

Rückfragen an das Verständnis des Menschlichen

Eine Spurensuche in den Diskussionen des Deutschen Ethikrates¹

1. Der sich anthropologisch vergewissernde *Deutsche Ethikrat* – eine Vorbemerkung

Der *Deutsche Ethikrat* (DER) konstituierte sich erstmalig 2008 auf Grundlage eines vom Deutschen Bundestages beschlossenen Gesetzes (Ethikratgesetz) als ethisches Beratungsgremium des Bundestags. Er ist die Nachfolgeeinrichtung des *Nationalen Ethikrates* (NER), den 2001 der damalige Bundeskanzler *Gerhard Schröder* als ein dem Bundeskanzleramt zugeordnetes Beratungsgremium eingesetzt hatte. Die Aufgabe des DER legt das Ethikratgesetz folgendermaßen fest:

Der Deutsche Ethikrat verfolgt die ethischen, gesellschaftlichen, naturwissenschaftlichen, medizinischen und rechtlichen Fragen sowie die voraussichtlichen Folgen für Individuum und Gesellschaft, die sich im Zusammenhang mit der Forschung und den Entwicklungen insbesondere auf dem Gebiet der Lebenswissenschaften und ihrer Anwendung auf den Menschen ergeben. (§ 2 EthikratG)

Seine 26 Mitglieder müssen ein breites Spektrum wissenschaftlicher Disziplinen repräsentieren, wobei »unterschiedliche ethische Ansätze wie ein plurales Meinungsspektrum vertreten sein sollen« (ebd.): Naturwissenschaften (hier vor allem Biologie und Technik), Medizin, Theologie, Philosophie, Ethik, Sozialwissenschaften, Ökonomie und Recht – alles Disziplinen, die für die Bearbeitung ethischer

¹ Der Autor war von 2016–2024 Mitglied des Deutschen Ethikrates und hat in dieser Eigenschaft selbst zahlreiche Stellungnahmen und Ad-hoc-Erklärungen mitverfasst.

Fragen insbesondere im Bereich der Lebenswissenschaften von besonderer Relevanz sind.

Der Ethikrat kommt seiner gesetzlichen Aufgabe in sehr unterschiedlicher Weise nach: durch die Abgabe von ad-hoc-Erklärungen ebenso wie durch thematische Jahres- und Herbsttagungen, abendliche Foren zur Bioethik, öffentliche Anhörungen, parlamentarische Hintergrundgespräche und insbesondere durch seine monatlichen zweitägigen Plena und Arbeitsgruppen, in denen alle Aktivitäten konzipiert, beraten und beschlossen werden. Dort werden besonders alle förmlichen Stellungnahmen erarbeitet und beschlossen, die die umfangreichsten und arbeitsintensivsten Formate bilden. Mit allen diesen Aktivitäten soll er – so seine weiteren gesetzlichen Vorgaben – neben der internationalen Zusammenarbeit mit anderen nationalen Ethikräten sowohl die Öffentlichkeit informieren und gesellschaftliche Diskussion fördern als auch Stellungnahmen sowie Empfehlungen für politisches und gesetzgeberisches Handeln erarbeiten.²

Die Stellungnahmen bilden das Kerngeschäft des Ethikrates. In den letzten gut fünfzehn Jahren griff er mit ihnen ein breites Spektrum von Problemstellungen auf: Seine erste Stellungnahme widmete sich 2009 der anonymen Kindesabgabe,³ seine derzeit letzte Stellungnahme der Klimagerechtigkeit.⁴ Dazwischen liegen 22 andere Stellungnahmen zu Humanbiobanken, zu Nutzen und Kosten im Gesundheitswesen, zur Präimplantationsdiagnostik, zur Intersexualität, zu Mensch-Tier-Mischwesen, zur Biosicherheit, zum Inzestverbot, zu Hirntod und Entscheidungen über Organspenden, zu Big Data und Gesundheit, zu Hilfe durch Zwang, zur Robotik in der Pflege u.a.m. In nächster Zeit stehen die Themen »Freiheit, Verantwortung, Steuerung – Staatstätigkeit, Regulierungsdichte, Steuerungsformen und gesellschaftliche Zielkonflikte«, »Neurotechnologie als Gamechanger: Möglichkeiten verantwortungsvoll nutzen« oder auch »Umgang mit den Grenzen des Lebens und der Endlichkeit« zur Diskussion.⁵

Dieser knappe Überblick dokumentiert die Breite der Themen, denen sich der Ethikrat widmet. Freilich: Jede *vordergründige* Befas-

2 Vgl. § 4 EthikratG.

3 DER, Anonyme Kindesabgabe. Eine Stellungnahme, Berlin 2009.

4 DER, Klimagerechtigkeit. Eine Stellungnahme, Berlin 2024.

5 <https://www.ethikrat.org/veranstaltungen/sitzungen/themenauswahl-fuer-stellungnahmen/> (letzter Aufruf: 21.1.2025).

sung mit Fragen der angewandten Ethik lässt unschwer erahnen, dass sie immer auch auf *hintergründigen* Gewissheitsannahmen über das Wesen des Menschlichen aufruht – mal mehr, mal weniger; mal implizit, mal explizit. So nehmen alle Stellungnahmen zwangsläufig auf ethische Grundtheorien Bezug. Jede dieser Grundtheorien beinhaltet ihrerseits immer bestimmte anthropologische Grundannahmen, Vorverständnisse, »Menschenbilder«. Das ist unausweichlich. Wer *ethisch* von Vernunft, Autonomie, Verwundbarkeit, Gerechtigkeit oder Solidarität spricht, setzt entsprechende *anthropologische* Tatbestände, die solches ermöglichen oder auch fordern, mindestens implizit voraus. Umgekehrt sind »anthropologische Termini«, wie Wilhelm Kamlah in seiner Abhandlung »Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik«⁶ gleichermaßen zutreffend wie methodologisch-programmatisch ausführt, in gewisser Hinsicht immer auch normativ gehaltvoll: Wer von menschlicher Würde, Freiheit, Vernunft, Selbstbestimmung, Handlungsfähigkeit usw. als anthropologische Grunddaten des Menschen spricht, bei dem schwingen ebenso mindestens indirekt normative Erwartungshaltungen mit – in welcher Form und in welche Richtung auch immer.

Diese enge Verzahnung der Frage nach dem Menschlichen des Menschen (Anthropologie) und nach der (Sollens-) Orientierung menschlichen Handelns (Ethik) macht verständlich, dass die Diskussion neuer ethischer Problemstellungen schnell Fragwürdigkeiten abrechnen lässt, die manche bislang als unproblematisch eingestufte anthropologische Hintergrundgewissheit zur Disposition stellen. Diese Erfahrung haben die Mitglieder des Ethikrates immer wieder machen müssen. Schon aus diesem Grund wurden sie genötigt, sich je neu anthropologisch zu vergewissern. Manche solche Vergewisserung hat der Ethikrat in seinen Stellungnahmen ausführlich expliziert, andere dagegen nur indirekt entfaltet. In jedem Fall lohnt es sich, einige Spuren dieser Rückfragen an das Verständnis des Menschlichen exemplarisch zu rekonstruieren und so für die allgemeine Diskussion neuer Herausforderungen anthropologischer Selbstverständnisse fruchtbar zu machen.

6 Wilhelm Kamlah, Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim 1973, 32.

2. Der Mensch als leiblich sich selbstgestaltendes Personwesen

Spätestens seit der Aufklärung zählt die Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung zum beinahe unumstrittenen Wesenskern des Menschlichen. Folgen wir der Tradition Immanuel Kants, dann ist die Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung – und in der Folge der normative Anspruch auf ihre unbedingte Anerkennung – Ausfluss menschlicher Würde.⁷ Kant versteht in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unter der Würde eines Seienden, dass dieses durch nichts ersetzbar ist (»kein Äquivalent verstattet«⁸); ein Seiendes also, das einen inneren Wert hat und somit *um seiner selbst willen da ist*. Kant spricht vom »Zweck an sich selbst«. Solche Selbstzweckhaftigkeit eignet allein dem Menschen als einem Wesen der Vernunft und Freiheit. Selbstzweckhaftigkeit kommt jedem Menschen von sich aus zu; sie ist ihm inhärent und angeboren – und zwar völlig unabhängig von seiner aktuellen Leistungsfähigkeit oder seinem momentanen Vernunftvermögen. Sie ist *unter allen Umständen* zu achten. Deshalb gebietet die zweite Hauptformel des Kategorischen Imperativs ohne Ausnahme (eben kategorisch): »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals als bloßes Mittel brauchest.«⁹

Legen wir dieses Würde-Verständnis zu Grunde, dann folgt damit zwangsläufig das kategorische Recht einer jeden Person, sich in ihrem Leben und damit auch in ihrem Handeln selbst die entscheidende Bestimmung zu geben. Würde sie im Letzten von einer anderen Person, Personengruppe oder Instanz fremdbestimmt, dann degenerierte sie zum bloßen Mittel der Erfüllung eben dieser fremden Bestimmung und büßte so ihre Selbstzwecklichkeit ein. Natürlich ist solche Selbstbestimmung weder grenzen- noch voraussetzungslos, im Gegenteil: Schon Kant hat auf das Erfordernis der

7 Ich habe das an anderer Stelle ausführlicher ausgeführt in *Andreas Lob-Hüdepohl*, Würde. Zum Verhältnis von Selbstzweckhaftigkeit, Selbstbestimmung und Zugehörigkeit, in: *Ethisches Argumentieren. Reichweite und Grenzen zentraler Denkfiguren*, hrsg. v. Katharina Klöcker/Thomas Laubach (Jahrbuch für Moralthologie 7), Freiburg/Brsg. 2023, 91–98.

8 *Immanuel Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Werkausgabe VII), Frankfurt a.M. 1979, 68.

9 Ebd., 61.

wechselseitigen Achtung der Menschenwürde und damit auf ihren konstitutiven Gemeinschaftsbezug hingewiesen. »Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinem Nebenmenschen, und *wechselseitig* ist auch gegen jeden anderen verbunden«. Das heißt »er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeigende Achtung bezieht«. ¹⁰

Damit wird neben der Selbstbestimmung eine zweite Konsequenz menschlicher Würde deutlich: die starke Erfahrung von Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft. Die Würde der Menschheit verlangt für jedes Mitglied der menschlichen Gemeinschaft, sich von anderen her und von der mitmenschlichen Gemeinschaft insgesamt als Selbstzweck wie als selbstwirksam geachtet und gefördert zu erfahren. Dieser »enhancing sense of belonging« ¹¹ kommt in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck: in der unmittelbar achtsamen und unterstützenden Zuwendung von An- und Zugehörigen auf der sozialen Mikroebene ebenso wie auf der sozialen Makroebene in (Grund- und Menschen-) Rechten, die jeder Mensch in einer staatlich verfassten Gesellschaft in Anspruch nehmen können muss und so ein Leben führen kann, »das der Würde des Menschen entspricht«. ¹²

In vielen seiner Stellungnahmen folgt der Ethikrat im Grundsatz diesem Verständnis menschlicher Würde und seinen Konsequenzen für die Selbstbestimmung wie für die Erfahrung von Zugehörigkeit ¹³ – auch wenn er sich bei der Bestimmung von moralischer Autonomie nicht immer das emphatische Verständnis moralischer Selbstgesetzlichkeit im Sinne Kants zu eigen macht. ¹⁴ Dies schlägt sich

10 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Teil II: Tugendlehre § 38, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Werkausgabe VIII), Frankfurt a.M. 1979, 600f.

11 Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen (UN-Behindertenrechtskonvention, UN-BRK) 2006/2009, Präambel m).

12 Art. 1 (1) SGB II. Zu (Menschen-) Rechten als Bedingung der Möglichkeit eines »menschenwürdigen Daseins« (Art. 1 (1) SGB I) auch Heiner Bielefeldt, *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg/Brs. 2011.

13 Vgl. etwa DER, *Big Data und Gesundheit – Datensouveränität als informationell Freiheitsgestaltung*. Stellungnahme, Berlin 2017, 175–182; DER, *Eingriffe in die menschliche Keimbahn*. Stellungnahme, Berlin 2019, 111–116.

14 Vgl. etwa DER, *Hilfe durch Zwang? Professionelle Sorgebeziehungen im Spannungsfeld von Wohl und Selbstbestimmung*. Stellungnahme, Berlin 2018, 36–39.

prominent in einer Formulierung nieder, die im Ethikrat über alle Unterschiede hinweg, die zwischen den Mitgliedern bezüglich ihrer jeweils präferierten Ethiktheorien bestehen, Zustimmung erfahren hat: die »deontologische Einhegung«.¹⁵ Mit dieser Formulierung verbindet sich die moraltheoretische wie praxisorientierende Auffassung, dass alle noch so legitimen Nutzenkalküle, die bei der Begründung moralischer Handlungen legitimerweise eine Rolle spielen mögen, eingefasst (»eingehegt«) sein müssen von der unbedingten Verpflichtung (»deontologisch«), die Würde und damit die Selbstzwecklichkeit aller betroffenen und beteiligten Menschen zu achten.

In der Regel wird menschliche Selbstbestimmung mit einem ausreichenden Grad von Freiverantwortlichkeit verknüpft. Freiverantwortlich – so der Ethikrat etwa in einer vielbeachteten Stellungnahme zum Thema »Suizid« – handeln Menschen, wenn ihr *Wissen* um die entscheidungserheblichen Sachverhalte, ihr tatsächliches *Wollen* (im Lichte etwa ihrer grundlegenden Lebensoptionen) und ihr *Wählenkönnen* (selbständige Auswahl aus realistischen Handlungsalternativen) in einem ausreichenden Maße gewährleistet sind.¹⁶ Freiverantwortliche Selbstbestimmung setzt damit ein Mindestmaß von kognitiv-reflexiver Vernunftfähigkeit voraus. Was aber ist die Konsequenz, wenn eine Person dieses Mindestmaß entwicklungsbedingt (noch) nicht erreicht oder ihm durch eine chronische beziehungsweise fortschreitende Erkrankung zeitweise oder dauerhaft verlustig geht? Verliert diese Person dadurch ihre Selbstbestimmung? Verliert sie den Status als Person und ist nur noch Mensch? Droht ihr sogar der Verlust ihrer Würde und damit der Verlust ihres Anspruchs auf unbedingte Achtung und Respekt?

Diese Fragwürdigkeit stellt sich in vielen Fallkonstellationen des Gesundheits- und Sozialwesens. Der Ethikrat hat diese Fragwürdigkeit mehrfach aufgegriffen. Zunächst macht er auf den medizinrechtlich bedeutsamen Sachverhalt aufmerksam, dass die Selbstbestimmung eines Menschen immer eine Graduierung erfährt. Menschen handeln nicht erst oder nur dann selbstbestimmt, wenn sie im

15 Vgl. etwa DER, Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Stellungnahme, Berlin 2019, III.

16 Vgl. ausführlich DER, Suizid – Verantwortung, Prävention und Freiverantwortlichkeit. Stellungnahme, Berlin 2023, 66–108; im Grundsatz schon in DER, Hilfe durch Zwang? (Anm. 14), 41f.

emphatischen Sinne *freiverantwortlich* handeln. Kinder, Jugendliche oder Erwachsene, die noch nicht, vorübergehend nicht oder nicht mehr ausreichende kognitiv-reflexive Kompetenz besitzen, verfügen sehr wohl über einen eigenständigen Willen, mit dem sie ihrem Leben eine bestimmte Orientierung zu geben suchen. Der rechtsnormative Diskurs spricht hier von einem *natürlichen* Willen, der als authentisches Selbstzeugnis zu achten ist.¹⁷

In grundsätzlicher Weise widmet sich der Ethikrat dieser Fragwürdigkeit im Zusammenhang mit fortgeschrittenen dementiellen Erkrankungen. Zentraler Ausgangs- wie Zielpunkt ist das *anthropologische* Verständnis des menschlichen Selbst. Die Stellungnahme »Demenz und Selbstbestimmung« von 2015 fordert eine umfassende Bestimmung des umfassenden Selbst: also dessen, »was der Mensch in sich als empfindendes, fühlendes, erkennendes und steuerndes Zentrum begreift«. Das menschliche Selbst ist »nicht auf Kognitionen oder Denkvorgänge, wie rationales Erkennen, Einordnen, logisches Operieren und Schlussfolgern, beschränkt, sondern umfasst grundlegende emotionale und verhaltensbezogene Orientierungen und Grundstimmungen«.¹⁸

Wenn ein Selbst sich, in seinem in dieser Weise umfassenden Selbst, eine Bestimmung gibt, dann sind dabei nicht nur kognitive Aspekte relevant. Auch in den genannten emotionalen, verhaltensbezogenen Orientierungen und Grundstimmungen kann sich seine Selbstbestimmung manifestieren – auch wenn sie die Identifizierung und Entschlüsselung *von außen* sich erheblich schwieriger und fehleranfälliger gestalten mag.

Während das Selbst in seiner kognitiven Qualität [bei Demenz, ALH] der frühzeitig einsetzenden Veränderung unterliegt, besteht es in seinen emotionalen, sozial-kommunikativen, alltagspraktischen, empfindungsbezogenen und ästhetischen Qualitäten aber fort, auch wenn diese Qualitäten mit dem Verlauf der Erkrankung schwerer ansprechbar und erkennbar werden.¹⁹

Die umfassende Bestimmung dieses umfassenden, also nicht auf seine kognitiven Fähigkeiten reduzierten Selbst zeigt sich deshalb

17 Vgl. DER, Hilfe durch Zwang? (Anm. 14), 28f.

18 Beide Zitate: DER, Demenz und Selbstbestimmung, Stellungnahme, Berlin 2015, 48.

19 Ebd., 51.

nicht nur darin, dass ein Mensch für die Auswahl einer Handlung Gründe haben, gegenüber anderen lautsprachlich verbalisieren und gegebenenfalls plausibilisieren, also nachvollziehbar machen kann. Die umfassende Bestimmung eines personalen Selbst zeigt sich auch darin, dass es Bedürfnisse und Neigungen hat und gegenüber anderen als für ihn wesentliche Bezugspunkte seiner Lebensgestaltung zu erkennen geben kann. Zweifelsohne liegt im letzten Fall eine schwächere Form der Selbstbestimmung vor. Deren Schwäche liegt vor allem darin, dass sie von außenstehenden Anderen bei weitem nicht so genau erfasst, verstanden und darin respektiert werden kann. Diese wichtige Unterscheidung oder besser: Ergänzung im Verständnis von Selbstbestimmung hat unmittelbare Konsequenzen in der Begleitung von dementiell erkrankten Personen: Wenn eine Person, die auf Grund ihrer Erkrankung über eine sog. PEG-Sonde ernährt werden muss, sich nicht mehr artikulieren kann, dafür über einen längeren Beobachtungszeitraum konstant sich bei deren Beschickung körperlich abwendet und durch andere nonverbale Äußerungen ihr Missfallen bekundet, dann wird diese Reaktion als Ausdruck ihres natürlichen Willens interpretiert, die Beschickung abzubrechen – sogar wenn sie daran stirbt.²⁰

Dieser Position ist bereits im Ethikrat widersprochen worden. In einem bemerkenswerten Sondervotum hält der Philosoph Volker Gerhard mit Zustimmung seiner Ratskollegin Weyma Lübke fest:

Die auf Selbstbeobachtung, Selbstreflexion und Selbstverantwortung beruhende individuelle Selbstbestimmung des eigenen Lebens ist [im Falle fortschreitender Demenz, ALH] nicht mehr einzufordern. [...] Das ist der entscheidende Punkt. In ihm vollzieht sich eine Tragödie im Lebenslauf eines Menschen. Sie besteht darin, dass eben etwas verloren geht, was den Menschen zu einem verantwortlichen Wesen macht.

Infolgedessen müssen, so Gerhardt, andere Menschen das übernehmen, »wofür bis zum Ausbruch der Krankheit jeder allein zuständig war«.²¹ Freilich verkennen Gerhardt wie Lübke das rechtlich

20 Natürlich darf dieser Schritt nie leichtfertig erfolgen, sondern erst nachdem etwa im Rahmen eines ethischen Konsils skrupulös der mutmaßliche Wille ermittelt wird und die dann regelmäßig bestellte gesetzliche Betreuungsperson nach gerichtlicher Rücksprache für die betroffene Person eine Entscheidung fällt.

21 DER, Demenz und Selbstbestimmung, (Anm. 18), 103.

wie professionsethisch normierte Profil solchen advokatorischen Entscheidens von Seiten Außenstehender: Deren Stellvertretung orientiert sich nicht am *eigenen Gutdünken*, also an den eigenen Vorstellungen über das Wohl des Vertretenen, sondern an den erkennbaren Wünschen oder rekonstruierten Willensbekundungen, die er im Laufe seines Lebens geäußert und seiner Lebensgeschichte als wesentliche Lebenslinien eingeschrieben hat. Genau darin bringt sich dessen Selbstbestimmung mindestens mittelbar zur Geltung.²²

Das Moment des Leiblichen spielt nicht nur im Bereich der Selbstbestimmung oder des Vernünftigen eine Rolle.²³ Auch für den zweiten Aspekt menschlicher Würde, nämlich für die starke Erfahrung von Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft, ist das Medium des Leiblichen hoch bedeutsam. Dies unterstreicht der Ethikrat in zwei Stellungnahmen, die er bezeichnenderweise in zwei sehr unterschiedlichen Zeitkonstellationen abgegeben hat: Die Stellungnahme »Robotik für gute Pflege« wurde vor der Corona-Pandemie erarbeitet und wenige Tage vor dem ersten *Shutdown* am 10. März 2020 veröffentlicht. Pflege, so der Ethikrat, ist eine personenbezogene Dienstleistung mit besonders engem Personenbezug: »Deshalb«, so der Rat,

ist gute Pflege zugleich immer auch Pflege (in) zwischenmenschlicher Beziehung. Dieser Aspekt der Pflege besitzt eine spezifisch *leibliche* Dimension, in der sich ihr besonders enger Personenbezug manifestiert: in den leiblich gebunden Äußerungen sowohl der Gepflegten wie der Pflegenden in Mimik, Gestik und Haptik/Taktilität ihrer jeweiligen Körpersprache.²⁴

Im Zentrum guter Pflege stehe daher die auch nonverbale, leiblich vermittelte Kommunikations-, Beziehungs- und Gefühlsarbeit, die

22 Ich habe die diesbezügliche rechtsnormative wie professionsethische Debatte an anderer Stelle ausführlicher entfalten können in *Andreas Lob-Hüdepohl*, »Redet mit uns!« Auslotungen einer »betreuungsethischen« Selbstverständlichkeit, in: *Betreuungsrechtliche Praxis* 30 (2021), 14–18; aktuell in *Andreas Lob-Hüdepohl*, *Betreuung als Lebensführungsassistenten*. Eine Skizze professionsethischer Grundhaltungen, in: 30 Jahre BdB: Viel erreicht, noch vieles offen!, hrsg. v. Bundesverband der Berufsbetreuer*innen (Jahrbuch Betreuung 2025), Hamburg 2025, 41–53.

23 In der Stellungnahme *Mensch und Maschine* entfaltet der Ethikrat ausführlich sein Verständnis menschlicher Vernunft als *leibliche* Vernunft und grenzt sie damit von einer Quasi-Vernunft technischer Systeme grundsätzlich ab. Vgl. *DER, Mensch und Maschine*. Eine Stellungnahme, Berlin 2023, 156–159.

24 *DER, Robotik für gute Pflege*. Stellungnahme, Berlin 2020, 26.

der Einsatz von unterstützender, überwachender oder aktivierender Robotik durchaus hilfreich ergänzen, keinesfalls aber zurückdrängen oder gar ersetzen dürfe.

Nochmals stärker fokussiert eine ad-hoc-Erklärung aus demselben Jahr, dann aber schon mitten in den Turbulenzen der Pandemie, die zu teils schwerwiegenden Isolationsauflagen für Menschen gerade in Einrichtungen der Langzeitpflege führten: Die physische Isolation

widerspricht zentralen Forderungen etwa der UN-BRK, der Pflegechartha und des SGB XI nach einem möglichst selbständigen und selbstbestimmten Leben in sozialer Teilhabe, das der Würde des Menschen entspricht.

Und dann:

Für Menschen mit einer länger anhaltenden Pflegebedürftigkeit ist die Erfahrung der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft oft untrennbar an physische Präsenz und insbesondere an die Nähe durch Berührung gebunden.

Insofern sei das Mindestmaß an sozialen Kontakten weniger eine Frage der Quantität, sondern der Qualität:

Mit der Qualität sind jene Inhalte und Merkmale von Kontakten angesprochen, die aus der je individuellen Perspektive der in Einrichtungen der Langzeitpflege Wohnenden besondere Bedeutung für ihr Wohlbefinden besitzen.²⁵

Diese Qualitätsfrage unterstreicht eindrücklich die essentielle Verknüpfung von Selbstbestimmung, Zugehörigkeit und Leiblichkeit einer Würde, die der Menschheit insgesamt in Gestalt jeder einzelnen Person als Wesensmerkmal eignet.

3. Der Mensch als verletzliches und widerstandsfähiges Sozialwesen

Es ist die Corona-Pandemie, die den Ethikrat zu einer ausdrücklich *anthropologischen* Positionsbestimmung veranlasst hat. Die *ethi-*

25 DER, Mindestmaß an sozialen Kontakten in der Langzeitpflege während der Covid-19-Pandemie. Ad-hoc-Empfehlung vom 18.12.2020, Berlin 2020, 2f.

sehen Herausforderungen, vor die die Pandemie jede einzelne Person in ihrem persönlichen wie sozialen Umfeld und vor allem die Akteur:innen in Institutionen mit besonders vulnerablen Personengruppen gestellt hat, waren vielfach Gegenstand von Beratungen und Empfehlungen des Ethikrates²⁶ – mal aus Eigeninitiative,²⁷ mal auf ausdrückliche Bitte oder unmittelbare Beauftragung seitens (von Angehörigen) der Bundesregierung.²⁸

Parallel zu vielen Einzelfragen entwickelte der Ethikrat grundsätzliche ethische Kriterien, die in den schwierigen Abwägungsprozessen einer Pandemie Beachtung finden sollten. Damit zog er erste Konsequenzen aus den Hochphasen der Pandemie in den Jahren 2020 und 2021 – und damit deutlich vor dem Ende der Pandemie, die mit dem Übergang in eine endemisch kontrollierte Lage üblicherweise Anfang 2023 datiert wird. Das argumentative Gelenkstück dieser Stellungnahme zu »Vulnerabilität und Resilienz in der Krise – Ethische Kriterien für Entscheidungen in einer Pandemie« bilden zwischen einer ausführlichen Rekonstruktion von »Sachstand, Rückschau, der Erfahrung und Herausforderung« (Kap. 2) und den Überlegungen zu »Abwägungsentscheidungen und ihre normativ-kriterialen Grundlagen« (Kap. 4) »(Sozial-)Anthropologische Vergewisserungen«, zu denen sich der Ethikrat gewissermaßen als »grundsätzliche Lehre aus der Pandemie« genötigt sah (Kap. 3).

26 Der eigens für diese Fragen eingesetzte Arbeitsgruppe, die die Empfehlungen und Stellungnahmen für die Plenarversammlung vorbereitete, gehörten 20 der 24 Mitglieder des Ethikrates an – was das extrem hohe Interesse des gesamten Rates an den zur Bearbeitung anstehenden ethischen Fragen anzeigt. Ich selbst habe die Arbeitsgruppe »Pandemie« als Stellvertreter zusammen mit der Sprecherin Sigrid Graumann geleitet.

27 Vgl. etwa DER, Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-hoc-Erklärung vom 27.3.2020, Berlin 2020; DER, Mindestmaß (Anm. 25); DER, Vulnerabilität und Resilienz in der Krise – ethische Entscheidungen in einer Pandemie. Stellungnahme, Berlin 2022; DER, Pandemie und psychische Gesundheit. Aufmerksamkeit, Beistand und Unterstützung für Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene in und nach gesellschaftlichen Krisen. Ad-hoc-Empfehlung vom 28.11.2022, Berlin 2022.

28 Vgl. etwa DER/StiKo/Leopoldina, Zur Impfpflicht gegen Covid-19 für Mitarbeitende in besonderer beruflicher Verantwortung. Ad-Hoc-Empfehlung vom 11.11.2021, Berlin 2021; DER, Ethische Orientierung zur Frage einer allgemeinen gesetzlichen Impfpflicht. Ad-hoc-Empfehlung vom 22.12.2021, Berlin 2021.

Im Zentrum dieser Vergewisserungen stehen die Vulnerabilität als wesentliche sozialanthropologische Deutungskategorie sowie die Bedeutung von Resilienz.²⁹ Vor dem Hintergrund der Pandemie-Erfahrung entfaltet der Ethikrat ein differenziertes Verständnis von Vulnerabilität gewissermaßen als Jedermensch-Erfahrung. Zwar dominierte auch die öffentliche Debatte über lange Zeit die Rede von »vulnerablen Personengruppen«, die etwa aufgrund ihres Alters oder ihrer Vorerkrankungen besonders gefährdet und deshalb zu schützen seien. Das spiegelte aber eine sehr verkürzte Wahrnehmung. Denn keine Personengruppe dürfte ohne erhebliche Einbußen durch die Pandemie gekommen sein. Zwar mögen einzelne Gruppen situationsbedingt und in spezifischen Hinsichten eine *besondere* Verletzlichkeit aufweisen. Diese signalisieren folglich eine *besondere* Dringlichkeit von Hilfe und Schutz und rechtfertigen ihre Priorisierung – etwa am Anfang der Impfkampagne, als Ältere, Vorerkrankte und Personen mit besonders hoher Exposition (z.B. Gesundheitspersonal) zuerst geimpft wurden.³⁰ Andere Bevölkerungsteile wiesen mit Blick auf die Erkrankungs- und Mortalitätsrisiken zwar eine erheblich geringere Verletzlichkeit auf. Gleichwohl trafen sie möglicherweise viel gravierender die negativen Folgen, die mit den Schutzmaßnahmen für erkrankungsassoziiert besonders vulnerable Personen und zur Eindämmung der Pandemie insgesamt einhergingen. Eindrückliches Beispiel war die Situation von Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Ihr unmittelbares Erkrankungs- oder gar Mortalitätsrisiko durch das Virus war ungleich geringer als bei älteren oder vorerkrankten Erwachsenen. Umso dramatischer waren aber die Spätfolgen für deren (schulische) Entwicklung und besonders für deren psychosoziale und gesundheitliche Verfassung.

Diese Erfahrungen unterstreichen, dass Verletzlichkeit ein anthropologisches Grunddatum menschlicher Existenz ist. Davon zu unterscheiden ist eine situationsspezifische Vulnerabilität. Diese ist oftmals Ausdruck oder Ergebnis einer strukturellen Vulnerabilität,

29 Zum Folgenden verweise ich auf das Kapitel 3 von *DER*, Vulnerabilität und Resilienz in der Krise (Anm. 27).

30 Zu den ethischen Kriterien und Begründungen dieser Impfpriorisierung vgl. *DER/StiKo/Leopoldina*, Zur Impfpflicht gegen Covid-19 für Mitarbeitende in besonderer beruflicher Verantwortung (Anm. 28).

also einer Anfälligkeit von Institutionen, selbst von Krisen in ihrer Funktionstüchtigkeit eingeschränkt und verletzt zu werden und die Folgen ihrer Verletzung mehr oder minder ungefiltert an die Personen, die in ihnen leben oder für die sie dienstleistend Sorge tragen, weiterreichen. Hinzutritt das Phänomen der *sekundären* Vulnerabilität. Sie zeigt sich als Folge von Maßnahmen, die eine besondere Verletzlichkeit auf einer ersten Ebene (Ansteckungs-, Erkrankungs- oder Sterblichkeitsrisiko) mehr oder minder wirksam reduzieren helfen, aber teils schwerwiegende Verletzungen auf einer anderen Ebene (Vereinsamung durch physische Isolation usw.) auslösen.³¹ Dieser Zusammenhang ließ sich während der Pandemie wie in einem Brennglas bei Einrichtungen der stationären Langzeitpflege (Alteinrichtungen), der Eingliederungshilfe und nicht zuletzt bei Schulen und Hochschulen beobachten.

So erweist sich die strukturelle Vulnerabilität als potentiell *vulnerable* für andere. Hier kommt die Bedeutung von Resilienz ins Spiel. Resilienz im Sinne von Widerstandskraft, Robustheit oder Elastizität bedeutet nicht die Abwesenheit von Verletzlichkeit. Vielmehr besteht Resilienz in der Fähigkeit von Personen wie Institutionen, inmitten von schwerwiegenden Krisen durch Anpassung (Adaption) und Flexibilität dennoch im Kern ein gelingendes Leben beziehungsweise dienstleistungsbezogenes Funktionieren aufrecht zu erhalten oder wieder neu zu ermöglichen. Resilienz in der Krise könnte sogar neue Potentiale erschließen, wenn sie die Sensibilität für das Gemeinschaftliche von Verletzlichkeiten menschlichen Lebens erhöht und damit das Zusammengehörigkeitsgefühl steigert – in der außergewöhnlichen Krisensituation ebenso wie für das Zusammenleben im gewöhnlichen Lebensalltag.

Diese sozialanthropologische Vergewisserung bleibt für die ethische Kriteriologie, die der Ethikrat für Entscheidungen in Pandemien entwickelt, keinesfalls folgenlos. Ausführlich erläutert die Stellungnahme die Bedeutung »verlässliche[r] und robuste[r] Institutionen und Prozesse der Demokratie und politischen Teilhabe«.³² Nochmals grundsätzlich widmet er sich den normativen Implikationen des anthropologischen Terminus der »verletzliche[n] und

31 Zur Unterscheidung zwischen *primärer* und *sekundärer* Vulnerabilität vgl. grundsätzlich auch DER, Hilfe durch Zwang? (Anm. 18), 51f.

32 DER, Vulnerabilität und Resilienz in der Krise (Anm. 27), 179–185.

widerstandsfähige[n] Freiheit«. ³³ Hier gilt der Grundsatz: »Verletzlichkeit (Vulnerabilität) wie Widerstandsfähigkeit (Resilienz) als grundlegende Merkmale der *Conditio humana* prägen menschliche Freiheit«. ³⁴ Diese Prägekraft zeigt sich in allen Differenzierungen, die traditionell mit Blick auf menschliche Freiheit vorgenommen werden – sowohl mit Blick auf die *negative innere* und *negative äußere* Freiheit (Freiheit *von* inneren Zwängen und äußeren Vorgaben) als auch mit Blick auf die *positive innere* wie *positive äußere Freiheit* (Freiheit *zur* Bindung an etwas Bedeutsames oder an soziale Vergemeinschaftungsformen, in denen sich eine freigewählte Lebensoption realisiert). Gerade diesen inneren wie äußeren Selbstbindungen positiver Freiheit entsprechen, so der Ethikrat,

situativ individuelle bzw. lebenslagenspezifische Verletzlichkeiten einzelner Personen. Sie können zugleich potenzielle Ressourcen persönlicher wie gemeinschaftlicher Widerstandskraft (Resilienz) sein, die gegen Bedrohungen innerer wie äußerer Freiheiten schützen bzw. aktiviert werden können. Darin zeigt sich die enge Verzahnung negativer wie positiver sowie intersubjektiv ermöglichter wie vollzogener Freiheit. In diesem Sinne sind negative wie positive Freiheit in ihrer Verletzlichkeit wie Widerstandskraft kommunikative Freiheit, die nicht nur die Freiheit der Anderen grundsätzlich bejaht, sondern ihre Verknüpfung mit Anderen um ihrer selbst willen sucht. Insofern verwirklicht sich die Freiheit jeder einzelnen Person darin, dass »der eine den anderen als Bereicherung seiner selbst und als Aufgabe des eigenen Lebens erfährt«. ³⁵

Mit dem Stichwort der kommunikativen Freiheit knüpft der Ethikrat an vielfach ausgearbeitete Konzeptualisierungen menschlicher Freiheit an, die Axel Honneth »soziale Freiheit« ³⁶ nennt. ³⁷ Soziale Freiheit hält eine normative Infrastruktur bereit, die wechselseitige

33 Ebd., 174–179.

34 Ebd., 175.

35 Ebd., 176f mit Verweis auf *Wolfgang Huber*, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theologie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vllyn 1983, 118.

36 *Axel Honneth*, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, 232.

37 Vgl. zum Folgenden ausführlicher *Andreas Lob-Hüdepohl*, Gibt es eine (moralische) Pflicht zur Gesunderhaltung? Anmerkungen aus ethischer Sicht, in: *Selbstschuld. Zum Verursacherprinzip in der Medizin*, hrsg. von Wolfgang Henn / Frauke Brosius-Gersdorf/, Berlin 2025, 141–154.

moralische Pflichten *aus Gründen der Freiheit* begründet: »Frei« ist ein Subjekt letztlich allein dann«, wie Axel Honneth resümiert,

wenn es im Rahmen institutioneller Praktiken auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in dessen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann.³⁸

Zugespitzt formuliert: Die freie Person ist erst dann bei sich selbst, wenn sie durch intersubjektive, oftmals institutionell vermittelte Praktiken und Verbindlichkeiten gleichsam in und mit den Anderen in ihrer personalen Lebenswelt angekommen ist. Nur solche Formen wechselseitiger Anerkennung sind es, die jedem Einzelnen ermöglichen, seine frei gefassten Optionen und Lebensziele überhaupt umsetzen und mit Leben füllen zu können.³⁹ Damit grenzt sich der Ethikrat klar gegen ein Verständnis libertärer Freiheit ab, das die eigenen (Schutz-) Interessen im Zweifelsfall auch gegen die gemeinschaftlich zu schützende Gesundheit durchsetzt.

In schroffen Gegensatz zu diesem gehaltvollen Verständnis sozialer Freiheit steht das Verständnis *libertärer* Freiheit. Besonders auffällig tritt es in Debatten in Erscheinung, in denen Impfpflichten als Mittel des Gesundheitsschutzes aller nicht nur als moralische, sondern sogar als Rechtspflicht diskutiert und teilweise sanktionsbewehrt eingeführt werden.⁴⁰ Selbstverständlich kann das Für und Wider solcher Pflichten kontrovers diskutiert werden. Die entsprechenden Überlegungen des Ethikrates legen dafür selbst beredt Zeugnis ab: Sie münden nämlich fast ausnahmslos in sogenannte Gabelvoten, in denen die gegensätzlichen Schlussfolgerungen der Ratsmitglieder zum Ausdruck kommen. Worauf es mit Blick auf das Freiheitverständnis aber hier ankommt: Viele der Gegner:innen von moralischen oder rechtlichen Impfpflichten berufen sich ausdrücklich auf menschen- und grundrechtlich verbürgte Freiheitsrechte, die sie durch Impfpflichten illegitimerweise eingeschränkt sehen. Gera-

38 *Ders.*, ebd., 86.

39 Vgl. *ders.*, ebd., 87.

40 Vgl. zur Diskussion um moralische und/oder juristische Impfpflichten im Kontext von Masern *DER*, Impfen als Pflicht? Stellungnahmen vom 27.6.2019, Berlin 2019; im Kontext von COVID-19 *DER*, Ethische Orientierung zur Frage einer allgemeinen gesetzlichen Impfpflicht. Ad-hoc-Empfehlung vom 22.12.2021, Berlin 2021.

de während der Corona-Pandemie ist in der durchaus heterogenen Gruppe sogenannter Querdenker ein Personenkreis identifizierbar, der sich faktisch die Vorstellung eines »libertären Autoritarismus«⁴¹ zu eigen gemacht hat.

Der libertäre Autoritarismus wehrt sich gegen jede Form sozialer Verpflichtungen gegenüber anderen. Eine Pflicht zur Gesunderhaltung im Interesse Anderer oder des Gemeinwohls – und sei sie nur im Interesse eines gerechten Ausgleichs von Belastungen, Benachteiligungen oder Risiken – wird strikt abgewiesen. Der libertäre Autoritarismus orientiert sich nach Carolin Amlinger und Oliver Nachtwey an einer »individuellen Freiheit«, die alle ihre Bezüge zur sozialen und ökologischen Umwelt ausblendet und als ein strikt selbstbezügliches Verhältnis vorgestellt wird – »als verdinglichte Freiheit zu konsumieren, zu erleben, zu investieren, letztlich also als eine rohe, negative (Wirtschafts-) Freiheit, die gegen hemmende staatliche oder gesellschaftliche Autoritäten in Stellung gebracht wird«.⁴² Von gewöhnlichen Egoisten, die es schon immer mindestens als Trittbrettfahrern gab, unterscheiden sich libertär Autoritäre dadurch, dass sie Andersdenkende in feindseliger Weise abwerten, sich an keine sozialen Verpflichtungen mehr gebunden fühlen und jegliche Gefühle der Rücksichtnahme auf andere abgelegt haben. Und sie »trotzen rebellisch jeder externen Autorität«.⁴³

Libertär Autoritäre stellen gewiss eine Zuspitzung eines imperialen Lebensstils dar. Aber sie markieren eindrücklich ein Freiheitsverständnis, das in seiner aggressiven Sozialvergessenheit in vielen Lebensbereichen wenigstens latent verbreitet ist – auch im Gesundheitswesen. Und natürlich werden Verpflichtungen gleich welcher Art von vielen mindestens intuitiv als mehr oder minder unangenehme Einschränkungen der eigenen Freiheit wahrgenommen und allenfalls als notwendiges Übel geduldet. Wer wollte sich nach den erheblichen Restriktionen während der Corona-Pandemie von solchen Intuitionen unbehelligt dünken? Gleichwohl spiegeln solche Gefühle und Intuitionen – so berechtigt und nachvollziehbar sie zunächst sind – ein Verständnis menschlicher Freiheit, das in seinem zentralen Punkten defizitär ist und die Akzeptanz von Verpflichtun-

41 Carolin Amlinger/Oliver Nachtwey, *Gekränkte Freiheit. Aspekte eines libertären Autoritarismus*, Berlin ³2022.

42 *Dies.*, ebd., 177.

43 *Dies.*, ebd., 178.

gen selbst zur individuellen Gesunderhaltung erheblich erschweren: nämlich die *positive* äußere Freiheit durch die bewusste Bindung an die Vergemeinschaftung (»soziale Freiheit«), die ihrerseits eine der unhintergehbaren und unerlässlichen Ermöglichungsbedingungen höchst persönlicher *negativer* (wie positiver) Freiheit ist.

4. Der Mensch als optimierendes und getriebenes Technikwesen

Zeitlich parallel zur Befassung mit dem breiten Themenspektrum der Corona-Pandemie widmete sich der Ethikrat einer gänzlich anderen Herausforderung moderner Entwicklungen in den Lebenswissenschaften, die die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen jetzt und in Zukunft nochmals verschärfter stellt: das Verhältnis von Mensch und Maschine im Zeitalter digitaler Transformation.

Schon in der Stellungnahme zu »Big Data im Gesundheitswesen« wird das Verhältnis Mensch und Maschine gerade mit Blick auf die privaten Alltagsanwendungen in Form von *wearables* sowie auf das Verständnis menschlicher Privatheit überhaupt problematisiert: Was bedeutet es für das Selbstverständnis des Menschen, wenn er sich mit Hilfe der unterschiedlichen Anwendungen von Big Data – freiwillig oder unfreiwillig – der Logik zunehmend lückenloser Selbstoptimierung unterwirft? Was, wenn er durch permanente Selbstüberwachung faktisch in den Zustand selbstinduzierter Fremdbestimmung hineingerät? Was, wenn er sich in der Folge zum bloßen Mittel der Durchsetzung digitaler Steuerungsregime selbstinstrumentalisiert, die er nicht mehr im eigentlichen Sinne des Wortes *beherrscht*, sondern durch die er nur noch *technikgetrieben* wird?

Einen fast schon gegensätzlichen Aspekt beleuchtet der Ethikrat in seiner Stellungnahme »Eingriffe in die menschliche Keimbahn«. Neben vielen forschungsethischen Fragen⁴⁴ diskutiert er die mög-

44 Den klassischen »Weißten Elefanten« im Raum vieler bioethischer Diskurse, nämlich die Frage nach dem moralischen Status vorgeburtlichen Lebens und damit auch des noch totipotenten Embryos klammert er weitgehend aus. Vgl. dazu ausführlicher *Andreas Lob-Hüdepohl*, Kristallisationspunkte der Bioethik nach 1990. Schlaglichter aus ethischer Perspektive, in: APTUM. Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur 21/2 (2025), 207–227.

lichen Folgen für das Selbstverständnis des Menschen und der Menschheit, wenn Keimbahneingriffe zur gezielten *Verbesserung* der Nachkommen eingesetzt werden und nicht bloß der therapeutische Nutzen durch Ausschaltung genetisch bedingter Erkrankungen usw. bezweckt wird. Verstieße nicht der Versuch, ein durch *Human Enhancement* geschaffenes und optimiertes »Child by design« gegen das gattungsethische Selbstverständnis, dem Menschen sich als absolut Gleiche unterstellen müssen oder doch dringend unterstellen sollten? Zehrt dieses gattungsethische Selbstverständnis nicht von der Unterstellung, dass wir uns wechselseitig als prinzipiell gleich und ebenbürtig nur deshalb achten können, weil wir uns in unserem Sosein als naturwüchsig geworden wissen, ohne durch tiefgehende (»an die Substanz gehende«) Eingriffe »von unseres Gleichen« gestaltet worden zu sein? Können wir als Gleiche unter Gleichen auftreten, wenn die Präferenzen unserer Eltern oder allgemeiner: diejenigen unseres mitmenschlichen Gegenübers als Präfigurationen unaustilgbar unserer höchstpersönlichen Entwicklung eingeschrieben sind?⁴⁵

Noch einmal anders fokussiert das Verhältnis von Mensch und Maschine die gleichnamige Stellungnahme des Ethikrates aus dem Jahr 2023. Mit dieser Fokussierung folgt der Ethikrat einem ausdrücklichen Begehren des Deutschen Bundestages, dessen Präsident ihn um eine grundsatzbezogene Ergänzung der Enquête-Kommissionen »Künstliche Intelligenz – Gesellschaftliche Verantwortung und wirtschaftliche, soziale und ökologische Potentiale« sowie »Berufliche Bildung in der digitalen Arbeitswelt« bat.⁴⁶ Schnell wurde offenkundig, dass die Erwägungen dieses anthropologisch hoch bedeutsamen Verhältnisses zwischen Mensch und Maschine unbedingt bestimmter Konkretisierungen aus bestimmten Lebens- beziehungsweise Anwendungsbereichen bedürfen, um die ins Grundsätzliche

45 Vgl. DER, Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Stellungnahme, Berlin 2019, 93–96, 212–230. Unverkennbar der Rekurs auf die Argumentationsfigur von *Jürgen Habermas*, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M. 2001.

46 Vgl. DER, Mensch und Maschine. Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz. Stellungnahme, Berlin 2023, 79.

zielenden Querschnittsthemen und übergreifenden Empfehlungen plausibel machen zu können.⁴⁷

Die Rede von *Künstlicher Intelligenz* ist äußerst schillernd.⁴⁸ Gelegentlich wird sogar die seit Jahrzehnten übliche Übersetzung analog in digitale Daten und ihre elektronische Verarbeitung (EDV) als Form künstlicher Intelligenz wahrgenommen. Zwar ist die Elektronische Datenverarbeitung die Bedingung der Möglichkeit, um KI zu entwickeln und anzuwenden. Denn erst ein umfassender Pool *digitalisierter* Daten und Informationen über Ereignisse oder Sachverhalte ermöglicht es, sie auf einschlägige Muster hin zu durchforsten und daraus Vorschläge zu rekonstruieren, neu eingetretene Ereignisse oder Einzelsachverhalte besser einzuordnen und zu bearbeiten. Und gerade textgenerierende Algorithmen wie *ChatGPT* oder Konversation treibende Chatbots bedürfen möglichst großer Datenmengen, um ausreichend befriedigende Auskünfte und Antworten geben zu können. Aber erst Algorithmen, die sich in ihrer Anwendung selbst verfeinern und verbessern (»dynamische Algorithmen«⁴⁹) stehen für eine künstliche Intelligenz, von der heute hauptsächlich die Rede ist. Insofern bezeichnet KI im Wesentlichen maschinelles Lernen.

Zur besseren Einordnung der vielstimmigen Äußerungen über KI schlägt der Ethikrat vor, konsequent zwischen einer *speziellen* oder *engen* KI einerseits und einer *allgemeinen* oder auch *breiten* KI ande-

47 Ausgewählte Anwendungen und sektorübergreifende Empfehlungen diskutiert der Ethikrat im Bereich Medizin, Bildung, Öffentliche Kommunikation und Meinungsbildung sowie Öffentliche Verwaltung (hier: der Schwerpunkt automatische Entscheidungssysteme am Beispiel des Sozialwesens und *Predictive Policing* als KI-gestützte Kriminalitätsbekämpfung).

48 Ich greife im Folgenden auch auf Ausführungen zurück, in denen ich die Position des Ethikrates ebenfalls knapp dargestellt und als Bezugspunkt für verschiedene Erwägung zum Bereich der Kinder- und Jugendhilfe (*Andreas Lob-Hüdepohl, Künstliche Intelligenz in der Kinder- und Jugendhilfe. Ethische Grundsätze der Deutschen Ethikrates*, in: Zeitschrift jugendhilfe 5/23 (2023)), zum Einsatz von *Spiritual Carebots* in der Seelsorge (*Andreas Lob-Hüdepohl, Seelsorge durch »Spiritual-Carebots«? Ethische Vorklärungen für eine KI-gestützte Pastoralpraxis*, in: ET-Studies 15/1 (2024), 47–65 (doi: 10.2143/ET15.1.3293066) *ET*) oder im Bereich der Gesundheitsförderung (*Andreas Lob-Hüdepohl, Kompetent künstlich. Ethische Grundsätze für KI in der Gesundheitsförderung*, in: Stimmen der Zeit 149 (2024), 751–761) nutze.

49 *Felix Stalder, Kultur der Digitalität*, Berlin 2017, 177ff.

rerseits zu unterscheiden. Die erstgenannte erzielt – wie etwa ein Schachcomputer – Leistungen auf sehr umgrenzten Gebieten. Eine *allgemeine KI* hingegen ist in der Lage, mehrere kognitive Bereiche abzudecken und sich bis hin zu einer nahezu perfekten *Simulation* menschlicher Intelligenz zu entwickeln. Davon nochmals zu unterscheiden ist die Vision einer *starken KI*, die über eine solche *Simulation* menschlicher Intelligenz hinaus sogar über dem Menschen vergleichbare mentale Zustände verfügt.⁵⁰

Dies wäre ein qualitativer Sprung. Allerdings scheint keine *KI* dazu fähig – und zwar aus grundsätzlichen Erwägungen. Diese haben auf das ab, was gemeinhin mit *menschlicher* Intelligenz verbunden wird. Menschliche Intelligenz umfasst ein breites Panorama an Fähigkeiten wie induktives Schließen, räumliche Vorstellungskraft, assoziatives Gedächtnis oder auch verbales Verständnis. Nochmals stärker deutlich wird die qualitative Differenz zwischen künstlicher und menschlicher Intelligenz, wenn man deren soziale und emotionale Leistungen wie Empathie, Humor oder Selbstironie einbezieht. Wenn *KI* überhaupt zu solchen Leistungen in der Lage ist, dann allenfalls als *Simulation* des Menschlichen ohne die Fähigkeit zur Spontaneität.

Endgültig unüberbrückbar wird die Differenz zwischen Mensch und Maschine, wenn man Intelligenz an Vernunft bindet und mit moralischer Verantwortung verknüpft. Vernunft besteht nach Auffassung des Ethikrates in der spezifisch menschlichen Fähigkeit, Erkenntnisse über die Welt zu erschließen, sich in der Welt zu orientieren, selbstverantwortlich zu handeln. Menschliche Vernunft ist in einem spezifischen Sinne eine »verleiblichte Vernunft«⁵¹: Alle kognitiven und reflexiven Prozesse sind an Sinnlichkeit und Leiblichkeit gebunden. Beide prägen den erkennenden und verstehenden Zugang jedes Menschen zur Welt und binden seine Vernunft vor aller Entwicklung eines reflexiven und sprachlich vermittelten Bewusstseins in das Medium einer Sozialität und Kulturalität. Damit unterscheidet sie sich qualitativ von einem rein funktionalistischen Verständnis technischer Rationalität, derer sich auch Maschinen im fortgeschrittenem Entwicklungsstadium bedienen können.⁵² Zudem

50 *DER*, Mensch und Maschine (Anm. 46), 117ff.

51 Ebd., 156.

52 Vgl. ebd., 156f.

ermöglicht das Vermögen menschlicher Vernunft, für alles Erkennen und Orientieren im Zweifelsfalle rechtfertigende Gründe anzugeben und Gegen Gründe kritisch zu prüfen. Deshalb können Menschen für ihr Denken und Handeln zur Verantwortung gezogen werden. Verantwortung kann nur derjenige übernehmen, der in einem emphatischen Sinne *handlungsfähig* ist. Handlungsfähig ist ein Wesen, wenn dieses sich frei für ein Tun oder Unterlassen entscheidet und zugleich dieses Tun und Unterlassen aus einem bestimmten Grund (Motiv) sowie mit einer bestimmten Absicht verfolgt und sich für alles dies rechtfertigen kann. Genau dazu sind KI und Maschinen aber nicht in der Lage. »Softwaresysteme, auch solche, die der KI zugerechnet werden«, bilanziert der Ethikrat, »verfügen weder über theoretische noch über praktische Vernunft. Sie können keine Verantwortung übernehmen, sie sind kein personales Gegenüber, auch dann nicht, wenn sie Anteilnahme, Kooperationsbereitschaft oder Einsichtsfähigkeit simulieren«. ⁵³

Dieser normativ grundlegende Unterschied zwischen Mensch und Maschine darf aber keinesfalls vergessen lassen, dass beide in einem engen Wechselverhältnis zueinander stehen. Mehr noch: Technische Systeme werden dem Menschen gleichsam zur zweiten Natur. Sie setzen nämlich fast automatisch Rahmen- und Erfolgsbedingungen, in denen die weitere Entwicklung des Menschen erfolgt. Sie beeinflussen dessen Weltansicht und prägen alle seine Bemühungen zur Lösung der sich ihm stellenden Probleme. Infolgedessen haben Menschen für bestimmte Sequenzen ihrer Handlungsvollzüge nicht mehr (allein) eine Subjektrolle inne. Sie lassen die Maschinen – im Vollsinn der bekannten alltagssprachlichen Formulierung – »mal machen«: durch *ChatGPT* »mal schreiben«, durch *Conversational AI* die psychische Gesundheit »mal analysieren und verbessern« usw. Gelegentlich gelangen Menschen dabei sogar in eine Objektrolle – nämlich immer dann, wenn sie Entscheidungen etwa an Software-Systeme delegieren und damit umgekehrt zu Adressaten von deren Entscheidungsvorgaben und damit zu deren bloßen »Erfüllungsgehilfen« werden.

Genau das markiert aus Sicht des Ethikrates den ethisch maßgeblichen Punkt: Die Delegation ursprünglich menschlicher Tätigkeiten an Maschinen oder besonders an KI kann die menschliche Auto-

53 Ebd., 334.

nomie und Autorschaft für sein Handeln *erweitern* helfen. Darin erwiese sie sich für den Menschen als auch ethisch begrüßenswerte wichtige Hilfe. Die Delegation kann aber auch eine Richtung einschlagen, die menschliche Autonomie und Autorschaft für ein Gesamtgeschehen – etwa durch Abhängigkeiten oder Anpassungsdruck – *vermindert* – bis hin zu einem Endpunkt, an dem die Maschine die menschliche Autorschaft vollends verdrängt und ersetzt, ohne dass der Mensch darüber noch befinden kann. Das wäre aus ethischen Überlegungen grundsätzlich abzulehnen.⁵⁴

Diese ethische Grundpositionierung des Ethikrates hängt aber maßgeblich an der Plausibilität der anthropologischen Bestimmung menschlichen Vernunftvermögens in Abgrenzung zu einer (selbst einer denkbar starken) künstlichen Intelligenz. Diese beinahe kategorisch anmutende Abgrenzung war freilich im Ethikrat unumstritten. Unbestritten war die Analyse, dass zum gegenwärtigen Zeitpunkt diese Differenz unüberbrückbar ist. Eine große Mehrheit der Ratsmitglieder hielt die Differenz auch zukünftig für unüberbrückbar – und zwar eben aus den skizzierten prinzipiellen Gründen. Manche hingegen wollten eine solche Entwicklungsmöglichkeit nicht prinzipiell ausschließen. Die entscheidende ethische Frage, ob eine solche Entwicklung aus moralischen Gründen *wünschbar* und *verantwortbar* sein könne und welche normativen Konsequenzen eine solches Gleichziehen mit menschlicher Vernunft oder sogar ein Überholen nach sich zögen, klammert der Ethikrat aus. Hier würden sich Fragen stellen nach der rechtlichen Gleichstellung künstlich intelligenter Maschinen, nach ihrer im Vollsinn des Wortes moralischen Autonomie, ja nach deren moralischem Status als Gleiche und Ebenbürtige des Menschen insgesamt – Fragen, die hier nur angedeutet werden können.⁵⁵

54 Vgl. ebd., 183ff.

55 Eine erste Antwortskizze habe ich versucht in *Andreas Lob-Hüdepohl*, Autonomisierung von Maschinen und die Autonomie des Menschen. Ethische Sortierungen, in: *Ethische Perspektiven auf biomedizinische Technologie*, hrsg. von Arne Manzeschke/Wolfgang Niederlag, Berlin 2020, 23–32.

5. Der Mensch als planetarisch abhängiges Tierwesen

Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Wesens im Verhältnis zu dem entsprechenden Status anderer Entitäten stellt sich dem Ethikrat im Kontext einiger seiner Diskursbeiträge und Stellungnahmen auch in eine andere Richtung: im Verhältnis des Menschen zu seiner nichtmenschlichen Tierwelt und seine Abhängigkeit vom planetarischen Zusammenleben mit dem Gesamt auch des nichtbiologischen *Oikos*.

Das Verhältnis des Menschen zur nichtmenschlichen Tierwelt greift der Ethikrat in seiner Stellungnahme »Tierwohlachtung – Zum verantwortlichen Umgang mit Nutztieren auf«.⁵⁶ Unmittelbarer Anlass waren neben der schockierenden Berichterstattung über die mitunter skandalösen Zustände in der Züchtung, Haltung und Schlachtung von Nutztieren vor allem bestimmte Gerichtsurteile aus der jüngeren Zeit, die – wie beispielsweise die Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts von 2019 zur Unzulässigkeit des Tötens sogenannter »überzähliger« männlicher Küken (»Kükenschreddern«) – in bemerkenswerter Weise auf den eigentümlichen moralischen Status hinweisen, den das deutsche Tierschutzgesetz den nichtmenschlichen Tieren zumisst.⁵⁷ Der Ethikrat identifiziert eine »ambivalente Semantik des Tierschutzrechts«, wenn es den »Schutz des Lebens und Wohlbefindens«⁵⁸ des Tieres – so die ursprüngliche Formulierung des Gesetzes aus dem Jahr 1971 – in seiner 1986 beschlossenen Neufassung mit dem beinahe schon religiös aufgeladenen Status der Tieres als »Mitgeschöpf« (§ 1 Satz 1 TierSchG) des Menschen verbindet und damit implizit begründet. Von hier ist es nicht mehr weit zu einer Bestimmung der Schweizer Bundesverfassung, die seit 1992 einen verfassungsrechtlichen Status der »Würde der Kreatur« (Art. 120 Abs. 2 BVSch) festschreibt.⁵⁹

Was bedeutet es für das Selbstverständnis des Menschen, wenn nichtmenschliche Tiere zumindest rechtlich keine Sachen mehr

56 DER, Tierwohlachtung – Zum verantwortlichen Umgang mit Nutztieren. Stellungnahme, Berlin 2020.

57 Vgl. ebd., 7f.

58 Ebd., 14.

59 Vgl. für das Folgende ebd., 15–18.

sind,⁶⁰ über die der Mensch willkürlich verfügen darf? Nicht-menschliche Tiere sind ihm zwar nicht gleichgestellt. Denn dann wäre deren Tötung kategorisch ausgeschlossen und sogar deren Nutzung als Lasttiere usw. deutlich eingeschränkt. Aber ihr »dritter Status« zwischen menschlicher Person und bloßen Sachen müsste doch zu einer Revision oder zumindest Modifikation der Sonderstellung des Menschen gegenüber seiner nichtmenschlichen Mitwelt und möglicherweise auch zu seiner dinglichen Umwelt führen.

Diese Frage ist für die moralphilosophische Diskussion keinesfalls neu.⁶¹ Sie mündet in eine Debatte über den breiten Fächer moraltheoretischer Grundpositionen, der sich von einem humanegoistischen Anthropozentrismus einerseits über diverse Nuancierungen eines Pathozentrismus (alles Leidenfähige hat einen gleichberechtigten Eigenwert) und Biozentrismus (alles Leben hat einen gleichberechtigten Eigenwert) bis hin zu einem egalitaristischen Holismus (alles Seiende hat einen gleichberechtigten Eigenwert) andererseits aufspannt. Der Ethikrat argumentiert letztlich für einen aufgeklärten »strukturellen (oder epistemischen) Anthropozentrismus als Kurzform für eine unumgehbare Zentralität des erkennenden und handelnden Menschen«,⁶² der sich sowohl gegenüber dem Humanegoismus eines sich absolut setzenden *moralischen* Anthropozentrismus wie gegenüber den Nivellierungstendenzen pathozentrischer, biozentrischer oder holistischer Positionen abgrenzt. In diesem Sinne signalisiere, so der Ethikrat, die Rede vom »Eigenwert« eines Tieres zwar dessen Bedürfnisse um seiner selbst willen. Dieser »Eigenwert« stehe aber nicht auf einer Stufe mit dem »Zweck an sich selbst« im kantischen Sinne. Denn diese Selbstzwecklichkeit des menschlichen Wesens sei untrennbar verknüpft mit der symmetrischen Anerken-

60 So die Änderung des Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB) im Jahr 1990. Vgl. *DER*, Tierwohlachtung (Anm. 56), 15.

61 Einen aufschlussreichen Überblick über die Geschichte und die aktuelle Debatte vermitteln die Beiträge in *Elke Diehl/Jens Truider*, Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung, Bonn 2019. Einen knappen Überblick bieten *Johann Ach*, Tierethik, in: Handbuch Angewandte Ethik hrsg. v. Ralf Stoecker/C. Neuhäuser/M.-L. Raters, Stuttgart, Weimar 2011, 192–196; *Kirsten Meyer*, Der moralische Status von Tieren, Lebewesen und der Natur, in: Handbuch Angewandte Ethik, hrsg. von Ralf Stoecker/C. Neuhäuser/M.-L. Raters, Stuttgart/Weimar 2011, 483–488.

62 *DER*, Tierwohlachtung, (Anm. 56), 32.

nung gleicher Rechte und Pflichten. (Kant spricht – wie erwähnt – von der Würde der *Menschheit*, sowohl in der eigenen Person wie in der Person jedes Anderen.) Dieses Reziprozitätsverhältnis bestehe zwischen Menschen und Tieren grundsätzlich nicht.⁶³

Die entscheidende Begründung liefern dem Ethikrat erneut anthropologische Einsichten über die Erkenntnis- und Handlungsfähigkeiten des menschlichen Wesens, die allen anderen Entitäten – bei allem denkbaren Eigenwert – nicht zugeschrieben werden können. Freilich könnte auch von einer anderen Perspektive das Verhältnis zwischen dem Menschen und nichtmenschlichen Entitäten in erster Linie bestimmt werden: nämlich aus der Perspektive der Abhängigkeit des menschlichen Lebens von seiner Mit- und Umwelt, die aufs Ganze gesehen sogar eine umgekehrte Asymmetrie aufweisen könnte.

Diese Perspektive griff der Ethikrat auf seiner Jahrestagung 2023 zum Thema »One Health – Gesundheit für alle(s)« auf. Der Zeitpunkt war kein Zufall: Die just zu Ende gegangene Corona-Pandemie brachte die enge Verflechtung von menschlicher und (nicht-menschlich-) tierischer Gesundheit in das Bewusstsein einer breiten (Welt-) Öffentlichkeit. Gerade die Krisen der Gegenwart erfordern offensichtlich einen neuen und multiperspektiven Ansatz: Die COVID-19-Pandemie offenbarte die Gefahr von Zoonosen und die Bedeutung globaler Vernetzung. Der Klimawandel droht die Auswirkungen der Umwelt auf die menschliche wie tierliche Gesundheit dramatisch zu verschärfen.⁶⁴

Während die Debatte der Klimakrise noch in eine eigene Stellungnahme zum Thema »Klimagerechtigkeit« mündete – hier taucht die Auseinandersetzung zwischen Anthropozentrismus und Holismus nur am Rande auf⁶⁵ – verblieben die Ergebnisse und Desiderate der diskursiven Suchbewegung zu *One Health* und *Planetary Health* für eine förmliche Positionierung des Ethikrates etwa durch eine Stellungnahme bislang ungenutzt. Sie könnte sich gegenüber wichtigen

63 Vgl. ebd., 37.

64 Vgl. <https://www.ethikrat.org/veranstaltungen/tagungen/one-health/> (letzter Aufruf: 24.1.2025).

65 DER, Klimagerechtigkeit, (Anm. 4), 27.

Beiträgen der letzten Jahre zu *One Health*, *Ecohealth* und *Planetary Health* positionieren.⁶⁶

One Health knüpft unmittelbar an das mittlerweile sehr ausdifferenzierte Verständnis menschlicher Gesundheit an. Klaus Hurrelmann und Matthias Richter bestimmen Gesundheit als

das dynamische Gleichgewicht von Risikofaktoren und Schutzfaktoren, das eintritt, wenn einem Menschen eine Bewältigung sowohl der inneren (körperlichen und psychischen) als auch äußeren (sozialen und materiellen) Anforderungen gelingt. Gesundheit ist dynamisches Stadium, das einen Menschen Wohlbefinden und Lebensfreude vermittelt.⁶⁷

Dieses dynamische Gleichgewicht von Risiko- wie Schutzfaktoren beinhaltet wesentlich auch die gesundheitliche Verfassung tierlichen Lebens. Darauf machte Calvin Schwabe in seinem veterinärmedizinischen Lehrbuch schon vor gut 60 Jahren aufmerksam und forderte eine *one medicine*.⁶⁸ Gerade virale Zoonosen – Viruserkrankungen, die sich sowohl bei Tieren wie bei Menschen verbreiten, sich wechselseitig übertragen und mutmaßlich auch zur Corona-Pandemie führten – führen in allen Teilen der Welt zu einer Bedrohung tierlicher wie menschlicher Gesundheit.⁶⁹ Sie belegen: ohne tierliche Gesundheit keine menschliche und umgekehrt.

Schnell fokussierte die ethische Debatte um *One Health* ein in unserem Zusammenhang zentrales Problem. Dient der Einsatz für die Gesundheit der Tiere nur der Gesundheit des Menschen oder geschieht er auch allein um der Tiere willen? Während der Corona-Pandemie wurden weltweit Hunderttausende von Tieren gekeult, um die Ausbreitung des Corona-Virus zu begrenzen. Zohar Ledermann und einige Kolleg:innen lehnen zwar die Keulung von Tieren nicht grundsätzlich ab. Aber sie plädieren für die Berücksichtigung

66 Als ehemaliges Mitglied des Ethikrates habe ich enorm aus den vielfältigen Diskursen gelernt – nicht zuletzt mit Blick auf die Konzeptualisierungen zu *Planetary Health*. Eine erste systematisierende »Lernbilanz« habe ich versucht in Andreas Lob-Hüdepohl, *Global Health – One Health – Planetary Health*. Eine (sozial-)ethische Annäherung, in: JCSW 65 (2024), 171–193. Auf diese Ausführungen beziehe ich mich im Folgenden.

67 Klaus Hurrelmann/Matthias Richter, *Gesundheits- und Medizinsoziologie*, Weinheim/Basel 2013, 147.

68 Schwabe, Calvin, *Veterinary medicine and human health*, Baltimore 1964.

69 Vgl. Ulrich, Rainer G., *Virale Zoonosen in Deutschland aus der One-Health-Perspektive*, in: Bundesgesundheitsblatt 66 (2023), 599–616.

der Interessen *aller* betroffenen Lebewesen und nicht nur der Menschen. Sie empfehlen eine Abkehr von einem strikt anthropozentrischen Denken zu einer One-Health-Ethik, die einen Ausgleich schafft zwischen den Interessen und den »potentiell langfristigen Vorteilen für Menschen, Tiere und dem Ökosystem«. ⁷⁰ In dieselbe Richtung argumentiert Benjamin Capps. Er fordert zwar nicht unbedingt nach dem Prinzip der Gleichheit von Mensch und Tier analog zu Menschenrechten auch Tierrechte ein. Gleichwohl scheint mindestens die Konzeptionalisierung einer »One health ethics« nach dem Prinzip der Äquivalenz geboten – »auf einer moralischen Verbindung und dem universellen Wohl begründet, das wir mit allen anderen Lebewesen als Mitbewohner teilen«. ⁷¹

Nochmals entschiedener verfechten Jonathan Beaver und Nicolae Morar einen »ökologischen Egalitarismus« ⁷² als Basis für eine One-Health-Ethik. Das Zusammenleben von Menschen und anderen Kreaturen als »cohabitants« besitzt eine bedeutsame Qualität: Sie sind nicht nur miteinander vernetzt (»interconnected«), sondern wesentlich voneinander abhängig (»interdependent«). Diese Abhängigkeit zeigt sich im menschlichen Körper, der etwa mit Blick auf seine menschlichen Mikrobiome (etwa in der sog. Darmflora) selbst erst durch tierisch-mikroorganisches Leben konstituiert wird. »Wenn wir alle in einem starken Sinne durch die gegenseitige Abhängigkeit unserer mikrobiellen Gemeinschaften, unserer menschlichen Zellen und unserer natürlichen Umwelt mitkonstituiert sind«, schlussfolgern sie, »dann haben wir nur sehr wenig Spielraum, um in moralischer Hinsicht Prioritäten zu setzen«. ⁷³ Dieser ökologische Egalitarismus eines *One Health* fordert Gesundheit für *wirklich* alle – für alle menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen. Der Überstieg von einer anthropozentrischen zu einer physiozentrischen Ethik ist damit prinzipiell vollzogen. Die normativ gehaltvolle anthropologische Statusfrage scheint in dieser Hinsicht nivelliert.

70 Zohar Ledermann/M. Magalhães-Sant'Ana/T. C. Voo, Stamping Out Animal Culling: From Anthropocentrism to One Health Ethics, in: Journal of Agricultural and Environmental Ethics 34 (2021), 9, (Übers. ALH).

71 Capps, Benjamin, One health ethics, in: bioethics 36 (2021), 348–355, 355, (Übers. ALH).

72 Jonathan Beaver/Nicolae Morar, The epistemic and ethical onus of »One Health«, in: bioethics 33 (2018), 185–194, hier: 192.

73 Dies., Ebd. (Übers. ALH).

One Health wird – so diskutierte es auch der Ethikrat auf seiner Jahrestagung 2023 – eng in Verbindung gebracht mit der Konzeption einer *Planetary Health*. Auch offiziell weist die Weltgesundheitsorganisation gerade nach der Corona-Pandemie diesen Weg. *One Health* ist für sie

ein integrierter, vereinheitlichender Ansatz zur Erhaltung und Optimierung der Gesundheit von Menschen, Tieren und der Umwelt. Es ist besonders wichtig, globale Gesundheitsbedrohungen wie die COVID-19-Pandemie zu verhindern, vorherzusagen, zu erkennen und darauf zu reagieren.⁷⁴

Diesen integrierenden Ansatz differenziert die *Rockefeller Foundation-Lancet Commission on planetary health* aus dem Jahre 2015. Für sie realisiert sich *Planetary Health* in den

weltweit höchstmöglichen Standards für Gesundheit, Wohlbefinden und Gerechtigkeit durch sorgfältige Beachtung der menschlichen Systeme – politisch, wirtschaftlich und sozial –, die die Zukunft der Menschheit und die natürlichen Systeme der Erde gestalten sowie die sicheren Umweltgrenzen definieren, innerhalb derer die Menschheit gedeihen kann.

Oder kurzgefasst: *Planetary Health* »ist die Gesundheit der menschlichen Zivilisation und der Zustand der natürlichen Systeme, von denen sie abhängt«.⁷⁵

Anders als in den Debatten um *One Health* lassen die Konzeptionsbemühungen um *Planetary Health* die Frage nach dem moralischen Status von Mensch, Tier und sächlicher Umwelt weitgehend beiseite. Sie scheinen von diesem moraltheoretischen Grundlagenstreit wenig beeindruckt zu sein und gehen fast selbstverständlich davon aus, dass die Gesundheit von allen Lebewesen und aller (lokalen wie planetarischen) Ökosysteme im Letzten der Gesundheit

74 https://www.who.int/health-topics/one-health#tab=tab_1 (letzter Aufruf: 15.9.2025) (Übers. ALH).

75 Sarah Whitmee/A. Haines/C. Beyrer/F. Boltz/A. G. Capon/B. Ferreira de Souza Dias/A. Ezech/H. Frumkin/P. Gong/P. Head/R. Horton/ G. M. Mace/ R. Martens/ S. S. Myers/S. Nishtar/S. A. Osofsky/S. K. Pattanayak/M. J. Pongsiri/C. Romanello/A. Soucat/J. Vega/D. Yach, Safeguarding human health in the Anthropocene epoch: Report of The Rockefeller Foundation-Lancet Commission on planetary health, in: The Lancet 386 (2015), 1973–2028, (Übers. ALH).

des Menschen bzw. der Menschheit dienen⁷⁶ – im Wissen, dass diese Ausrichtung keinesfalls den Eigenwert (nichtmenschlich-) tierischen Lebens, der Natur oder der Landschaft abstreiten muss.⁷⁷ Dennoch sind die Konzeptionen des *Planetary Health* auch für das Selbstverständnis des Menschlichen durchaus folgenreich. Denn sie qualifizieren die Sonderstellung des Menschen in einer doppelten und zugleich paradoxen Weise.

Das Vermögen des Denkens, des Reflektierens und des Handelns konstituiert den Menschen als moralisches Subjekt in einem emphatischen Sinne. Als moralisches Subjekt kann und muss der Mensch moralische Verantwortung für die lebensdienliche Gestaltung des Planetarischen übernehmen, sofern dies in seiner Macht liegt. In seiner Macht liegt sicherlich die Abkehr von Lebensstilen, die das planetarische Zusammenleben von Menschen, Tieren sowie Natur und Landschaft zerstören. Dieser moralische Status unterscheidet ihn von einem Etwas und macht ihn zu einem Jemand. Umgekehrt repräsentiert er eine Spezies, die im wörtlichen Sinne auf »Gedeih und Verderb« von den derzeitigen klimatischen Grundbedingungen auf dem Planeten Erde abhängig ist. Der Planet Erde mag sich weiter erhitzen oder wieder abkühlen; ihn wird es vermutlich auf lange Zeit geben – und zwar unabhängig vom »Wohl und Wehe« der Menschheit. Anders die Menschheit: gelingt ihr *Planetary Health* nicht oder nur unzureichend, so ist nicht nur ihr auskömmliches Leben, sondern ihr Überleben schlechthin gefährdet.

Ich habe diese eigentümliche Sonderstellung des Menschen (im Kontext von Gesundheit) als *Anthropoplanetary Health* zu markieren vorgeschlagen.⁷⁸ Ob sie begrifflich wie konzeptionell trägt und hilfreich ist, wird sie nicht nur in der weiteren ethischen Debatte unter Beweis stellen müssen, sondern auch im Hinblick auf ihre anthropologischen Grundannahmen und Hintergrundgewissheiten. In jedem Fall nimmt das Konzept einer *Anthropoplanetary Health*

76 Christian Schulz/Martin Herrmann, *Planetary Health*, in: *Planetary Health. Klima, Umwelt und Gesundheit im Anthropozän*, hrsg. v. Claudia Traidl-Hoffmann/C. Schulz/M. Herrmann/B. Simon, Berlin 2021, 2–6.

77 Joachim Rathmann, *Gesundheitsressource Landschaft*, in: *Umwelt und Gesundheit*, hrsg. v. Joachim Soentgen/A. Manzei-Gorsky/J. von Hayek/U. M. Gassner, Baden-Baden 2020, 165–196.

78 Vgl. Andreas Lob-Hüdepohl, *Global Health – One Health – Planetary Health*. A.a.O. (Anm. 66), 180–184.

erneut Reflexionen des Ethikrates auf, die sich in dessen Rückfragen an das Menschliche identifizieren und fortführen lassen. Das gilt vielleicht besonders für die konstatierte doppelte und in gewisser Weise auch paradoxe Sonderstellung des Menschen im Universum aller erkennbaren Entitäten. Schon das anthropologische Moment des Widerstandsfähigen inmitten der Verletzlichkeit (vgl. 3.) macht die Grundspannung menschlicher Daseinsverfassung offenkundig. Ähnliches gilt für das Moment des zugleich Technik Optimierenden wie Getriebenen (4.). Ganz offensichtlich wird die Sonderstellung des Menschen im Moment des leiblich sich gestaltenden Wesens (2.): Jede Form der Selbst- und Weltgestaltung setzt immer eine gewisse Distanzierung zum Vorgegebenen voraus, das damit gegenständlich wird. Das trifft besonders auf die Leiblichkeit des Menschen zu. Und zugleich ist es aber des Menschen Leiblichkeit, innerhalb derer sich die jede Selbst- und Weltgestaltung des Menschen vollzieht und darin selbst verleiblicht. Diese dynamische Spannung etwa zugunsten eines der Pole auflösen zu wollen, hieße, eines der wesentlichen Momente der *conditio humana* achtlos beiseite zu schieben.