidt, H.H.J. et al. (1999b): *Attitudes of patients before and after transplantation towards various allografts*; in: *Transplantation*, 68 (4), S. 510-514.
- Schorr, M. (1956): *Zur Geschichte der Bluttransfusion im 19. Jahrhundert*; in: (Hrsg.) *Basler Veröffentlichungen zur Geschichte der Medizin und der Biologie*; Basel Stuttgart: Benno Schwabe.
- Siegmund-Schultze, N. (1998): *Bedrohliches Mischwesen aus Mensch und Schwein*; in: *Süddeutsche Zeitung*, (5. März).
- Starzl, T. (2000): *History of clinical transplantation*; in: *World Journal of Sur-*

### *Geschichte der (Xeno)Transplantation*

- gery, 24, S. 759-782.
- Taniguchi, S. und Cooper, D.K.C. (1997): *Clinical xenotransplantation - a brief review of the world experience*; in: Cooper, D.K.C., Kemp, E., Platt, J.L. et al. (Hrsg.) *Xenotransplantation*; Berlin/ Heidelberg/ New York: Springer.
- Unger, E. (1910): *Nierentransplantation*; in: *Berliner Klinische Wochenschrift*, Nr. 13 (28. März), S. 573-577.
- Voronoff, S. (1926): *Verhütung des Alterns durch künstliche Verjüngung*; Berlin: Eigenbrödler Verlag.
- Voronoff, S. (1928): *Die Eroberung des Lebens: Das Problem der Verjüngung*; Stuttgart: Julius Hoffmann.
- Voronoff, S. und Alexandrescu, G. (1930): *Hodentransplantation von Affe auf Mensch*; Berlin/ Zürich: Eigenbrödler-Verlag.
- Ward, E. (1997): *Attitudes to xenotransplantation*; in: *Lancet*, (349), S. 9047(14 Jun), 1775.
- Wederhake (1917): *Ueberpflanzung (Transfusion) von Blut*; in: *Münchener Medizinische Wochenschrift*, 64 (45), S. 1471-1473.
- Weigand, N. und Zerkowski, H.-R. (1998): *Die Entwicklung der Transplantationsmedizin*;: Universität GH Essen.
- Wellendorf, E. (1993): *Mit dem Herzen eines anderen Leben?*; Zürich: Kreuz Verlag.
- Woodruff, M.F.A. (1960): *The transplantation of tissues and organs*; Springfield: Charles C. Thomas.
- Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer (1998): *Übertragung von Nervenzellen in das Gehirn von Menschen*; in: *Deutsches Ärzteblatt*, 95 (30), S. A-1869-1871.

## Ein medizinethisches Werk aus dem 9. Jahrhundert: *Adab al-Ūabib* (Ethik des Arztes) von ʿAr-Ruhāwī

ILHAN ILKILIC

Das aus dem 9. Jahrhundert stammende arabische Werk ʿAr-Ruhāwī's *adab' al-Ūabib* ist ein bedeutendes, aber auch zugleich wenig bekanntes Werk in der Geschichte der Medizinethik. In diesem Aufsatz soll das ärztliche Ethos und dessen kulturimmanente Dynamiken im islamischen Mittelalter vor 1100 Jahren skizziert werden. Da der Schwerpunkt der Diskussion eher auf der medizinethischen Reflexion des Werkes liegt, ist diese Darstellung nicht als ein islamwissenschaftlicher oder medizinhistorischer Beitrag zu verstehen.

---

<sup>1</sup> Die inhaltsreiche Begriffsgeschichte des arabischen Wortes *adab* (plur. *adab*) reicht bis in die vorislamische Zeit zurück, wo es in der Bedeutung von „Sitte, praktische übernommene Normen der Handlung und Gewohnheit“ benutzt wurde. In der Umayyaden-Dynastie (661-750) wurde der Begriffsinhalt eher durch nationale Einheiten geprägt und umfasste die Kenntnisse über die arabische Poesie und Geschichte. Die abbasidische Periode (750-1055) bereicherte den Inhalt des Begriffs durch den Einfluss der äußeren Kulturen, dem Begriff kamen unterschiedliche Bedeutungen zu. Das Wort *adab* beinhaltete die Merkmale der zivilisierten Kultiviertheit wie Anstandsregeln beim Essen, Trinken u.ä. Ab dem 9. Jahrhundert, in dem auch ar-Ruhawī's Werk entstanden ist, umfasste der Begriff die nötigen Eigenschaften, Fähigkeiten und Ausbildungseinheiten sowie moralischen Erfordernisse für bestimmte Berufe wie Schreiber/Sekretär (*adab al-katib*), Lehrer (*adab al-mu'allimīn* Kadis (*adab al-qāḍī*), Ärzte (*adab al-Ūabib*) u.a. Auch in den Hadith-Werken, in denen die Aussprüche des Propheten Muhammads und seine Handlungsweisen schriftlich fixiert sind, gibt es Kapitel mit dem Titel *adab*. In diesen Kapiteln befinden sich die Aussprüche und Empfehlungen des Propheten Muhammads über moralisch richtige Handlungsoptionen in bestimmten Lebenssituationen. Erwähnenswert sind auch die unter dem Begriff *adab*-Literatur subsumierten Geschichten bzw. Märchen, die dem Zuhörer bestimmte moralisch richtige oder falsche Handlungsweisen übermitteln. In der modernen arabischen Sprache wird das Wort *adab* vorwiegend in der Bedeutung von Literatur benutzt. Vgl. dazu Gabrieli, F.: *adab*, in: *Et*<sup>2</sup>, Bd. 1, S. 176-177, Çagrıci, M.: *Edep*, in: *Diyanet Ansiklopedisi*, Bd. 10, S. 412-414, Meier, F.: *Ein Knigge für Sufis*, in: *Rivista degli Studi Orientali* 22, 1957, S. 485-491, Nallino, C. A.: *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, Cairo 1950, S. 7 ff. u.a.

## Biographie, Zeit und Werk von **Í ar-RuhÁwí**

Ar-RuhÁwí stammt seinem Namen nach aus der Stadt ar-Ruha, dem heutigen Urfa, einer Stadt im Südosten der Türkei. Im Ärztekatalog *βUyŪn al-anbÁy fí ŵabaqÁt al-aŵibbay*<sup>2</sup> von Ibn Abí UĒabi' a wurde er unter den Ärzten vom Irak, der Gazira und Diyarbakir als ausgezeichneter Arzt und Autor wichtiger medizinischer Bücher genannt. Von seinen vier dort genannten Werken ist uns nur der *adab aŵ-ŵabŵ* erhalten. Er lebte wahrscheinlich in den Großstädten des Iraks in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts. Seine Lebensumstände sind uns kaum bekannt. Auch sein Bekenntnis zum Monotheismus und sein Glaube an Propheten und das Jenseits, die im Werk als Begriffe im Vordergrund stehen, lassen nicht auf seine Religionszugehörigkeit schließen.

Das von *ar-RuhÁwí* einzig erhaltene Werk *adab aŵ-ŵabŵ* gehört zu den frühesten und zugleich bedeutendsten medizinethischen Werken der islamischen Tradition. Das Werk besteht aus 20 Kapiteln. In diesen Kapiteln wurden die geistig religiösen Eigenschaften des Arztes, die Empfehlungen für die Erhaltung der Gesundheit, Umgang mit Patienten, dessen Angehörige und Pflegern und ähnliche Themen behandelt. Die Begründung der wichtigen Stellung der Medizin durch Weisheitssprüche, kurze Anekdoten und die Prüfung der Ärzte sind unter den behandelten Themen aufzuzählen. Aufgrund dieser, die ärztliche Ethik betreffenden wichtigen Themen, konnte man dieses Werk „als ein Vademecum des mittelalterlich-vorderorientalischen Arztes bezeichnen.“<sup>3</sup>

Das Buch ist als Handschrift in Selimiye Bibliothek in Edirne von Fuat Sezgin entdeckt worden. Über dieses Werk wurden von J. Christoph Bürgel zwei Artikel publiziert. Der erstere behandelt den historischen und literarischen Hintergrund des Werkes und bietet eine Übersicht über den Inhalt der Kapitel.<sup>4</sup> Der zweite Artikel konzentriert sich als bedeutungsgeschichtliche Studie auf die Begriffe '*adab*' und '*i'tidÁl*'.<sup>5</sup> Eine

<sup>2</sup> Ibn Abí UĒabi' a *βUyŪn al-anbÁy fí ŵabaqÁt al-aŵibbay*, A. Müller (Hg.), Königsberg 1884, S. 254.

<sup>3</sup> Bürgel, J. Ch.: *Die Bildung des Arztes, eine Arabische Schrift zum 'ärztlichen Leben' aus dem 9. Jahrhundert*, in: Sudhoffs Archiv, Bd. 50, Wiesbaden 1966, S. 347.

<sup>4</sup> Bürgel, a.a.O., *Die Bildung des Arztes*, S. 337-360.

<sup>5</sup> Bürgel, J. Ch.: *Adab und i'tidÁl in ar-RuhÁwís adab aŵ-ŵabŵ*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 117, Wiesbaden 1967, S. 90-102.

unvollständige Übersetzung ist von Martin Levey gemacht worden.<sup>6</sup> Unsere Darstellung über dieses Werk bezieht sich auf das originelle Werk selbst und auf die oben genannten Quellen.

### Verständnis von Gesundheit, Krankheit und Medizin

Die Gesundheit ist nach ar-RuhĀwī ein natürliches Phänomen des Körpers.<sup>7</sup> Auf das Gedankengut antiker Autoren anlehnend erklärt er die Gesundheit mit den Grundlagen der Humoralphysiologie, als normalen Zustand des Körpers und vollständige Funktion der Organe. Die auch den Griechen und Indern bekannte Humorallehre wurde als Grundtheorie bei der Behandlung von Krankheiten in der islamischen Tradition angewendet. Laut dieser Theorie wurde die aufgenommene und verflüssigte Nahrung durch einen Stoffwechselprozeß in vier Kardinalsäfte verwandelt: Das Blut (*dam*), den Schleim (*bal<sup>m</sup>am*), die gelbe Galle (*al-mirra aĒ-Ēafra*) und die schwarze Galle (*al-mirra as-saudĀ'*).<sup>8</sup>

Eine harmonische Mischung dieser Säfte verleiht dem Menschen Gesundheit. Eine Störung dagegen versteht sich als Ursache einer Krankheit. Der Charakter der Krankheit entspricht der Qualität dieser Säfte und ihren Beziehungen zueinander. Der Mensch gewinnt im Laufe der Zeit durch seine humorale Anlage und Umwelt ein bestimmtes Temperament, wie z.B. sanguinisches, phlegmatisches, cholerasches und melancholisches. Diese spielen wiederum bei der Entstehung einer Krankheit eine Rolle. Ist der Mensch melancholisch, so kann er leicht von der Krankheit der Melancholie betroffen werden.<sup>9</sup> Ein wichtiger Punkt ist, dass weder die Kardinalsäfte, noch die Qualitäten die Erstsache des Lebens sind. Sie sind lediglich Mittel, die den Lebensnachweis in Erscheinung bringen.<sup>10</sup>

Am Anfang befinden sich in ar-RuhĀwī's Buch *adab al-ġabġ* zahlreiche Argumentationen über die Legitimität und die Wichtigkeit des ärztlichen Berufes. In Anlehnung an Aristoteles Forderungen an den Charak-

---

<sup>6</sup> Levey, M.: Medical ethics of medieval Islam with special reference to al-RuhĀwī's „Practical Ethics of the Physician“, in: Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 57, Part 3, Philadelphia 1967.

<sup>7</sup> Levey, a.a.O., S. 27.

<sup>8</sup> Vgl. Ullmann, M.: Die Medizin im Islam, Köln 1970, S.97.

<sup>9</sup> Vgl. Ullmann, a.a.O., S.98.

<sup>10</sup> Vgl. Nasr, S. H.: Islamic Science, Westerham 1976, S.160.



ter eines Herrschers, der nach Aristoteles vernünftig, gelehrt und bedächtig sein sollte, vergleicht ar-Ruhāwī den Arzt, den er den „Herrscher der Seelen und Körper“<sup>11</sup> nennt, mit dem Herrscher (eines Staates). Beide „Herrschaften“ sind von den Pflichten her vergleichbar; dennoch muss sich der Arzt verstärkt um eine seinem Beruf angemessene Ethik und Wissenschaft bemühen, da das Umgehen mit Seelen und Körpern noch mehr Verantwortung erfordert, als die bloße Verwaltung von Besitz, wie etwa im Falle des Staatsherrschers. Denn: „Die Körper und die Seelen sind wertvoller als der Besitz“.<sup>12</sup>

Ziel der ärztlichen Kunst nach ar-Ruhāwī ist die Erhaltung von Gesundheit und Heilung von Kranken. Der Weg, die Fähigkeiten dazu zu erlangen, ist das sorgfältige, theoretische und praktische Lernen von und mit tugendhaften Ärzten.<sup>13</sup> Wissenschaft ist Angelegenheit der Seele, Arbeit die des Körpers. Die Seele kann durch Wissenschaft nur vervollständigt werden, wenn der Körper gesund ist. Da die medizinische Kunst die Gesundheit erhält, sichert und stärkt, verdient sie bei ar-Ruhāwī den Rang, die edelste aller Künste (*ašrafu aĒ-ĒinĀb*) zu sein. Deren Angehörigkeit zu den ältesten Wissenschaften bekräftigt diese Geltung.<sup>14</sup>

Bei ar-Ruhāwī begegnen wir der gewohnten Verteilung der Wissenschaften in der islamischen Tradition. Nämlich jene, dass die Wissenschaft sich in die Wissenschaft des Körpers (die Medizin) und die Wissenschaft der Religion aufteilt.<sup>15</sup> Die Würde der Medizin hat, bezüglich des Nutzens, Vorrang vor der Wissenschaft der Religion.<sup>16</sup> Folglich vergleicht ar-Ruhāwī die Medizin auch mit der Philosophie hinsichtlich der Größe ihrer Würde. Manche könnten behaupten, dass der Philosophie eine größere Würde zustehe, als der medizinischen Kunst. Jedoch der

---

<sup>11</sup> Isfahānī, 'Alī ar-Ruhāwī: *Aḍab al-Ābā*, (Faksimile Ausgabe, Stuttgart 1985), S. 8.

<sup>12</sup> Ar-Ruhāwī, a.a.O., S. 8.

<sup>13</sup> Ar-Ruhāwī, a.a.O., S.8.

<sup>14</sup> Ar-Ruhāwī, a.a.O., S.154.

<sup>15</sup> Auf wen diese Aufteilung zurückgeht, ist umstritten. Dieser Satz kann vom Propheten Muhammad oder von seinem Schwiegersohn 'Alī ibn Abī Ṭālib oder aber von Rechtsgelehrter Schafī'i sein. Vgl. Elgood, C.: *Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet*, in: *Osiris* 14, 1962, S. 124 und Bürgel, J. Ch.: *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam*, München 1991, S. 181.

<sup>16</sup> Ar-Ruhāwī, a.a.O., S.157.

Philosoph kann - nach ar-RuhĀwĀ - nur die Seele verbessern, der tugendhafte Arzt hingegen sowohl Körper als auch Seele.<sup>17</sup>

Da die Ursache der Heilung und der Krankheit Gott ist, wird der Arzt in ar-RuhĀwĀs Gedankensystem mit seiner medizinischen Kompetenz und Arznei als ein Mittel zur Heilung betrachtet. Von daher ist die medizinische Kunst ein Geschenk Gottes. Er postuliert für den Arzt den Glauben an nur einen intentional handelnden Schöpfergott. Dieser Schöpfer gibt Leben und nimmt es auch,<sup>18</sup> verursacht sowohl Krankheiten, als auch Heilungen.<sup>19</sup> Ar-RuhĀwĀ bereichert den Gottesglauben des Arztes mit dem Glauben an die Propheten und an die heiligen Schriften.<sup>20</sup> Um seine Gedanken über den Glauben an einen einzigen nicht erschaffenen Schöpfer zu unterstützen, zitiert er reichlich von Aristoteles, Platon, Sokrates, Hippokrates und Galen. In seinen Diskussionen kommen auch die Namen Thales, Homer, Pythagoras, Epikur, Demokritos, Zeno, Platon, Al-Kindī, ʿUnain ibn Isḥāq u.a. vor.

Der Mensch besitzt die höchste Schöpfungsform unter den Erschaffenen. Dem Menschen kommt in der Gesamtheit der Lebewesen, die alle nach einem Prinzip erschaffen sind, der höchste Rang zu. Denn er hat eine gelehrte, vernünftige und Unterscheidungen treffende Seele zur Verfügung. Diese Seele ergänzt seinen lebendigen Körper und wird zugleich auch von diesem ergänzt, d.h. Körper und Seele entsprechen einander.<sup>21</sup>

Der menschliche Körper ist ein geeignetes Instrument für seine seelischen Fähigkeiten. Für all diese Fähigkeiten bedarf der Mensch der Gesundheit. Die Gesundheit, die nach der Humoraltheorie von einem ausgewogenen Mischungsverhältnis der Körpersäfte abhängig ist, ist für den Menschen das höchste Gut.<sup>22</sup> Denn die praktische Umsetzung der seelischen Fähigkeiten und das Befolgen der religiösen Pflichten sind nur mit der Gesundheit möglich.<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup> Levey, a.a.O., S. 71.

<sup>18</sup> Vgl. Ar-RuhĀwĀ a.a.O., 5-a und: „Und er ist es, der euch lebendig gemacht hat und euch dann (wieder) sterben lässt...“ (Sure 22/66).

<sup>19</sup> Vgl. Ar-RuhĀwĀ a.a.O., S. 5-a sowie „und mich, wenn ich krank bin, heilt, der mich sterben läßt und darauf lebendig macht,“ (Sure 26/80-81)

<sup>20</sup> Levey, a.a.O., S. 20.

<sup>21</sup> Levey, a.a.O., S. 25.

<sup>22</sup> Levey, a.a.O., S. 65.

<sup>23</sup> Levey, a.a.O., S. 71.

## Die Pflichten von Arzt, Patient, Krankenpfleger und Besucher

### Arzt

Eine gute berufliche Ausbildung und das Studieren alter, populärer Persönlichkeiten reicht nach ar-RuhĀwĀ nicht aus, um ein vorbildlicher Arzt zu sein. Er setzt andere Handlungen und Eigenschaften voraus, die wir heute nicht innerhalb der ärztlichen Ethik diskutieren, sondern eher als private Angelegenheiten betrachten würden. Hierzu setzt ar-RuhĀwĀ maßgebende Richtlinien wie z.B. über die Auswahl des Freundeskreises, Ausmaß der Religiosität, Umgang mit Geld, emotionale Reaktion zu bestimmten Ereignissen usw.

Ar-RuhĀwĀ fordert vom Arzt ein Maßhalten (*i'tidĀl*) in allen Lebensbereichen. Vor allem soll die Weisheit dem Reichtum vorgezogen werden. Der Arzt darf nicht rachsüchtig, neidisch, hastig, traurig, verärgert oder gierig sein. Im Gegenteil soll er ein Vorbild sein im Hinblick auf Fehler und Nachgiebigkeit Menschen gegenüber. Er soll beständig, gelehrt, sanft, demütig, gütig, zufrieden, dankbar und voll des Lobes sowie der Sünde fern sein, tugendhaft sein und innere und äußere Reinheit besitzen. Wenn ein Arzt diese verdienstvollen Charakterzüge aufweist, sollte er die Gesellschaft unwissender Menschen meiden, um nicht auf deren Niveau herabzusinken.<sup>24</sup> Der Arzt soll auch seine Trauer und Freude beherrschen, sie nicht im Übermaß zeigen.<sup>25</sup>

Der Arzt soll sich um Gerechtigkeit bemühen, sich selbst darin üben und sie erhalten durch guten Charakter, gute Taten, durch Sympathie, Gnade, Güte, Reinheit, Mut, Großzügigkeit, indem er gerecht ist, Geheimnisse bewahrt und ähnliches. Ferner spricht er von der Formung der Seele durch Bildung, Aneignung der Kunst, Belesenheit. Ar-RuhĀwĀ ermahnt den Arzt, sich vor den feindlich Gesinnten zu schützen und sich von der Tyrannei fernzuhalten, da sie ihn von der Gerechtigkeit abbringt.<sup>26</sup>

### Patient

Ar-RuhĀwĀ ist davon überzeugt, dass eine effektive medizinische Tätigkeit vom gegenseitigen Vertrauen zwischen Arzt und Patient abhängt.

---

<sup>24</sup> Levey, a.a.O., S. 56.

<sup>25</sup> Levey, a.a.O., S. 24.

<sup>26</sup> Levey, a.a.O., S. 94.

Das Vertrauen zum Arzt hat für den Patienten die Konsequenz, seinen Anordnungen Folge zu leisten. Der Patient soll den Arzt respektieren, ihn freundlich behandeln, bei seiner Tätigkeit möglichst hilfsbereit sein, seinen Anforderungen nachkommen und sich von negativen Gedanken über seine Krankheit entfernen.<sup>27</sup> Er empfiehlt aber gleichzeitig dem Patienten, wenn er den Anweisungen eines Arztes folgen will, sich erst nach wissenschaftlicher Kompetenz und moralischem Charakter des Arztes zu erkundigen, um sich später vor schlechten Folgen zu bewahren.<sup>28</sup> Wenn der Patient einen bestmöglichen Arzt trifft, so soll er ihm mit seinem Körper und seiner Seele gehorchen. Folgt der Patient den ärztlichen Anweisungen nicht und stellt stattdessen seine persönlichen Wünsche und seinen Komfort in den Vordergrund, so hat der Arzt das Recht die Therapie abubrechen.<sup>29</sup>

Für eine angemessene Behandlung postuliert ar-RuhÁwÁ eine eingehende Befragung des Patienten. Dabei soll der Arzt mögliche Fehlaussagen des Patienten beachten, die eine richtige Diagnose verhindern können.<sup>30</sup> Jeder vernünftige Mensch sollte vor seinem Arzt nichts verheimlichen, damit dieser keine unnötigen Fehler macht.<sup>31</sup> Innerhalb einer Behandlung soll der Rat eines Zweiten, weniger qualifizierten Arztes, nicht eingeholt werden. Tut der Patient dies trotzdem, so setzt er die weniger gute mit der richtigen Meinung gleich. Eine Befragung mehrere Ärzte zugleich ist jedoch nicht grundsätzlich zu verdammen.<sup>32</sup> Wird ein zweiter Arzt herangezogen, weil der erste nicht erfolgreich war, verursacht das auch dem Arzt Schwierigkeiten. Wird der Patient gesund, wird der Erfolg dem ersten zugeschrieben. Stirbt der Patient, gibt man dem zweiten Arzt die Schuld.<sup>33</sup>

Ar-RuhÁwÁ machte darauf aufmerksam, dass auch der Patient wie der Arzt schon in seinen gesunden Zeiten nach Tugend strebt und sich nicht von seinen Begierden regieren lässt. Jemand, der sich in Gesundheit von Wut und Zorn fernhält, sich in Geduld übt und um einen guten Charakter

---

<sup>27</sup> Levey, a.a.O., S. 65.

<sup>28</sup> Levey, a.a.O., S. 67.

<sup>29</sup> Levey, a.a.O., S. 66.

<sup>30</sup> Levey, a.a.O., S.62.

<sup>31</sup> Levey, a.a.O., S.67.

<sup>32</sup> Levey, a.a.O., S.67.

<sup>33</sup> Levey, a.a.O., S.91.

bemüht ist, der wird auch gut durch die Zeit der Krankheit kommen. Ähnlich verhält es sich mit jemandem, der als Gesunder schon diszipliniert ist. Er wird leichter auf Ess- und Trinkverbote reagieren, als ein ungezügelter Mensch.<sup>34</sup>

### *Krankenpfleger*

Der Arzt soll die Patientenbetreuer persönlich ausbilden. Pfleger müssen vernünftig, gut ausgebildet und freundlich sein und die Fähigkeiten besitzen, die von ihrer Tätigkeit für den Patienten verlangt werden. Wichtig ist, dass der Patient den Pfleger respektiert und hilfsbereit ist. Wird eine der o. g. Forderungen nicht erfüllt, droht sowohl dem Betreuer als auch dem Patienten und dem Ruf des Arztes Schaden. Ein Mangel an Frömmigkeit bzw. Zuverlässigkeit beim Pfleger kann beim Patienten Schaden verursachen.<sup>35</sup>

### *Besucher*

Nach ar-Ruhāwā können krankheitsbedingt nur manche Patienten Besuch empfangen. Der Besucher soll den Aufenthalt beim Kranken auf eine angemessene Zeit beschränken. Er soll den Patienten nur mit einem sauberen und auch sonst gepflegten Äußeren besuchen und ihn durch seinen Zustand dazu ermuntern, schnell gesund zu werden. Ein zu genaues Interesse des Besuchers für die Krankheit ist überflüssig, da eine detaillierte Kenntnis nur dem Arzt nützt.<sup>36</sup>

### *Medizinstudent und ärztliche Prüfung*

Nach ar-Ruhāwā hat die staatliche Autorität die Aufgabe, den Menschen vor Quacksalbern und Scharlatanen zu schützen. Um die Fähigen und die Betrüger unter ihnen zu unterscheiden, plädiert er für eine offizielle Prüfung der Ärzte.<sup>37</sup> Der Schutz der Menschen vor Quacksalbern, das Erhalten des guten Rufes der tugendhaften Ärzte, die Auswahl dem Beruf entsprechender Schüler können als einige Argumente aufgezählt werden.

---

<sup>34</sup> Levey, a.a.O., S.70.

<sup>35</sup> Levey, a.a.O., S.57.

<sup>36</sup> Levey, a.a.O., S.58.

<sup>37</sup> Levey, a.a.O., S. 90-91.

Nach ar-RuhĀwī ist nicht jeder für die medizinische Kunst geeignet, der sie erlangen will, sondern nur diejenigen mit einer entsprechenden Natur und einem entsprechenden Charakter. Die Beschaffenheit der Seele wird durch die des Körpers bedingt. Daher ist zu prüfen, wie die Seele eines Schülers beschaffen ist, ehe der Lehrer ihn in der Heilkunst unterweisen darf. Ist eine Seele noch nicht den Anforderungen entsprechend, kann der Lehrer zuerst helfen, sie zu verbessern, um dann mit der Lehre zu beginnen. Es ist wichtig, dass der Lehrer die Gründe, die dagegen sprechen können, jemanden in der Heilkunst zu unterweisen, kennt.<sup>38</sup>

### **Kommentar:**

Im Werk *adab al-ḥabīb* wurden die sittlichen Pflichten und erforderlichen Tugenden für den ärztlichen Beruf aufgezählt, die dem Werk den Charakter einer ärztlichen Standesethik verleihen. In seinem Konzept setzt ar-RuhĀwī nicht nur die wissenschaftliche Kompetenz und die moralische Haltung, die für die medizinische Profession erforderlich sind, voraus, sondern behandelt auch Themenbereiche wie Glaube, Auswahl der Freunde, Sprach- und Essgewohnheiten, körperliche Hygiene und Kleidung, die wir heute zur Privatsphäre einer Person zählen und nicht als der Medizinethik gerechtes Thema qualifizieren würden.

Die erfolgreiche medizinische Tätigkeit hängt nach ar-RuhĀwī nicht allein vom Arzt ab. Patient, Krankenpfleger, Apotheker, Besucher sowie Herrscher sind als Mitglieder eines Teams zu verstehen, die ebenso für eine angemessene medizinische Tätigkeit ihre Pflichten wahrnehmen sollen und somit eine gewisse Verantwortung tragen. Deshalb ist es nicht angemessen ar-RuhĀwīs Werk nur als eine ärztliche Deontologie zu bezeichnen. Dazu Orientalist J. Ch. Bürgel: „السؤال vermittelt nicht nur eine Gesundheitslehre im Aufriß, er erteilt nicht nur unzählige praktische Ratschläge, sondern er entwickelt vor allem eine umfassende, religiös-philosophisch begründete Ethik des Arztes, und darüber hinaus eine Art Standeslehre, die in Ansätzen einer Soziologie des Arztes gleichkommt.“<sup>39</sup>

Ar-RuhĀwīs interdisziplinäres Werk entstand in einer intensiven Übersetzungsperiode aus den Sprachen Sanskrit, Syrisch, Persisch und Griechisch ins Arabische. Der Inhalt macht die Kompetenz von ar-RuhĀwīs

---

<sup>38</sup> Levey, a.a.O., S.78.

<sup>39</sup> Bürgel, a.a.O., *adab und i'tidāl*, S. 94.

über die Autoren der Antike deutlich. Wenn es um erforderliche wissenschaftliche Kompetenz des Arztes geht, melden sich in seinem Werk die antiken Philosophen zu Wort. Wo antikes Wissensgut der kunstgerechten Tätigkeit des Arztes dient, formt darüber hinaus das religiöse Glaubenskonzept die Bedeutung und das Ziel dieser Kunst. In diesem Zusammenhang ist der vorbildliche Arzt nach ar-RuhĀwĀ ein tugendhafter Philosoph und praktizierender Gläubiger. Die semantische Gleichstellung der Wörter Tugendhaftigkeit und Religiosität zeigt sich auch bei der Beschreibung der erforderlichen Charaktereigenschaften anderer medizinischer Berufe. Z. B. hänge die Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit der Apotheker und Krankenpfleger von deren Religiosität ab.

Auch wenn sein Arztethos mehrere Ähnlichkeiten mit dem Hippokratischen Eid aufweist, ist es nicht angemessen, sein Konzept als dessen späteren Entwurf zu betrachten. Wobei ar-RuhĀwĀs Einstellung zu Abtreibungsproblematik, Euthanasie, Schweigepflicht und Fürsorgepflicht Parallelitäten mit der hippokratischen Medizinethik aufweisen, trennt sich sein Plädoyer vom hippokratischen Konzept, wenn es um die Gleichbehandlung von Freunden und Feinden, Armen und Reichen bzw. Freien und Sklaven geht. Auch die Argumente für die negative Bewertung der Abtreibung als eine sündige Handlung, die im Jenseits von Gott bestraft wird, basiert auf einem zu den Schriftreligionen zurückzuführenden Glaubenskonzept.<sup>40</sup> Diese und ähnliche Argumente weisen auf die kultur- bzw. religionsbedingten Modifikationen von moralischen Vorstellungen hin, die von einer anderen Kultur übernommen wurden.

Ar-RuhĀwĀs klassische Position zu den medizinethischen Fragen wie Abtreibung, Euthanasie, Wahrhaftigkeit sowie Fürsorgeverständnis darf - ausgehend vom heutigen Stand der medizinethischen Diskussionen - als paternalistisch bezeichnet werden. Er setzt das Gute für den Patienten mit dem von einem kompetenten Arzt bestimmten medizinischen Nutzen gleich.<sup>41</sup> Wenn die Bekanntgabe einer schlechten Diagnose oder Prognose den Patienten beängstigt und zu einer Verschlechterung seines Gesundheitszustandes beiträgt, so soll diese medizinische Information dem Patienten nicht mitgeteilt werden. Besteht zwischen der Wahrhaftigkeit am Krankenbett bzw. dem Recht des Patienten auf Wissen - heute unter dem Begriff Patientenautonomie subsumiert - und dem Fürsorgeprinzip

---

<sup>40</sup> Levey, a.a.O., S. 56.

<sup>41</sup> Levey, a.a.O., S. 56.

ein Konflikt, so entscheidet sich ar-RuhÁwÍ eindeutig für die ärztliche Fürsorgepflicht.<sup>42</sup>

Das Zusammenleben von Muslime, Christen und Juden in einer Gesellschaft war in der Lebenszeit von ar-RuhÁwÍ kein Sonderfall. Von ihm akzentuierte Glaubensprinzipien und die medizinethischen Aussagen, die aus Sicht aller drei Religionen durchaus vertretbar sind, können mit seiner Toleranz gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften erklärt werden.<sup>43</sup> Sicherlich hängt die Akzeptanz des ar-RuhÁwÍs Konzeptes nicht nur von seiner toleranten Einstellung, sondern auch von der Qualität der damaligen Medizin und von der Wertepluralität der Gesellschaft ab. Auch wenn ar-RuhÁwÍs Lebenswelt im Vergleich zu unserer Gesellschaft gravierende Unterschiede aufweist, so soll die Bedeutung seines Werkes nicht unberücksichtigt bleiben, wenn wir unsere aktuelle Diskussion über die Universalisierbarkeit bzw. Verallgemeinerbarkeit der medizinethischen Theorien auch mit einem Geschichtsbewusstsein führen wollen.

---

<sup>42</sup> Levey, a.a.O., S. 58.

<sup>43</sup> Bürgel, a.a.O., *adab und i'tidÁl*, S. 95.



*Ein medizinethisches Werk aus dem 9. Jahrhundert*

INHALTSVERZEICHNIS\*

(*adab al-ḥabīb* von Isḥāq b. 'Alī ar-Ruhāwī)

- (5) Kapitel: Von der Überzeugung und dem Glauben, welche der Arzt vertreten, und von den feinen Sitten, nach welchen er seine Seele und seinen Charakter bilden soll.
- (6) Kapitel: Von den Verrichtungen, mittels welcher der Arzt seinen Körper und seine Glieder pflegen soll.
- (7) Kapitel: Wovon der Arzt sich hüten und was er meiden muß.
- (8) Kapitel: Was der Arzt den Betreuern der Kranken empfehlen muß.
- (9) Kapitel: Über die Sitten der Besucher des Kranken.
- (10) Kapitel: Über die Dinge, welche der Arzt bei einfachen und zusammengesetzten Drogen beachten muß.
- (11) Kapitel: Was der Arzt den Kranken und diejenigen, welche ihnen pflegen, fragen soll.
- (12) Kapitel: Was Gesunde und Kranke von Seiten des Arztes für wahr annehmen und was sie ihm anvertrauen sollen.
- (13) Kapitel: Darüber, daß gesunde und Kranke den Anordnungen des Arztes Folge leisten müssen.
- (14) Kapitel: Welche Anweisungen der Kranke seiner Familie und seiner Dienerschaft geben soll.
- (15) Kapitel: Wie sich der Kranke seinen Besuchern gegenüber verhalten soll.
- (16) Kapitel: Vom Adel der Heilkunst.

---

\* Zitiert bei Bürgel, J. Ch.: Die Bildung des Arztes, eine Arabische Schrift zum 'ärztlichen Leben' aus dem 9. Jahrhundert, in: Sudhoffs Archiv, Bd. 50, Wiesbaden 1966, S. 337-360.

- (17) Kapitel: Darüber, daß der Arzt entsprechend seinem Rang in der Heilkunst von jedermann geehrt werden muß, am meisten aber von den Königen und den edlen des Volkes.
- (18) Kapitel: Über seltsame Erlebnisse verschiedener Ärzte, teils Fälle von frühzeitiger Diagnose, welche den Arzt anspornen sollen, die Methoden der Voraussage zu erlernen, teils solcher amüsanten Natur, welche den Arzt anspornen sollen, den Bildungsgrad seiner Patienten in Erfahrung zu bringen, damit der Schaden nicht dem Arzt zur Last gelegt wird.
- (19) Kapitel: Darüber, daß nicht jeder, der es strebt, für die Ausübung der Heilkunst geeignet ist, sondern nur die, welche nach Verlangung und Charakter ihrer würdig sind.
- (20) Kapitel: Die Prüfung der Ärzte.
- (21) Kapitel: In welcher Weise die Könige den unter den Ärzten eingetretenen Mißstand beheben können, wie die Menschen durch die Medizin zu ihrer Wohlfahrt geleitet werden und wie das im Altertum war.
- (22) Kapitel: Zur Warnung vor den Betrügereien der Scharlatane, die sich als Ärzte ausgeben, und über den Unterschied zwischen ihnen und den (wahren) ärztlichen Kunstgriffen.
- (23) Kapitel: Über schlechte Gewohnheiten, die zwar weit verbreitet sind, aber sowohl dem Kranken wie den Ärzten Schaden bringen.
- (24) Kapitel: Was der Arzt zur Zeit seiner Gesundheit für seine Krankheit und während seiner Jugend für sein Alter aufspeichern und vorbereiten soll.







## **Das Denken über ‘civil society’ in der Türkei, betrachtet aus der Sicht der ‘Jungen Ottomanen’ des 19. Jahrhunderts**

**GERRIT STEUNEBRINK**

Interkulturelle Erfahrungen und Diskussionen bezüglich der multikulturellen Gesellschaft haben das Thema der ‘civil society’ - ein staatsfreier Bereich, der auf Initiativen von freien Individuen beruht - erneut auf die Agenda von intellektuellen und gesellschaftlichen Debatten gebracht. Hatte der Terminus früher (namentlich bei G.W.F. Hegel) vor allem Bezug auf einen vom Staat zu unterscheidenden Bereich von Initiativen der freien Individuen auf der Grundlage von wirtschaftlichen Aktivitäten, so verweist er in den aktuellen Debatten vor allem auf den Bereich von unabhängigen Vereinigungen mit emanzipatorischem Charakter. Die Philosophie, auf dem die Idee der ‘civil society’ beruht, findet ihren Ursprung in den Gedanken über den Gesellschaftsvertrag von Hobbes, Locke, Rousseau und Kant und lebt weiter in Hegels Philosophie der ‘bürgerlichen Gesellschaft’. Obwohl der Begriff zunächst für eine moderne westliche Gesellschaft reserviert worden war, wird er heutzutage - namentlich in Entwicklungsstudien und in der Orientalistik - auch auf seine Anwendungsmöglichkeit in nicht-westlichen Gesellschaften untersucht. Der Begriff spielt in zunehmenden Maße, namentlich im größeren Zusammenhang der Entwicklungs- und Modernisierungstheorien, eine wichtige Rolle. In sozial-politischen und in historisch-philologischen Studien, aus sowohl dem islamischen als auch dem ‘indischen’ (ehemals niederländische Kolonie Niederländisch-Ostindien betreffend) Gedankengut, wird nach Varianten der Lehre vom Gesellschaftsvertrag gesucht und auch nach einer in der eigenen Kultur verwurzelten Legitimation einer ‘civil society’ geforscht. Im Hintergrund steht hier die grundlegende Frage, ob ‘Modernisierung’ auf der eigenen kulturellen Basis möglich ist oder ob sie immer eine Verwestlichung und damit verbunden auch den Verlust der eigenen Kultur bedeutet.

Es ist interessant, diese Themata bei den ‘Jungen Ottomanen’ des 19. Jahrhunderts zu untersuchen, weil bei ihnen zum ersten Mal die Philosophien des Gesellschaftsvertrags rezipiert werden und mit dem Versuch einhergehen, diese auf der Basis des Islam zu implementieren. Wenn wir das Thema der ‘civil society’ bei ihnen untersuchen, dann stellen sich eigentlich zwei Fragen:

a) Einerseits wird die (kulturhistorische) Frage gestellt nach der Art und Weise, wie die Idee einer bürgerlichen Gesellschaft, als ein staatsfreier Bereich begründet auf der Initiative von freien Individuen, und die damit vorausgesetzten westlichen, auf das Individuum zugeschnittenen Philosophien des Gesellschaftsvertrags, von den ‚Jungen Ottomanen‘, einer wichtigen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts in der Türkei, auf der Basis der traditionellen islamischen Konzeption rezipiert werden.

b) Andererseits wirft der Versuch, dieses durch den Individuum-Begriff gekennzeichnete westliche Konzept auf eine islamische Gesellschaft zu übertragen, auch die (philosophische) Frage auf nach der Möglichkeit einer ‚civil society‘ in einer nicht-westlichen Gesellschaft und damit auch nach den Möglichkeiten und Grenzen des Konzepts einer ‚civil society‘ überhaupt. Konkret handelt es sich um die Frage, ob das Reformdenken der Jungen Ottomanen überhaupt realisierbar ist. Anders gesagt: Impliziert dieses Denken nicht, wenn es überhaupt gelingt, eine automatische Verwestlichung? Skizzieren wir kurz dieses Reformdenken.

### **Reformdenken im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts**

Die Reformbewegungen im Osmanischen Reich bieten eine gute Gelegenheit, Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer nicht-westlichen Variante der ‚civil society‘ zu überdenken. Sie sehen sich als erste vor die Aufgabe gestellt, modernes westliches Gedankengut in die eigene Ideenwelt zu integrieren.

Die Bewegung der Jungen Ottomanen ist eine Reaktion auf die erste große, westlich orientierte Reformmaßnahme (türkisch ‚Tanzimat‘) von Sultan Mahmut II., die 1839 durchgeführt wurde. Die Reformen sind durch den Versuch gekennzeichnet, Modernisierung von oben durch Gesetzgebung aufzuerlegen und sind für den Staat ein Instrument, die Autorität zu verstärken. Ein wichtiges Ereignis ist der Beschluß, allen Bürgern (Muslimen und Nicht-Muslimen) die gleichen Bürgerrechte zu gewähren. Nicht nur Muslime tun sich schwer damit, weil sie annehmen, das von den Vorfahren erworbene Land gehe verloren; auch die Christen wollen gewisse Vorteile des ‚Millet‘systems (eines Systems, in dem religiöse Minderheiten, als akzeptierte, wenn auch nicht gleichberechtigte Gruppen, rechtliche Autonomie genießen) nicht verlieren.

In dieser Konstellation findet die Bewegung der Jungen Ottomanen, u.a. Sadik Rifat Pasja, Mustafa Fazil Pasja, Sinasi, Namik Kemal, Ziya Pasja,

Ali Suavi und Hayreddin Pasja, ihren Nährboden. Es handelte sich um Intellektuelle, die als Beamte ausgebildet worden waren; diese Ausbildung innerhalb des Sultanats beruhte auf einem modernen Modell. Es waren keine Philosophen, sondern Intellektuelle, die in selbstgegründeten Zeitungen und Zeitschriften ihre Texte publizierten. Das moderne politische Denken im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts war ihnen bekannt. Fénelons anti-absolutistischer Fürstenspiegel 'Télémaque' wird übersetzt und intensiv gelesen und auch Montesquieu, Locke und Rousseau sind weit verbreitet. Sie übersetzen Rousseaus 'Du Contract social' und 'Emile'. Namik Kemal schreibt einen kritischen Essay über die These des französischen Denkers Ernest Renan, der Islam und die moderne Wissenschaft seien nicht miteinander in Einklang zu bringen.

Namentlich der Dichter und Denker Namik Kemal (1840-1888) durchschaute, daß die Reformen von 1839 mißlingen würden, weil sie keinen Bezug zum islamischen Gedankengut hatten. Er gilt als der Erste, der die Gedanken des Liberalismus und des Konstitutionalismus in der türkischen Welt erklärt und verbreitet hat und versucht hat, diese mit der islamischen Ideenwelt zu verbinden. Zugleich ist er der Erste, der über die 'natürlichen Rechte', die Rechte eines jeden Menschen (Menschenrechte), spricht. Aber er eignete sich während seines Aufenthalts in Frankreich nicht nur das Gedankengut der Aufklärung an, sondern auch das der Romantik und schenkte dem Aspekt des Nationalismus besondere Beachtung.

Den zentralistischen Tendenzen der 'Tanzimat' gegenüber betont Kemal die Bedeutung eines staatsfreien Bereichs. Weil Reformen nicht erzwungen werden können, sondern auf einer Vertrauensgrundlage beruhen müssen, versucht Kemal nun, diesen modernen staatsfreien Bereich und danach den Gedanken der Volkssouveränität auf islamitischer Basis zu implementieren. Er versucht, dabei an die Idee des Gesellschaftsvertrags anzuknüpfen. Der Individualismus, der dieser Theorie inhärent ist, muß also verbunden werden mit dem Islam als 'Gesetz der Gemeinschaft'. Dieses Spannungsverhältnis zwischen dem Prinzip der Freiheit des Individuums und dem 'Gesetz der Gemeinschaft', beziehungsweise der Kultur, das wahrlich nicht spezifisch islamisch, sondern allgemein ist, wollen wir im spezifisch islamischen Kontext des Osmanischen Reiches in verschiedenen konkreten Dimensionen, wie der Rezeption der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, des Islam und des aufkommenden Nationalismus betrachten, so daß ein möglicher Platz des freien Individuums und ein staatsfreier Bereich nuanciert sondiert werden können.



## **Konkrete Dimensionen der Problemstellung**

### *a) Islam, Gesellschaftsvertrag und Naturrecht*

In seiner Neuinterpretation der Lehre vom Gesellschaftsvertrag versucht Namik Kemal das islamische Gesetz (sjeri'at, sjari'ah) einzuführen als das Gesetz einer Gesellschaft, die den durch die Vertragslehre postulierten Kriegs- oder Naturzustand zwischen den Individuen, der der Bildung der konkreten Gesellschaft vorausgeht, beenden kann. Die für das moderne politische Denken wichtige Idee vom Naturrecht und der Universalismus des Individuums sind hier nicht vorhanden, weil sich in der islamischen Tradition, anders als im Christentum, kein Naturrecht entwickelt hat. Serif Mardin, der das Werk der Jungen Ottomanen erschlossen hat, sieht hier eine Schwachstelle im Denken Kemals, stellt aber zugleich den Versuch fest, diesen fehlenden Universalismus als Folge des fehlenden Naturrechts durch die türkische Islam-Mystik zu kompensieren. Dies ist interessant, weil heutzutage viele türkische Muslime diese Mystik als ihren Humanismus betrachten. Aber dann muß auch Kemals Haltung bezüglich einer Kritik des Christentums, seine Haltung in bezug auf die gleichen Rechten für alle Bürger, beachtet werden.

Berkes zufolge kritisiert Kemal die Idee einer Scheidung von Kirche und Staat und sieht im islamischen Gesetz die einzigartige Einheit von Moral und Recht der Gesellschaft. Er entwickelt, Berkes zufolge, die Idee, daß das traditionelle 'Milletsystem' eigentlich ein Vorläufer des Toleranzprinzips war. Dieser Gedanke ist für die Prüfung der Anwesenheit der Idee einer modernen 'civil society' von entscheidender Bedeutung, denn das traditionelle Milletsystem gewährte religiösen Gruppen juristische Autonomie und wollte damit rechtliche Ungleichheit zwischen den verschiedenen Gruppen regeln. In dieser Hinsicht verträgt sich dieses System nicht mit dem modernen Prinzip der gleichen Rechte für alle Bürger, auf dem die 'civil society' beruht. Diese Spannung, die Gedanken Kemals über Freiheitsrechte an sich und die auf dem Islam begründeten Freiheitsrechte, muß Berkes zufolge genau im Auge behalten werden. Das schwierige Verhältnis zwischen individuellen Rechten und dem 'Gesetz der Gemeinschaft' tritt hier wahrscheinlich am deutlichsten zutage. Ferner muß man sich fragen, welchen Wert das Milletsystem für einen modernen Staat haben könnte. Ein moderner, zentraler Staat und juristische Autonomie von ethnischen Gruppen, die in einem 'Reich' im vormodernen Sinn funktionieren, passen nicht zusammen.

*b) Islam, Gesellschaftsvertrag und Volkssouveränität*

Sehr interessant ist der Versuch Kemals, den Investiturvertrag des Sultans, namentlich den Treueschwur, zu einem Gesellschaftsvertrag zwischen Volk und Sultan umzudeuten, um so auf die Idee der Volkssouveränität schließen zu können. Gerade der staatlichen Autorität gegenüber spricht Kemal über die Rechte des Individuums. Ferner versucht er mit dem Islamgesetz einen möglichen Absolutismus der Volkssouveränität, wie bei Rousseau, zu relativieren. Ebenso wie viele westliche Denker ist Kemal der Meinung, daß Moral die Volkssouveränität transzendiert, so daß ein demokratischer Rechtsstaat möglich ist.

*c) Islamgesetz als staatsfreier Bereich*

In seiner Ablehnung des Zentralismus des Sultans, der damit auf seine Art und Weise die Idee vom modernen zentralen Staat übernimmt, verweist Kemal auf den eigenen Charakter des islamischen Rechts als Gelehrten- und Jurisprudenzrecht. Von daher ist nicht der Staat sondern der Gelehrtenstand Quelle der Gesetzgebung. Hierin wird sowohl von Kemal als auch von Mardin ein authentischer islamischer Anknüpfungspunkt für die Idee einer 'civil society' gesehen. Bei seinem Versuch, an moderne Staatsauffassungen anzuschließen, schaut Kemal dann nicht auf die zentralistisch orientierten kontinentalen Staaten, sondern auf das angelsächsische Modell des 'common law'. Untersucht werden muß, wie dieser Gedanke, dessen Ursprung in der islamischen politischen Theorie liegt, die den Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft noch nicht kennt, in einem modernen Staat funktionieren kann. Wir sehen nämlich im damaligen Osmanischen Reich den Versuch, von Staatsseite das Islamgesetz zu kodifizieren ('mecelle'). Hierzu muß Kemal sich unbedingt kritisch verhalten. Das Verhältnis zwischen dem islamischen Recht und dem modernen Recht ist auch heute von äußerster Wichtigkeit, denn das islamische Recht ist eine Einheit von unveränderlichen moralischen Vorschriften, rechtlichen Regeln (Sittlichkeit) usw. und offenbart seine für uns schwierigen Seiten (siehe Pakistan) gerade dann, wenn es in den modernen westlichen Kodex, mit seiner Erzwingbarkeit und festem Strafmaß, gezwängt wird. Mit anderen Worten: wenn es in 'Moral' und 'Recht' aufgeteilt wird, eine Aufteilung, die Hegel zufolge typisch ist für die moderne 'bürgerliche' Gesellschaft.

*d) Islam zwischen Communitarismus und Liberalismus*

Die Anwesenheit des Gedankens der ‚civil society‘ auf der Grundlage des Individuums muß auf diese Schiene gesetzt werden, denn man kann die Hypothese aufstellen, daß die Jungen Ottomanen die Freiheit des Individuums zwar in bezug auf den Staat formulieren, aber nicht genau auf das gesellschaftliche Niveau selbst. Gleichzeitig kann man aber hier feststellen, daß auch im Westen die gesellschaftliche Freiheit des Individuums ein Problem darstellte. Im Westen war immer eine ‚communitaristische‘, durch Aristoteles inspirierte Gegenströmung vorhanden. Man denke an die Kritik Herders, Hegels und Durkheims bezüglich der Vertragsphilosophie. Hier wird seitens der westlichen Tradition selbst der Wert der kulturellen Gemeinschaft dem Individuum gegenübergestellt oder sogar als Grundlage eines gut verstandenen Individualismus betrachtet. Die Akzeptanz der Vertragsphilosophie des Liberalismus darf nicht undifferenziert als einziges Kriterium einer richtigen Implementierung des modernen westlichen politischen Denkens angesehen werden.

Aus dieser Perspektive können wir unserer Meinung nach Kemals, durch Herder und durch die Romantik beeinflussten, Gedanken über die ideale Muslimgemeinschaft als eine kulturelle Persönlichkeit betrachten, als auch das von Montesquieu und vom Islam überlieferte Erbgut der griechischen politischen Philosophie.

Gleichzeitig könnten in dieser Hinsicht Elemente der Kulturkritik und der Verteidigung der eigenen Kultur bei Kemal und bei den Jungen Ottomanen, trotz aller Bewunderung, die fast einer Auslieferung an Europa gleichkommt, betrachtet werden. Im Zusammenhang mit der ‚civil society‘ ist hier seine Haltung gegenüber der Familie und den Heiratsregeln von Bedeutung, die Kemal zufolge nicht aufgegeben werden müssen.

*e) Islam und Nationalismus*

Gerade im Kontext des Nationalismus entsteht die Frage nach dem ‚Gesetz der Gemeinschaft‘, die einen absoluten Gegensatz zum Individualismus darstellt. Andererseits schließen Nationalstaat und eine ‚civil society‘, die auf der Initiative von freien Individuen beruht, einander nicht aus. Diese Relationen müssen unter dem Gesichtspunkt genauer erforscht werden, ob Kemal auf dem Weg zum Nationalismus seinen Liberalismus vergessen hat, ob er als Islamist Nationalist ist oder ob er als Nationalist Islamist ist. Kemal ist letztendlich nicht als Islamist sondern eher als Nationalist in Erinnerung geblieben. Sein Nationalismus ist ihm

in gewissem Sinne abhanden gekommen. In der modernen Türkei wird er gerade in dem Kontext betrachtet, den er immer bekämpfte: Ein zentralistischer Staat, der versucht, Modernisierung durch Gesetzgebung von oben aufzuerlegen und der unter Zuhilfenahme von Durkheims Religionssoziologie Nationalismus als 'civil religion' einsetzt. Dadurch ist unter anderem die Relation zwischen Islam und dem Stellenwert des Islam in der 'civil society' der modernen Türkei immer noch ein Problem.

f) *'Civil society' und 'bürgerliche Gesellschaft'*

Wenn über Faktoren gesprochen werden muß, die die Entwicklung des Individualismus fördern oder behindern, dann stellt sich gerade im Zusammenhang mit dem Osmanischen Reich die Frage, ob nicht Individualismus und 'civil society' eine 'bürgerliche Gesellschaft' und eine dazugehörige Handel treibende Klasse als Basis voraussetzen. Diese Klasse fehlte im Osmanischen Reich, oder anders gesagt, sie war ethnifiziert, weil der Handel traditionell in den Händen der griechischen Christen und Armenier lag. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts werden die Gilden abgeschafft und eine neue bürgerliche Klasse entsteht. Kemals Gedanken über die Konsequenzen einer Durchdringung der westlichen Volkswirtschaft im Osmanischen Reich (Berkes) müßten hier näher betrachtet werden. Auch für die derzeitige Türkei ist die Frage von Bedeutung, weil auch dort die heutigen Diskussionen über die 'civil society' eng mit der volkswirtschaftlichen Liberalisierung verbunden sind.

In diesen Dimensionen kann die Frage verdeutlicht werden, ob und inwieweit innerhalb der durch den Islam inspirierten Reformbewegungen ein staatsfreier Bereich möglich ist, der auf einem freien Individuum begründet ist. Die Rezeption der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, in dem das Individuum als Grundlage der gesellschaftlichen Beziehungen und der Beziehung zum Staat betrachtet wird, bietet die Möglichkeit die Ansichten der Jungen Ottomanen über das Individuum zu verdeutlichen. Anhand der genannten Dimensionen kann auch der Übergang von vor-modernen Instanzen (Kirche, autonome Gruppen) auf moderne staatsfreie Instanzen, sowie der Übergang von vormodernen Beziehungen zwischen Staat, Gesellschaft und Individuum auf moderne Beziehungen, und die der gruppengebundenen Individualität auf individuell gebundene Gruppen beobachtet werden. Zu schnelle Islamisierung der Problematik kann anhand der genannten Dimensionen zugleich vermieden werden.

### *Das Denken über ‚civil society‘ in der Türkei*

So ergeben sich Möglichkeiten, Kriterien zu entwickeln zwecks Beurteilung der Frage, ob hier von einem authentischen Ansatz der ‚civil society‘ und einem freien Individuum gesprochen werden kann. Diese historische Frage ist wichtig in der aktuellen Diskussion in der Türkei, insofern Antworten hierauf als Legitimation eines formell bereits realisierten modernen Staates funktionieren, in dem nun einer ‚civil society‘ eine Chance eingeräumt werden muß.

### **Literatur**

- Berkes, Nyazi (1998): *The development of secularism in Turkey*, New York: Routledge.
- Black, Cyril/Brown, Carl (ed.) (1992): *Modernization in the Middle-East*, Darwin Press, Princeton USA.
- Çaglar, Gazi (2000): *Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im Osmanischen Reich*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Kramer, Heinz (2000): *A changing Turkey, The challenge to Europe and the Untited States*, Brookings Institution, Washington.
- Hanioglu, M. Sükrü (1995): *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press.
- Lewis, Bernard (1961): *The emergence of modern Turkey*, Oxford University Press, London.
- Lewis, Bernard (1988): *The political language of Islam*, The University of Chicago Press
- Mardin, Serif (2000): *The Genesis of Young Ottoman Thought, A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press.
- Mardin, Serif (1984): *Le concept de société civile en tant qu'element d'approche de la société turque*, Temps modernes 39(1984) p.53-65.
- Mardin, Serif (1988): *Freedom in an Ottoman Perspective*, in: Metin Heeper and Ahmet Ervin (eds.): *State, democracy and the military, Turkey in the 1980's*, de Gruyter, Berlin/New York, p.22-35.
- Norton, August R. (ed.) (1995): *Civil society in the Middle East*, vol. I, Brill, Leiden-New York.
- White, Jenny B. (1996): *Civic culture and islam in urban Turkey*, in: Chris Hann and Elizabeth Dunn (eds): *Civil Society, challenging western models*, Routledge, London and New York, p.143-155.
- Yashin, Yael-Navaro (1998): *Uses and abuses of „State and Civil Society“ in contemporary Turkey*, in: *New Perspectives on Turkey* 18(1998) p.1-23.
- Zürcher, Erik J. (1995): *Turkey : a modern history*, London Tauris 1995.

## **Zu den Autorinnen und Autoren**

*Heike Baranzke*, Studium der Katholischen Theologie und Chemie in Bonn, Mitglied im Graduiertenkolleg „Ethik in den Wissenschaften“ am IZEW, Univ. Tübingen.

*Dr. Inigo Bocken*, Mitarbeiter am CEKUN; Arbeitsgebiet: Civil Society, Religionsphilosophie

*Dr. Ilhan Ilklic*, Medizinstudium an der Univ. Istanbul Dr. med. (TR), anschließend Studium der Philosophie und der Islamwissenschaften an der Univ. Bochum (M.A.). Philosophische Dissertation als DFG-Stipendiat im Graduiertenkolleg „Ethik in den Wissenschaften“ am IZEW, Univ. Tübingen, an. Seit April 2001 wiss. Mitarbeiter am IZEW.

*Dr. Thomas Potthast*, Studium der Biologie und Philosophie in Freiburg, 1993 Diplom in Biologie, 1998 Promotion. Seit 1998 wiss. Mitarbeiter am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin.

*Silke Schicktanz*, Dipl. Biol., Studium der Biologie und Philosophie in Tübingen; 1998 –2000 wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Ethik in den Biowissenschaften und Mitglied des Graduiertenkollegs „Ethik in den Wissenschaften“ am IZEW, Univ. Tübingen. Promotion zu den wissenschaftlichen und ethischen Aspekten der Xenotransplantation. Seit Januar 2001 am Deutschen Hygiene-Museums Dresden

*Dr. Gerrit Steunebrink*, Philosophiedozent an der Philosophischen Fakultät Nijmegen; Arbeitsgebiete: Metaphysik, Soziale Philosophie der Neuzeit

*Dr. Lars Thielmann*, Studium der kath. Theologie in Bochum und der Medizin in Köln. 1997-2000 Mitglied des DFG-Graduiertenkollegs „Ethik in den Wissenschaften“ am IZEW, Univ. Tübingen. 2001 Promotion zum Dr. theol. Seit Oktober 2000 wiss. Angestellter an der Akademie für Technikfolgenabschätzung in Baden-Württemberg, Stuttgart.

*Prof. Dr. Urban Wiesing*, studierte Medizin, Philosophie, Soziologie und Geschichte der Medizin; 1986 Dr. med., 1995 Dr. phil., 1993 Habilitation für „Theorie und Geschichte der Medizin“ in Münster. Seit 1998 Lehrstuhlinhaber für „Ethik in der Medizin“ an der Univ. Tübingen.

*Das Denken über ‚civil society‘ in der Türkei*

## **Materialien zur Ethik in den Wissenschaften**

Mit der Reihe ‚Materialien zur Ethik in den Wissenschaften‘ dokumentiert das Interfakultäre Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) die Fragestellungen und Ergebnisse seiner aktuellen Aktivitäten. In loser Folge werden in der Form von Werkstattberichten z. B. Arbeitsschwerpunkte und Debatten vorgestellt; die Ergebnisse von Fachtagungen und Projekten, die das IZEW u. U. auch in Kooperation mit anderen Institutionen durchgeführt hat, können auf diese Weise der jeweils interessierten Fachöffentlichkeit und dem breiten Publikum einfach und schnell zugänglich gemacht werden. Das IZEW möchte mit den Materialien das interdisziplinäre Gespräch zu ethischen Fragen der Wissenschaften anregen und vertiefen.

### **Bisher erschienen:**

#### **Band 1:**

*Ethisch-Philosophische Grundlagen im Lehramtsstudium*, hrsg. von C. Mandry u. J. Dietrich, Tübingen 2001, ISBN 3-935933-00-2, EURO 7,50

#### **Band 2:**

*Geschichte und Ethik*, hrsg. von O. J. Schumann, Tübingen 2001, ISBN 3-935933-01-0, EURO 7,50

---

Die Bände können direkt bestellt werden bei:

Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften  
Universität Tübingen  
Keplerstr. 17  
D-72074 Tübingen  
Tel.: +49 (0) 7071/29-77981  
Fax: +49 (0) 7071/29-5255  
Email: [izew@uni-tuebingen.de](mailto:izew@uni-tuebingen.de)





Interfakultäres Zentrum  
für Ethik in den Wissenschaften  
Universität Tübingen

ISBN 3-935933-01-0