Peter Singer/Helga Kuhse

Zwischen Leben entscheiden: Eine Verteidigung

Abstract: We examine the view that all human life is of equal worth or sanctity. We find that this view is a legacy of the Judeo-Christian tradition, and cannot be justified in non-religious terms. We therefore argue that it should be rejected, and that we should openly acknowledge that some lives are of less worth than others. We then consider a common objection: that this will lead us down a slippery slope to Nazi-style atrocities. We give our reasons for finding this objection unpersuasive. We explain why no-one has any grounds for feeling threatened by our proposal. Finally we discuss who should make the decision involved in selecting whether a person should come into existence, and how that decision should be carried out.

1. Ist alles menschliche Leben von gleichem Wert?

Es wird oft gesagt, daß alles menschliche Leben gleichwertig sei; wer das hört, nickt mit dem Kopf, als sei das genauso eine Selbstverständlichkeit wie der Gedanke, daß Eltern ihre Kinder lieben sollen. Gleichzeitig verhindern wir aber in gewissen Fällen bewußt die Entstehung menschlichen Lebens. So wird Schwangeren über einem gewissen Alter - bei uns in Australien ist es gewöhnlich das Alter von 37 - ein Test angeboten, der anzeigt, ob der Fötus mongoloid ist. Dabei geht man von der Annahme aus, daß in diesem Fall der Fötus abgetrieben werden wird; und meistens ist diese Annahme richtig, wenn auch nicht immer. Aber Mongolismus ist keineswegs die schlimmste der vorkommenden angeborenen Schädigungen, an denen ein Mensch leiden kann - ein mongoloides Kind hat mehr Aussicht auf ein glückliches Leben als eines mit einem Lesch-Nyhan-Syndrom oder einem schweren Fall von Spina Bifida.

Wir werden argumentieren, daß der Gedanke, alles menschliche Leben sei gleichwertig, sich nicht mit der Befürwortung einer aktiven Geburtenverhütung in gewissen Fällen verträgt. Eine dieser beiden Ansichten muß fallengelassen werden. Wir glauben, daß es unser Recht ist, die Entstehung menschlichen Lebens zu verhindern, und konsequenterweise verwerfen wir

Analyse & Kritik 12 (1990), S. 119–130 © Westdeutscher Verlag, Opladen

den Glauben an den gleichen Wert allen menschlichen Lebens. Es ist verständlich, daß diese Ansicht behinderten Menschen bedrohlich vorkommt. Aber wir hoffen, Sie im Laufe dieses Vortrags überzeugen zu können, daß kein Mensch sich dadurch bedroht zu fühlen braucht.

Der Glaube an die Gleichwertigkeit menschlichen Lebens stützt sich oft auf einen Glauben an die Heiligkeit des menschlichen Lebens. Wir wollen zunächst diesen Glauben betrachten. Der Begriff der Heiligkeit verweist auf die religiösen Wurzeln dieser Ansicht; und in der Tat läßt sich der heutige Gedanke der Heiligkeit des menschlichen Lebens direkt bis auf die jüdisch-christliche Tradition zurückverfolgen. In der Genesis wird erklärt, daß Gott den Menschen als einziges unter den Geschöpfen nach seinem Ebenbild schuf; im Neuen Testament wird die besondere Natur des Menschen durch die Lehre betont, daß die Menschen potentiell unsterblich seien. Kein anderes Lebewesen auf Erden teilt dieses Privileg mit ihm. Ähnlich wird in einem anderen Teil der Genesis erklärt, Gott habe den Menschen die Herrschaft über das Tierreich verliehen; daraus folgt umgekehrt (und einige christliche Denker, unter ihnen Thomas von Aquin (1953), haben den Gedanken ausgesprochen), daß sich Gott in bezug auf unser Leben seine Rechte als unser Schöpfer vorbehalten hat; wir sind also sein Eigentum, und einen Menschen zu töten heißt, in Gottes Entscheidungsgewalt einzugreifen, wann ein Mensch leben und wann er sterben soll.

Es ist bemerkenswert, daß durch diese Lehren eine scharfe Grenze zwischen menschlichem Leben und allen anderen Lebensformen gezogen wird. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Christentum von allen anderen großen religiösen Traditionen. Weder der Hinduismus noch der Buddhismus hat eine Parallele zu dem Glauben an die Herrschaft des Menschen über das Tierreich. Nach den Lehren des Hinduismus kann ein Mensch im nächsten Wiedergeburtskreislauf ein Hund oder gar ein Insekt werden; dagegen heißt im Buddhismus das oberste Gebot 'Erbarmen für alles Leben'.

Vermutlich sind einige unter Ihnen religiös gläubig im Sinne der jüdisch-christlichen Tradition, und deshalb werden wir unsere Überlegungen zum Glauben auf die Lehren dieser Tradition stützen. Wir teilen diesen Glauben nicht, aber wir werden keine Einwände gegen ihn vorbringen. Wenn man aber einer Ethik, die ausdrücklich auf einer religiösen Lehre gründet, gestatten sollte, Recht und Politik in einem Lande zu bestimmen, so widerspräche das der politischen Philosophie, die der modernen Idee unserer liberalen, pluralistischen Gesellschaft zugrunde liegt. Wir sollten den religiös Gläubigen das Recht einräumen, ihr eigenes Leben im Sinne ihres Glaubens zu führen, solange sie dadurch nicht in Konflikt mit anderen geraten; wenn sie sich aber auf diesen Glauben berufen, um Gesetze gegen Abtreibung zu unterstützen oder darauf zu bestehen, daß man Kinder am Leben erhält, die keine oder nur minimale Aussichten auf eine vernünftige

Lebensqualität haben, so überschreitet das die Grenzen dessen, was in einer pluralistischen Gesellschaft akzeptabel ist.

Neben dieser ausdrücklichen Berufung auf die Bibel oder auf die Lehre einer bestimmten Kirche findet man oft Ansichten, die sich aus der jüdisch-christlichen Tradition ableiten, sich aber weniger ausdrücklich auf religiöse Lehrsätze berufen. So wird z.B. oft gesagt, wir dürften keine Entscheidungen über Leben und Tod fällen, weil das hieße, 'sich als Schöpfer aufzuspielen'. Hier klingt deutlich der Gedanke nach, daß wir Gottes Eigentum sind und deshalb Er allein befugt ist, über Leben und Tod zu entscheiden. Wenn wir aber nicht an einen Gott glauben oder jedenfalls nicht an einen Gott, dem es darum geht, Entscheidungen über Leben und Tod an sich zu reißen, so wird uns dieser Vorwurf, wir würden uns 'als Schöpfer aufspielen' nicht kümmern. Uns ist dann klar, daß wir Entscheidungen über Leben und Tod nicht ausweichen können. Die ganze moderne Medizin hat zum Ziel, die natürlichen Ursachen von Krankheit und Tod zu bekämpfen, und deshalb bedeutet die Entscheidung, die Behandlung eines Patienten fortzusetzen, der ohne diese Behandlung sterben müßte, ebensosehr 'sich als Schöpfer aufzuspielen', wie die Entscheidung, die Behandlung abzubrechen oder ihm gar eine tödliche Dosis Morphium zu verabreichen.

Viele tatsächlich Gläubige erkennen inzwischen den weltlichen und pluralistischen Charakter unserer Gesellschaften stillschweigend an und verfechten nun ihre Ansichten, ohne sich ausdrücklich auf religiöse Lehrsätze zu berufen und auch ohne solche allgemeinen religiösen Vokabeln zu benutzen wie den Ausdruck, daß wir uns "als Schöpfer aufspielen". So ist der Gedanke der Heiligkeit menschlichen Lebens in ganz neuem Gewande wieder aufgetaucht. Beispielsweise hat sich Immanuel Jakobovits, der Oberrabbi von Großbritannien, gegen Euthanasie ausgesprochen mit der Begründung, daß jedes menschliche Leben unendlichen Wert habe (s. Heenan 1974, 7). Jakobovits argumentiert, ein Bruchteil von unendlich sei immer noch unendlich, und deshalb seien einige wenige Lebensstunden genauso wertvoll und genauso erhaltenswert wie viele Lebensjahre. Aber mit diesem Reden von Unendlichkeit spielt er ein gefährliches Spiel; denn man könnte genauso gut argumentieren, daß ein Bruchteil von unendlich immer noch unendlich ist und deshalb die Verlängerung eines Lebens keinen Wertzuwachs bringt; wenn ein Mensch überhaupt einmal gelebt hat, und sei es auch noch so kurz, so ist sein Leben schon so viel wert, daß es niemals mehr höheren Wert gewinnen kann.

Es gibt noch einen anderen, schwerer wiegenden Einwand dagegen, daß man irgendetwas unendlichen Wert zuspricht. Wenn irgendetwas unendlich wertvoll ist, so ist ihm folglich jeder endliche Wert untergeordnet. Schlimmer noch, wenn etwas unendlich schlecht ist, so ist selbst das geringste Risiko, dieses Schlechte zu bewirken, zu vermeiden, wie hoch auch der

Preis an endlichen Werten dafür sein mag. Wenn etwa Ihre Anwesenheit bei dieser Konferenz nur einen endlichen Wert hat und Sie Ihr Auto benützen mußten, um hierher zu kommen, so hätten Sie lieber nicht herkommen sollen, denn durch die Autofahrt gingen Sie ein sehr kleines Risiko ein, einen Fußgänger zu töten, und dieses sehr kleine Risiko eines unendlichen Wertverlustes würde den endlichen Wert all dessen aufwiegen, was Sie jemals auf dieser Konferenz erfahren können.

Das Prinzip der Heiligkeit des Lebens wird auch von den Leuten in nichtreligiösen Begriffen vertreten, die erklären, alle Menschen hätten ein gleiches Recht auf Leben. Der Begriff "Recht" ist allerdings höchst problematisch. Anerkennung von Rechten sollte sich auf bestimmte Fähigkeiten des Betreffenden stützen; aber in ihren Fähigkeiten unterscheiden sich die Menschen sehr stark. Vergegenwärtigen wir uns die ganze Bandbreite von der Kindheit oder dem noch Ungeborenen bis hin zum Erwachsenen, und von den normal intelligenten Menschen bis hin zu jenen, die völlig unfähig sind, mit einem anderen Menschen in Kontakt zu treten. Machen wir uns auch klar, daß es Überschneidungen gibt zwischen dieser Bandbreite von Fähigkeiten und den Charakteristika und Fähigkeiten der Tiere. Es gibt nichts, was ein Mensch am unteren Ende der Skala tun könnte und ein Hund oder eine Katze nicht - ganz abgesehen von Schimpansen und Gorillas. Dennoch behaupten die Verteidiger des Prinzips der Heiligkeit des Lebens, daß der Mensch ein Recht auf Leben habe, aber der Hund, die Katze oder der Affe nicht. Warum nicht?

Wir, die beiden Autoren, haben 24 Jahre lang über diese Frage nachgedacht, geschrieben und gelesen, aber uns ist keine plausible Antwort begegnet. Es ist sicher nicht genug, wenn man sagt, Menschen hätten ein Recht auf Leben, einfach, weil sie der Gattung homo sapiens angehören. Warum sollte denn die Zugehörigkeit zu einer Gattung an sich solch einen entscheidenden ethischen Unterschied machen? In Science-Fiction-Romanen kommt es vor, daß eine der Hauptpersonen, die denkt, spricht und fühlt wie wir alle, sich am Ende als Bewohner eines fremden Planeten erweist und deshalb nicht zur Gattung homo sapiens gehört. Bedeutet das, daß dieser Fremde nicht mehr das gleiche Recht auf Leben hat wie wir? Sicher nicht. Im Grunde ist die Ansicht, das Recht auf Leben beruhe auf der bloßen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gattung, genau das gleiche wie die inzwischen allgemein verworfene Ansicht, das Recht auf Leben könne mit der bloßen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse verknüpft sein. In beiden Fällen vernachlässigen wir die eigentliche Natur des Lebewesens und fragen uns stattdessen nur, ob es einer, wie auch immer definierten, Gruppe angehört, zu der auch wir gehören.

Wie wir sehen, kann die Ansicht konsistent vertreten werden, daß alle Lebewesen oder, vielleicht plausibler, alle fühlenden Geschöpfe ein gleiches Recht auf Leben haben. Dagegen scheint es keinen Grund für den Glauben

zu geben, daß alle Menschen, auch wenn ihnen Intelligenz, Selbstbewußtsein oder sogar Empfindungsvermögen fehlen, ein gleiches Recht auf Leben haben, während allen anderen Lebewesen dieses Recht abgesprochen wird, wie intelligent oder selbstbewußt sie auch immer sind. Dasselbe gilt für die entsprechende Behauptung, in der nicht von Rechten, sondern vom gleichen Wert allen menschlichen Lebens die Rede ist, was zu entsprechenden Schlußfolgerungen über den geringen Wert nicht-menschlichen Lebens führt. Alle diese Positionen sind offensichtlich schief. Dennoch sind sie weit verbreitet. Warum? Das läßt sich nur historisch, nicht philosophisch erklären: Sie sind, wie wir gesehen haben, aus dem Versuch entstanden, einen auf die Lehren der Bibel gründenden Glauben in moderne weltliche Sprache zu übersetzen. Das ist, als wollte man ein wackliges Haus abstützen, dessen Fundamente zerstört sind. Besser ist es, man fängt von neuem an und entwirft ein Haus, das den Fundamenten angepaßt ist, die wir zur Verfügung haben.

2. Das Nazi-Argument

Wir wollen darlegen, daß man in manchen Fällen menschliches Leben für weniger lebenswert als in anderen ansehen kann und soll. Zunächst wollen wir uns aber kurz mit einem Einwand beschäftigen, der sicherlich erhoben werden dürfte.

Dr. Leo Alexander, Mitarbeiter des Beratungsstabes des US-Gerichts während der Kriegsverbrecherprozesse in Nürnberg, schrieb einen einflußreichen und oft zitierten Aufsatz, in dem er den Weg zum Völkermord folgendermaßen darstellt:

"Welche Dimensionen die (Nazi)verbrechen schließlich auch annahmen, ... (es) begann doch alles damit, daß man die Haltung akzeptierte, die auch der Euthanasiebewegung zugrundeliegt, daß es nämlich so etwas wie lebensunwertes Leben geben könne. Im Frühstadium betraf das nur die schwer und chronisch Kranken. Allmählich wurde der Begriff aber ausgeweitet und umfaßte schließlich auch die sozial Unproduktiven, die aus ideologischen Gründen Unerwünschten, die rassisch Unerwünschten, und schließlich alle Nicht-Deutschen. Aber wir müssen uns klarmachen, daß die Haltung gegenüber den unheilbar Kranken den Ausgangspunkt und die Triebfeder dieser geistigen Richtung bildete." (Alexander 1949, 44)

Ausgehend von diesem Aufsatz wird oft behauptet, daß diejenigen, die bereit sind, den Gedanken zu akzeptieren, daß menschliches Leben lebensunwert sein könnte, bereits den ersten Schritt zurück zu den Grausamkeiten der Naziherrschaft getan haben.

Diese Behauptung ist aus zwei Gründen Unsinn: Erstens unterscheidet sich zum Glück der ganze ethische und kulturelle Hintergrund, vor dem wir heute Entscheidungen treffen, grundsätzlich von dem der Nazizeit; zwei-

tens muß jeder vernünftige und barmherzige Beobachter zugeben, daß es lebensunwertes Leben gibt, und es scheint nicht recht glaubwürdig, daß nur die Leugnung einer offensichtlichen Wahrheit uns vor dem Nationalsozialismus bewahren könnte. Diese beiden Behauptungen wollen wir jetzt erhärten.

Erstens war die 'Euthanasie'-Bewegung der Nazis gar keine Euthanasie-Bewegung im modernen Sinne; d.h. es ging in ihr gar nicht um Mitleid für oder Sorge um die Leidenden, und schon garnicht um die Achtung vor dem Selbstbestimmungsrecht eines Patienten, der sterben wollte. Wenn Menschen getötet wurden, so geschah das um der Volksgesundheit willen; und dieser Begriff des "Volkes" war so sehr mit rassistischen und quasi-mystischen Motiven beladen, daß man darüber völlig die Interessen der Menschen vergaß, um deren Leben es ging. Wie Dawidowicz (1976) ausführt, bedeutete der deutsche Ausdruck "lebensunwertes Leben" in der Nazizeit, daß ein Lebem vom Gesichtspunkt des Volkes, und nicht vom Gesichtspunkt des Individuums aus, wertlos und unwürdig war. Das ist etwas ganz anderes als die Anerkennung der Tatsache, daß ein Leben vom Gesichtspunkt des betreffenden Menschen aus weniger lebenswert als ein anderes ist. In der westlichen Welt erkennt man nun allgemein die Wichtigkeit des Individuums an und lehnt den Gedanken ab, die Interessen von überindividuellen Gebilden wie Staat oder Volk könnten Vorrang vor dem Interesse des einzelnen haben. Das schützt uns viel sicherer vor jeder Nazi-Ideologie, als wenn wir uns dem Glauben verschreiben, daß jedes menschliche Leben gleich lebenswert sei.

Damit kommen wir zu unserer zweiten Entgegnung auf den obigen Einwand: Selbst wenn jemand felsenfest den Grundsatz vertritt, daß jedes menschliche Leben lebenswert ist, so sieht doch jedes Kind, daß das einfach nicht stimmt. Schauen wir uns die folgende Beschreibung eines menschlichen Lebens an. Sie findet sich in einem Buch von Fred Frohock (1986), einem amerikanischen Professor für Politikwissenschaft, der vier Monate auf der Intensivstation eines amerikanischen Krankenhauses verbrachte.

"Stephanie Christopher kam mit einer angeborenen Schädigung namens epidermolysis bullosa zur Welt. Diese Krankheit verursacht laufend Blasen überall auf der Haut. Es treten Verletzungen der Körperoberfläche und der Haut innerhalb des Körpers auf, also im Mund und in der Speiseröhre. Die Krankheit kann verschiedene Formen annehmen. Die Aussichten sind schlecht, und viele der Betroffenen erliegen ihr innerhalb der ersten zwei Lebensjahre.
Trotz einer Operation, die einen Verschluß des Verdauungstraktes durchlässig machen sollte, war Stephanie nicht in der Lage, ausreichend Nahrung zu sich zu nehmen und mußte intravenös ernährt werden. Aber wegen der Hautschädigung verlor sie ständig Flüssigkeit, und so gab es Störungen im Wasser- und Nährstoffhaushalt. Es gab Schwierigkeiten mit dem Aussaugen und mit der Intubation, da die innere Haut sich wie die äußere Haut ablöste. Sie wurde wiederholt als 'Verbrennungsopfer' beschrieben. Ein Opfer, das jeden Tag erneut verbrannte. In vaselinegetränkte Banda-

gen eingehüllt, bekam Stephanie Sauerstoff über eine auf das Gesicht aufgesetzte Maske, sie bekam Morphium zur Schmerzlinderung und ein anderes Medikament, um die Nebenwirkungen von zu viel Morphium zu bekämpfen. Dennoch erlebte Stephanie Unbehagen und Schmerz. Vier Wochen nach Stephanies Geburt schrieb Frohock die folgende Beobachtung in sein Tagebuch:
'(Stephanie) atmet heftig, ihr Gesicht ist einige Zentimeter von der Sauerstoffmaske entfernt. Sie sieht wie ein Unfallopfer aus - erschöpft, ja ausgebrannt von einem Unheil, das über sie hereingebrochen ist. Als die Mullbinde entfernt wird, weint Stephanie. Ihr linkes Bein ist blutig, ihr Fuß am Knöchel und an der Spitze aufgescheuert. Ihr rechtes Bein sieht besser aus, aber unterhalb des Knies befindet sich eine große verschorfte Wunde. Einige der Mullbinden sind mit Blut vollgesogen. Ihre Hände sind ebenfalls blutig.'
Auch in Stephanies Stuhl und Urin fand sich ständig Blut.
Als Stephanies Zustand sich nicht verbesserte, beschloß man im Falle eines Herzversagens keine Wiederbelebungsversuche zu machen. Als Stephanie zwei Monate alt war, hörte ihr Herz auf zu schlagen und Stephanie starb."

Vielleicht ein Extremfall. Aber wenn es einen Menschen gibt, der glaubt, daß jedes menschliche Leben gleich lebenswert sei, so kann man zu Recht diesen Extremfall nehmen und fragen: War das Leben von Stephanie Christopher gleich wertvoll, gleich lebenswert wie das Leben eines normalen, gesunden Menschen? Es sollte uns wundern, gäbe es auch nur einen Menschen, der das wirklich glaubt. Offensichtlich glaubten die Menschen, die an der Entscheidung beteiligt waren, wie Stephanie zu behandeln sei, das nicht, denn sie entschieden sich, sie bei einem Herzversagen nicht am Leben zu erhalten. Im Falle eines normalen Menschen mit den normalen Aussichten auf ein lebenswertes Leben werden routinemäßig Wiederbelebungsmaßnahmen nach einem Herzversagen angewandt.

Unserer Ansicht nach hatte das Leben von Stephanie Christopher einen negativen Wert; es war also nicht nur weniger lebenswert als das Leben eines normalen Menschen, sondern es wäre wirklich besser für Stephanie gewesen, überhaupt nicht zu leben. Wenn wir uns in ihre Lage versetzen und die Dinge aus ihrer Sicht sehen, so war ihr Leben nicht wert, gelebt zu werden.

Auch ein Leben, das nicht von Leid erfüllt ist, kann lebensunwert sein. In seinem Buch Hard Choices (Schwierige Wahl) beschreibt B.D. Colen (1986) seinen Besuch bei einem Mädchen namens Cara Lynn und ihrer Familie. Colen beschreibt Cara Lynn als ein vierjähriges anenzephalisches Kind. Da sie aber ohne künstliche Beatmung überleben kann, mag sie eher als fast anenzephalisch, denn als tatsächlich anenzephalisch bezeichnet werden. Cara Lynn fehlt die Großhirnrinde völlig, vermutlich fühlt sie nichts, weder Schmerz und Unbehagen noch Freude und Wohlbehagen. In diesem Fall kann ihr das Leben weder Gutes noch Schlechtes bringen; deshalb ist es nicht lebenswert.

Auch rational denkende, zurechnungsfähige Erwachsene, die an einer unheilbaren Krankheit leiden, verweigern oft lebenserhaltende Maßnahmen, weil sie glauben, daß die restliche, ihnen zur Verfügung stehende Lebensspanne nicht mehr lebenswert ist. Die meisten Ärzte geben solchen Wünschen nach. Will irgend jemand unter Ihnen wirklich eine Ethik der ärztlichen Fürsorge verteidigen, die sich so sehr dem Glauben an den Wert des menschlichen Lebens verpflichtet fühlt, daß sie alle solche Bitten um die Beendigung lebensverlängernder Maßnahmen grundsätzlich ablehnt und das Leben unter allen Umständen verlängert, egal, was der Patient dazu denkt?

Wenn es offensichtlich, wie diese Fälle nahelegen, lebensunwertes Leben gibt, wie kann es dann sein, daß nur der überholte Mythos, es gäbe gar kein lebensunwertes Leben, uns vor einer Wiederholung der Massenmorde im Stil der Nazis bewahren könnte? Wir kämen in die größten Schwierigkeiten, wenn unsere höchsten Werte auf einer solchen offenkundigen Unwahrheit beruhten.

3. Zwischen Leben entscheiden

Wir wollen von vorne beginnen. Wenn wir erst einmal den unhaltbaren Glauben an die Heiligkeit allen menschlichen Lebens und den Glauben, es gäbe kein lebensunwertes Leben, aufgegeben haben, können wir offener und ehrlicher mit den Dilemmata umgehen, in denen wir uns auf dem Gebiet der genetischen Beratung, der Abtreibung von Föten mit schweren Behinderungen und der medizinischen Entscheidungsfindung bezüglich schwergeschädigter Säuglinge befinden. Auf all diesen Gebieten treffen Ärzte und Eltern bereits Entscheidungen, die darauf hinauslaufen, zwischen Leben auszuwählen, sich für oder gegen ein potentielles oder bereits aktuelles Leben zu entscheiden.

Wir müssen uns fragen, wie solche Entscheidungen getroffen werden sollten. Die drei Arten, auf die wir Entscheidungen über den relativen Wert verschiedener Leben fällen - genetische Beratung, selektive Abtreibung und medizinische Entscheidungen über die Behandlung von schwergeschädigten Säuglingen - entsprechen drei verschiedenen Stadien des Lebens bzw. des möglichen Lebens. Durch eine genetische Beratung wird über mögliches, aber noch nicht reales Leben entschieden. Selektive Abtreibung trifft eine Entscheidung darüber, ob ein einmal begonnenes Leben fortgesetzt wird, das sich noch in einem unentwickelten Zustand im Mutterleib befindet. Eine Entscheidung, einen Säugling wie Stephanie nicht wiederzubeleben, ist eine Entscheidung darüber, ob das Leben eines bereits geborenen Wesens fortgeführt werden soll, das in der Lage ist, unabhängig von seiner Mutter zu existieren, wenn sich jemand um es kümmert.

Man neigt dazu, Entscheidungen zwischen Leben für unterschiedlich gerechtfertigt zu halten, je nachdem, in welchem Stadium des Lebens die Entscheidung getroffen wird. Kaum jemand ist gegen genetische Beratung im Falle der Huntingtonschen Krankheit oder der Thalassämie. Wesentlich mehr Menschen sind gegen eine selektive Abtreibung, bei der ein mißgebildeter Fötus getötet wird. Wenn es um Säuglinge geht, so gestattet das Gesetz äußerstenfalls den Abbruch bestimmter Formen medizinischer Hilfe. Die aktive Tötung eines Säuglings, vergleichbar mit dem, was mit einem Fötus bei der Abtreibung geschieht, ist gesetzlich verboten, und viele Leute betrachten sie auch als moralisch verwerflich.

Wir wollen nicht leugnen, daß die Unterschiede zwischen diesen drei Stadien in gewissem Grad von Bedeutung sind. Wenn die Entstehung eines behinderten Kindes durch genetische Beratung statt durch Abtreibung verhindert werden kann, so bleibt der Frau die unangenehme Erfahrung einer Abtreibung erspart; auch braucht der Fötus nicht vor seinem Tode Schmerz und Qual zu erleben, wie es im Falle einer spät gelegenen Abtreibung sein könnte. Vergleicht man Abtreibung mit aktiver oder passiver Euthanasie des Neugeborenen, so gibt es wiederum einen großen Unterschied für die Frau, die im Falle der Abtreibung nicht die ganze Schwangerschaft und die Wehen durchstehen muß, nur um einem Kind das Leben zu schenken, das doch keine annehmbare Lebensqualität haben wird. Auch für das Neugeborene können je nach den besonderen Umständen die Tage, Wochen oder Monate des Lebens, die ihm gegeben sind, zu einer reinen Quälerei werden, wie bei Stephanie Christopher; in ihrem Falle wäre es viel besser gewesen, wenn sie nie gelebt hätte. Insofern schließen wir uns also der üblichen Meinung an, daß genetische Beratung der selektiven Abtreibung, und diese wiederum dem selektiven Nichtbehandeln schwerbehinderter Neugeborener vorzuziehen ist.

Wir behaupten aber, daß es einen noch wichtigeren Unterschied gibt: ob nämlich eine solche Entscheidung vor oder nach der Entstehung einer Person getroffen wird. Wenn man diesen Unterschied einmal versteht, so ist klar, daß alle drei erwähnten Entscheidungsformen eines gemeinsam haben: Sie liegen zeitlich vor der Entstehung einer wirklichen Person. Aus diesem Grunde stellt keine dieser Entscheidungsformen ein Risiko für das Leben, das Wohlergehen oder den Status einer existierenden Person dar.

Lassen Sie uns das erklären. Wir benutzen den Begriff "Person" hier in dem Sinne, wie ihn der englische Philosoph John Locke (1690) eingeführt hat, der eine Person definierte als "ein denkendes, intelligentes Wesen, das mit Vernunft und Verstand begabt ist und sich selbst als sich selbst betrachten kann, als das gleiche denkende Ding zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten" (§ 27.9). Mit anderen Worten, eine Person muß ein gewisses Maß an Selbstbewußtsein haben, das ausreicht, um zu begreifen, daß sie über einen Zeitraum existiert. Eine 'Person' in diesem

Sinne ist natürlich nicht dasselbe wie ein 'Menschenwesen', denn weder ein Fötus noch ein Neugeborenes sind eine Person, während Schimpansen und vielleicht auch andere Tiere Personen zu sein scheinen. Wir führen diesen Begriff hier ein, weil wir die Unterscheidung zwischen Personen und Nicht-Personen unter ethischen Gesichtspunkten für wesentlicher halten als andere Unterscheidungen, die auf diesem Gebiet üblicherweise gemacht werden, etwa der zwischen der Gattung der Menschen und anderen Gattungen oder der zwischen einem menschlichen Wesen, das sich noch im Mutterleib befindet und einem, das gerade geboren wurde.

Keine dieser üblichen Unterscheidungen hat mit einem wirklichen Unterschied in den moralisch bedeutsamen Eigenschaften der Lebewesen zu tun. Andererseits gehört zu einer Person ein Mindestmaß an geistiger Kapazität, das nötig ist, um Präferenzen und Wünsche in bezug auf die eigene zukünftige Existenz zu haben. Weder ein Fötus noch ein Neugeborenes kann solche Wünsche haben. Damit ist der Verlust eines solchen Lebens eher der Nicht-Entstehung einer möglichen zukünftigen Person gleich als dem Tod einer realen Person. In diesem Sinne scheinen uns selektive Abtreibung und selektives Nichtbehandeln einer genetischen Beratung ähnlicher als dem Töten einer Person, die weiterleben will.

Unsere ethische Position läßt sich folgendermaßen zusammenfassen. Wenn es um ein mögliches oder aktuell existierendes menschliches Wesen geht, das aber noch keine Person ist, wenn seine Aussichten auf eine befriedigende Lebensqualität gering sind, so ist es für andere gerechtfertigt, zu entscheiden, daß dieses mögliche Menschenleben nicht entsteht oder daß ein aktuell existierendes Wesen nicht weiterleben soll. Wenn andererseits eine Person bereits entstanden ist und weiterleben will, so darf man ihr das Recht darauf keinesfalls nehmen. Mehr noch, diese Person hat dann, wie alle anderen Personen, den Anspruch darauf, daß ihre Bedürfnisse und Interessen berücksichtigt werden. Aus diesem Grunde sagten wir zu Beginn dieses Vortrages, daß unsere Ansicht auf keine Weise Recht oder Wert des Lebens irgendeines Menschen bedroht, der in der Lage ist, zu empfinden, daß sein Leben bedroht ist. Denn, um zu empfinden, daß das eigene Leben bedroht ist, muß man die Fähigkeit haben, sich selbst als über die Zeit hin existierend zu begreifen und Wünsche für die Zukunft zu haben. Wer aber diese Fähigkeit hat, der wird durch unsere Ansichten in keiner Weise bedroht.

Zum Schluß möchten wir kurz zu zwei weiteren Fragen Stellung nehmen. Die erste Frage betrifft, wer die Entscheidung fällen sollte. Es ist selbstverständlich, daß niemand ein Paar zwingen kann, ein Kind hervorzubringen, das es nicht haben will. Im Falle eines nur möglichen Kindes kann also nur das betroffene Paar die <u>negative</u> Entscheidung treffen, dieses Kind nicht haben zu wollen. Aber sollte man ihnen auch zugestehen, die positive Entscheidung zu fällen für ein Kind, das an einer schweren Be-

hinderung leiden wird? Wir wollen hoffen, daß die Beratung ausreicht, um dieses Paar zu einer Entscheidung dagegen zu bewegen; aber wenn die Beratung nicht dazu führt, so kann man kaum etwas tun. Wir können nicht befürworten, daß der Staat in einem solchen Fall einen zurechnungsfähigen Erwachsenen gewaltsam sterilisiert, und ohne die Anwendung solch drastischer Maßnahmen bleibt natürlich dem Paar die Freiheit, sich fortzupflanzen.

Was die selektive Abtreibung betrifft, sind wir der Meinung, daß es die Entscheidung der Frau sein sollte, eine Schwangerschaft fortzuführen oder abzubrechen, da es ihr Leib ist, in dem sich der Fötus befindet.

Die schwierigste Frage entsteht im Fall des Neugeborenen. Wir glauben, daß hier die Entscheidung bei den Menschen liegen sollte, die am meisten von ihr betroffen sind. In den meisten Fällen werden das die Eltern sein. Wenn aber ein Kind eine einigermaßen hoffnungsvolle Aussicht auf ein lebenswertes Leben hat und die Eltern dennoch nicht wollen, daß es lebt, so sollte es möglich sein, daß andere Paare oder die Gesellschaft als ganzes die Verantwortung und Sorge für das Kind übernehmen. Mit anderen Worten, die Eltern haben das Recht zu sagen, daß sie für ein schwer behindertes Kind nicht sorgen wollen; sie haben aber nicht das Recht, auf seinem Tod zu bestehen, solange es andere Menschen gibt, die ihm ein lebenswertes Leben garantieren können.

Die zweite Frage hat auch mit dem Neugeborenen zu tun. Wenn eine Entscheidung gefällt wurde, daß das Kind besser nicht leben sollte, wie soll man diese Entscheidung ausführen? Nur dadurch, daß man eine medizinische Behandlung beendet? Das geschieht jetzt in der Regel, aber in manchen Fällen bedeutet es, daß das Kind langsam an Dehydrierung und Unterernährung stirbt oder an einer unbehandelten Infektion oder einem nicht trockengelegten Wasserkopf. Uns erscheint das unmenschlich. Man mag Schmerzmittel verabreichen, aber wir sind nicht überzeugt davon, daß das immer ausreicht. Wenn einmal die Entscheidung für den Tod des Kindes getroffen ist, so gibt es unseres Erachtens keinen ethischen Grund dafür, den Tod durch Unterlassen anstatt durch Tun herbeizuführen. Eine tödliche Injektion ist daher manchmal ethisch gesehen besser, als wenn man der 'Natur' erlaubt, ihren langsamen und quälenden Lauf zu nehmen.

Bibliographie

Alexander, L. (1949), Medical Science under Dictatorship, in: New England Journal of Medicine 241, 39-47

Aquin, Th. von (1953), Summa theologica, II. ii, Frage 64, Artikel 5, Bd. 18, Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg-München-Graz-Wien

Colen, B. D. (1986), Hard Choices, New York

Dawidowicz, L.S. (1976), The Nazi Experience: Origins and Aftermath, in: 'Biomedical Ethics and the Shadow of Nazism', Hastings Center Report 6.4, Special Supplement, 3-4

Frohock, F.M. (1986), Special Care: Medical Decisions at the Beginning of Life, Chicago

Heenan, Cardinal J. (1974), A Fascinating Story, in: S. Lack/R. Lamerton (eds.), The Hour of our Death, London

Locke, J. (1690), An Essay Concerning Human Understanding, London