

Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen

HUMANPROJEKT

Interdisziplinäre Anthropologie

Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen
Akademie der Wissenschaften
herausgegeben von Detlev Ganten, Volker Gerhardt,
Jan-Christoph Heilinger und Julian Nida-Rümelin

Band 19

Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen

Interdisziplinäre Perspektiven auf einen
anthropologischen Grundbegriff und
seine Relevanz für die Medizinethik

Herausgegeben von
Michael Coors

DE GRUYTER

Open-Access-Publikationsfonds der UZH für die Geistes- und Sozialwissenschaften.

ISBN 978-3-11-073881-0

e-ISBN (PDF) 978-3-11-073452-2

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-073457-7

ISSN 1868-8144

DOI <https://doi.org/10.1515/9783110734522>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung-Nicht-kommerziell-eine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2022937145

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 bei den Autoren, Zusammenstellung © 2022 Michael Coors, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandgestaltung: Martin Zech, Bremen

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Dieser Band legt die Ergebnisse eines wissenschaftlichen Diskursprojektes der Öffentlichkeit vor, das ich 2018 als Theologischer Referent am Zentrum für Gesundheitsethik (ZfG) in Hannover initiieren konnte. Die Idee zu diesem Projekt entstand aus Gesprächen mit der damaligen Direktorin des ZfG, Andrea Dörries, der mein herzlicher Dank gilt. Ohne ihre Unterstützung wäre dieses Projekt nicht zu realisieren gewesen. Mit meinem Wechsel an die Universität Zürich im Jahr 2019 wurde das Projekt dann als Kooperation zwischen dem Institut für Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und dem ZfG fortgeführt. Julia Inthorn, die zu diesem Zeitpunkt die Leitung des ZfG übernommen hatte, bin ich für die verlässliche Fortführung der Kooperation überaus dankbar.

Ausgehend von der Frage danach, welche anderen normativ relevanten Begriffe jenseits der Autonomie es in der Medizinethik zu bedenken gibt, war die Grundidee des Projektes, nach der normativen Relevanz der Verletzlichkeit des Menschen in der Medizin zu fragen. Darum haben wir eine Reihe von Wissenschaftler:innen aus Medizinethik, Philosophie und Theologie eingeladen, dieses Thema über eine Reihe von sechs Workshops von 2018 bis 2020 miteinander zu diskutieren. Allen, die in dieser Zeit in der Projektgruppe mitgewirkt haben, danke ich herzlich für ihre verlässliche Mitarbeit beim gemeinsamen und oft auch kontroversen Denken! Zu danken habe ich auch den Mitarbeiter:innen des ZfG und des Instituts für Sozialethik, die uns bei der Durchführung und Organisation der Workshops unterstützt haben.

Schließlich gilt unser Dank den Herausgebern der Reihe „Humanprojekt“ für die Aufnahme des Bandes in die Reihe, dem Verlag für die Unterstützung bei der Erstellung des Bandes und zwei anonymen Reviewer:innen für zwei konstruktiv-kritische Gutachten. Die abschließende Finalisierung des Manuskripts schließlich wäre nicht ohne die Unterstützung meiner Hilfsassistentin Tabea Horvath möglich gewesen, der darum ebenfalls ein herzlicher Dank gilt.

Zürich, 25.5.2022

Michael Coors

Inhalt

Michael Coors

Einleitung: Menschliche Verletzlichkeit, „vulnerable Gruppen“ und die Moral — 1

Teil I: Konzeptionelle Grundlagen

Burkhard Liebsch

Prolegomena zum Verständnis der Verletzbarkeit Anderer — 27

Rebekka A. Klein

Der ethische Sinn der Verletzlichkeit — 57

Michael Coors

Verletzlichkeit und Autonomie leiblicher Personen — 85

Noelia Bueno Gómez

Zum post-biopolitischen Umgang mit Leid und Verletzlichkeit — 105

Tobias Eichinger

Vulnerabilität und Verantwortung — 127

Teil II: Verletzlichkeit in unterschiedlichen medizinethischen Themenfeldern

Claudia Bozzaro

Schmerz als Chiffre der Verletzlichkeit — 145

Andrea Dörries

Verletzlichkeit bei Frühgeborenen — 165

Henriette Krug

Wie lässt sich Vulnerabilität in Bezug auf genetisches Wissen verstehen? — 179

Mark Schweda

Altern und Vulnerabilität — 205

Christoph Rehmann-Sutter

Sind wir verletzbar durch den Tod? — 229

Index — 249

Michael Coors

Einleitung: Menschliche Verletzlichkeit, „vulnerable Gruppen“ und die Moral

Fragestellungen eines Diskursprojektes

1 Verletzlichkeit in der Pandemie

Die Relevanz des Themas der Vulnerabilität muss man angesichts der Erfahrungen in der Corona-Pandemie, die seit März 2020 die gesamte Welt betrifft, kaum noch begründen: Selten stand für die gegenwärtig in Europa und Nordamerika lebenden Generationen die Verletzlichkeit des menschlichen Lebens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens von Menschen so offen vor Augen wie in den letzten zwei Jahren, die von der SARS-CoV-2 Pandemie geprägt waren.

Dabei funktionierte der Begriff der Vulnerabilität auch im Kontext der Pandemie-Diskussionen in einer spezifischen Ambivalenz. Einerseits machte die Pandemie deutlich, dass jeder Mensch unvermeidbar dem Risiko einer Infektion mit dem Virus ausgesetzt ist. Das Auftreten eines neuen Virus, auf das das menschliche Immunsystem in keiner Weise vorbereitet war, machte existenziell deutlich: Jeder Mensch ist bleibend der Gefahr ausgesetzt, zu erkranken und an der Erkrankung zu versterben.¹ Verletzlichkeit ist ein basales Phänomen des menschlichen Lebens, und nicht nur dessen, sondern allen Lebens.

Zugleich wurde deutlich, dass das Risiko der Erkrankung, dass die Vulnerabilität angesichts des Virus nicht egalitär verteilt ist. Es gibt Menschen, die entweder aufgrund ihrer intrinsischen Disposition oder aber aufgrund der Lebensumstände (z. B. Wohnsituation, Arbeitsplatz) in besonderer Weise vulnerabel sind. So wurde zum Beispiel schon früh im Verlauf der Pandemie deutlich, dass insbesondere ein höheres Alter einen erheblichen Risikofaktor für einen schweren Verlauf von COVID-19 darstellt. Ältere Menschen gelten darum als besonders vulnerable Gruppe und damit als Personen, die einen besonderen Anspruch auf Schutz durch die Gesellschaft haben. Das hat weitreichende Konsequenzen, die von besonderen Schutzmaßnahmen im Bereich der stationären Pflege bis hin zur Priorisierung in der Impfreihenfolge reichen. Während man mit Blick auf die

¹ Zur damit zusammenhängenden Frage, ob und inwiefern das Risiko zu erkranken als eine Form der Verletzlichkeit verstanden werden kann, vgl. den Beitrag von Tobias Eichinger in diesem Band.

Gruppe der älteren Menschen von einer intrinsisch bedingten besonderen Vulnerabilität sprechen kann, handelt es sich bei der ebenfalls anerkannten besonders vulnerablen Gruppe derer, die in unmittelbarem Kontakt mit an COVID-19 erkrankten Personen arbeiten – also insbesondere Pflegekräfte, Ärztinnen und Ärzte sowie sonstiges Personal im Gesundheitswesen –, um eine Gruppe von Personen, deren besondere Vulnerabilität extrinsisch bedingt ist, nämlich durch ihren Arbeitsort, an dem sie durch Kontakt mit infizierten Personen einer erhöhten Infektionsgefahr ausgesetzt sind. Auch für diese Gruppe folgte daraus z. B. eine besondere Priorisierung in der Impfreihenfolge. Mit Blick auf die extrinsischen Faktoren, die eine besondere Vulnerabilität von Personen bedingen, geht die Frage nach der Vulnerabilität unmittelbar über in die Gerechtigkeitsfrage, wie zu Recht immer wieder angemerkt wurde (ten Have 2015, S. 398): Denn es geht darum, wie eine Gesellschaft mit der – teils unabwendbaren – ungleichen Verteilung von Verletzungsrisiken – bzw. in diesem Fall Infektionsrisiken – umgeht.

Während es für das Pflegepersonal und für Ärzt:innen aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit unvermeidbar ist, dass sie einem erhöhten Infektionsrisiko ausgesetzt sind, reproduzieren sich in anderen Gruppen auf epidemiologischer Ebene schlicht soziale Ungleichheiten. So wurde erst spät im Verlauf der Pandemie überhaupt wahrgenommen, dass z. B. Menschen in prekären Arbeitsverhältnissen (z. B. Leiharbeiter in Schlachthöfen) oder Wohnsituationen, die wiederum Resultat von Armut sein können, ebenfalls eine besonders vulnerable Gruppe im Rahmen des Pandemiegeschehens darstellen. Hier zeigt sich ein Phänomen, das im Rahmen der Beiträge dieses Bandes immer wieder anklingen wird: Vulnerabilitäten bringen neue Vulnerabilitäten hervor – es scheint in bestimmten Konstellationen so etwas wie sich selbst verstärkende Vulnerabilitätskaskaden zu geben. In dieses Bild passt dann auch, dass für diese Gruppen keine Priorisierung z. B. in der Impfreihenfolge vorgesehen wurde und dass es auch kaum Versuche gab, besondere Schutzmaßnahmen für diese Personen umzusetzen. Erst sehr spät gab es vereinzelte Initiativen, z. B. Impfkampagnen in sogenannten sozialen Brennpunkten durchzuführen, die dieser situativ bedingten Vulnerabilität Rechnung trugen.

An diesen kurzen und unvollständigen Beobachtungen zum Pandemiegeschehen der letzten Monate werden mehrere Aspekte der moralischen Dimension von Verletzlichkeit deutlich: Zum einen ist die Verwendung des Vulnerabilitätsbegriff geprägt von einer Spannung zwischen der allgemeinen anthropologischen Dimensionen der Vulnerabilität des Menschen überhaupt und einem operationalisierbaren Begriff von (besonders) vulnerablen Gruppen, der in erster Linie darauf zielt, Gruppen von Menschen zu identifizieren, die mit einer hohen Wahrscheinlichkeit einen besonderen Schutzanspruch z. B. gegenüber der Gesellschaft als Ganzer oder im Rahmen der Gesundheitsversorgung haben (Hurst

2008; Tavaglione et al. 2015; Rendtorff 2002, S. 243; Haugen 2010, S. 210). Damit ist bereits der zweite Aspekt angesprochen, der an diesen Ausführungen deutlich wird. Eine moralische Dimension der Verletzlichkeit des Menschen liegt offensichtlich darin, dass aus der Verletzlichkeit in irgendeiner Form Schutzpflichten folgen. Personen, die in besonderer Weise als vulnerabel gelten, haben Anspruch auf besonderen Schutz. Insofern die Rede von einer *besonderen* Verletzlichkeit darauf verweist, dass es um eine spezifische Ausprägung der allgemeinen, anthropologischen Verletzlichkeit des Menschen geht, liegt es nahe, dass auch diese anthropologische Verletzlichkeit des Menschen in irgendeiner Weise mit der Idee moralischer Schutzpflichten und -rechte überhaupt korreliert. Von daher liegt die Frage nahe, ob moralische Schutzpflichten gegenüber anderen Personen generell darin begründet sind, dass Menschen verletzlich sind. Wie genau dieser Zusammenhang zwischen einer allgemeinen, anthropologischen Verletzlichkeit und wechselseitigen Schutzpflichten zwischen Menschen zu rekonstruieren ist, bleibt dabei allerdings offen. Verwiesen ist damit zunächst auf eine sowohl in unserem Rechtssystem als auch in der allgemeinen Moral offensichtlich weit akzeptierte moralische Korrelation, deren ethische Begründung eine der zentralen Fragen ist, die zu dem Forschungsprojekt Anlass gegeben haben, dessen Resultate in diesem Band versammelt sind.

Dieses Projekt startete lange vor der Corona-Pandemie im Jahr 2017, sodass die Fragen nach der Vulnerabilität in der Pandemie in den restlichen Beiträgen dieses Bandes nur am Rande eine Rolle spielen. Ausgangspunkt des Projekts war zunächst die Beobachtung, dass es schon seit Längerem in der Medizin- und Bioethik Bewegungen gibt, die nach ethischen Ansätzen fragen, welche darauf abzielen, der Dominanz einer am Autonomie-Prinzip orientierten Moral alternative Zugänge zur Seite zu stellen (Ach/Runtenberg 2003). In diesen Diskursen, die dann z. B. auf Konzeptionen der Care-Ethik, der feministischen Ethik allgemein oder aber auch kommunitaristischer Theoretiker wie Alasdair MacIntyre (MacIntyre 1999) zurückgreifen, spielt der Begriff der Vulnerabilität, der Verletzlichkeit oder auch der Verwundbarkeit des Menschen mitunter eine wichtige Rolle, möglicherweise weil er mit der Vorstellung von Schutz- und Fürsorgepflichten verbunden wird. Von daher stellen sich grundlegende Fragen danach, wie der Begriff der Verletzlichkeit als anthropologisches Konzept funktioniert, was seine Bedeutung und seine Funktion im Kontext moralischer Geltungsansprüche und ethischer Begründungszusammenhänge ist. Dabei hängt der Begriff der Verletzlichkeit unmittelbar zusammen mit dem Begriff der Verletzung, sodass auch die Frage im Raum steht, wozu Verletzungen moralisch verpflichten. Neben den pflichtenethischen Fragen geht es aber auch um ethische Fragen der Lebensführung: Wie kann z. B. die eigene Verletzlichkeit in moralische Vorstellungen des guten Lebens integriert werden? Ist Verletzlichkeit ein Übel, das es zu überwinden

gilt, oder ist sie auch ein moralisches Gut? Unter anderem diese Fragestellungen werden in den folgenden Beiträgen vor dem Hintergrund einer inzwischen etablierten internationalen Diskussion über den Begriff der Vulnerabilität geführt.

2 Verletzlichkeitsdiskurse in Medizinethik und Philosophie

Der Begriff der Verletzlichkeit (Vulnerabilität) hat in der internationalen ethischen Diskussion seit den 1990er Jahren enorm an Bedeutung gewonnen. Henk ten Have (2015, S. 396) hat in einer Datenbankrecherche (PubMed) festgestellt, dass zwischen 1967 und 2014 die Anzahl der Publikationen mit dem Stichwort „vulnerability“ von 10 auf 3.272 angestiegen ist. 90 % dieser Publikationen erschienen seit 1990. Auch in der theologischen Diskussion gibt es inzwischen einzelne Beiträge zum Thema (Haker 2015; Klein 2015; Keul 2015; Springhart 2016; Bieler 2017; Springhart/Thomas 2017).

Der Begriff der Vulnerabilität, wie er gegenwärtig in den internationalen ethischen Debatten verwendet wird, hat seine Ursprünge allerdings zunächst in forschungsethischen Diskursen. An prominenter Stelle begegnet der Begriff erstmals im Belmont-Report (National Commission 1978, S. 14, 17, 19 f.) und in Folge in weiteren forschungsethischen Deklarationen wie den Richtlinien des „Council for International Organizations of Medical Sciences“ (CIOMS 1993) und dann in der Deklaration von Helsinki in der Fassung aus dem Jahr 2000 – seit der sechsten Fassung (2008) ist die Rede von einem Prinzip der Vulnerabilität (ten Have 2015). Alle diese forschungsethischen Dokumente beziehen sich auf „vulnerable Gruppen“, die eines besonderen Schutzes bedürfen. Dabei wird der Begriff außer in der CIOMS-Guideline von 2002 nicht näher definiert (Luna 2009, S. 124 f.). Die CIOMS-Guideline definiert die Vulnerabilität von Personen über die Unfähigkeit bestimmter Personen, ihre eigenen Interessen zu vertreten (CIOMS 2002, S. 18), und damit faktisch über eine eingeschränkte Autonomiefähigkeit. Ähnlich zeigen die Texte der übrigen Richtlinien, dass Vulnerabilität in erster Linie als mangelnde Möglichkeit bzw. Fähigkeit zur Autonomie verstanden wird (Levine et al. 2004, S. 45). Vulnerable Personen werden als solche verstanden, „who are relatively (or absolutely) incapable of protecting their own interests“ (Hurst 2008, S. 192).

Diese Verwendung des Vulnerabilitätsbegriffes zielt auf die Identifikation bestimmter Personengruppen mit dem Zweck, diese einem besonderen Schutz zu unterstellen (s. o.). Solch ein operationalisierbarer, enger Begriff der Vulnerabilität wird vielfach kritisiert, weil er zum einen einseitig an einem Idealbild auto-

nomer Persönlichkeit orientiert ist (Haker 2015, S. 200f.) und zum anderen übergeht, dass die Vulnerabilität einer Gruppe häufig den politischen und sozialen Umständen geschuldet ist (ten Have 2015, S. 398), also eigentlich auf Gerechtigkeitsprobleme verweist, die nicht an Eigenschaften der Personen festgemacht werden sollten. Zudem verfestigt die Identifikation vulnerabler Gruppen häufig soziale Ungerechtigkeiten und Stereotypen (Levine et al. 2004), die sich gerade in der Zuordnung von Personen zu einer Gruppe abbilden. Statt die individuelle Person in ihrer Verletzlichkeit zu sehen, wird die Person über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Menschen definiert (Haugen 2010, S. 210) und damit durch diese definiert.

Neben diesem gruppenbezogenen Vulnerabilitätsbegriff gibt es aber auch einen breiter angelegten, anthropologischen Begriff der Vulnerabilität, für den im Deutschen der Begriff der Verletzlichkeit stehen kann und der darauf verweist, dass es für das Menschsein wesentlich ist, verletzlich zu sein. Dies gilt nicht nur für bestimmte Gruppen, sondern für Menschen allgemein (MacIntyre 1999; Lévinas 2002; Liebsch 2014). Die Verletzlichkeit des Menschen wird hier insbesondere gegenüber einer einseitigen Idealisierung der Autonomiefähigkeit des Menschen betont (Thomasma 2000; Hurst 2008; Haker 2015). Gegenüber diesem weiten Begriff der Vulnerabilität wird immer wieder eingewandt, dass er zu unspezifisch sei und keine klare Bedeutung mehr habe (Levine et al. 2004, S. 45). Diese Kritik übersieht aber, dass die Verletzlichkeit des Menschen auch als eine Grundlage für unsere Verpflichtung zur Fürsorge gegenüber anderen verstanden werden kann (Thomasma 2000). Begreift man die Verletzlichkeit des Menschen in diesem Sinne als eine Grundlage moralischer Fürsorgeverpflichtungen überhaupt, so liegt es nahe, den engen, gruppenbezogenen und den weiten, anthropologischen Begriff von Vulnerabilität nicht einfach als Gegensatz zu begreifen (Thomasma 2000, S. 5), sondern die Zuordnung von Personen zu *besonders* schutzwürdigen Gruppen als eine Form der durch die (gesellschaftlichen) Rahmenbedingungen in besonderer Weise zum Tragen kommenden allgemeinen Verletzlichkeit eines jeden Menschen anzusehen, aus der eine besondere Schutzpflicht oder aber die Pflicht zur Veränderung der gesellschaftlichen Umstände folgen kann.

Gerade in seiner Allgemeinheit könnte der Begriff der Verletzlichkeit des Menschen dann zu einer ethischen Begründung einer Moral der Fürsorge beitragen. In diesem Sinne begegnet der Begriff jenseits der im engeren Sinne forschungsethischen Debatten z. B. im Kontext der feministischen Ethik und insbesondere der Care-Ethik (Haker 2015, S. 204f.; Haker 2020, S. 138–147; Kittay 2011), die sich von einer ursprünglich feministischen Ethik-Theorie inzwischen zu einem eigenständigen ethischen Begründungskonzept entwickelt hat. Die Care-Ethik wendet sich dabei gegen bestimmte anthropologische Implikationen klas-

sisch deontologischer, prinzipienbasierter Ethikkonzeptionen in kantischer Tradition (Held 2006, S. 24). Ausgangspunkt waren die sozioempirischen Studien zur Moralentwicklung, an denen Carol Gilligan als Mitarbeiterin von Lawrence Kohlberg beteiligt war. Gilligan fiel auf, dass weibliche Studienteilnehmerinnen in Kohlbergs Studien zur Moralentwicklung (Kohlberg 1995) konsequent schlechter abschnitten als männliche. In ihrem Buch *In a Different Voice* (Gilligan 1982) vertrat Gilligan die These, dass dies daran liege, dass die weiblichen Teilnehmerinnen von einem anderen Verständnis von Moralität ausgingen, das nicht auf eine distanzierende Abwägung der Rechte unterschiedlicher Personen von einem möglichst objektiven „moral point of view“, sondern auf eine verantwortliche Gestaltung von Sorge-Beziehungen („caring-relations“) ziele. Die weiblichen Probandinnen setzten also an die Stelle einer desengagierten Vernunftmoral eine engagierte Moral der Sorge.² Dass Gilligan diese Form der Sorge-Moral zunächst als spezifisch weibliche Form der Moral darstellte, hat berechtigte Kritik hervorgerufen (z. B. Nunner-Winkler 1994) und dazu geführt, dass auch Gilligan selbst in späteren Publikation betont hat, dass die Care-Ethik als feministische Ethik keine Ethik für Frauen sei, sondern ein feministischer Blick auf das allgemeine Phänomen der Moral darstelle (Gilligan 1995).

Ein auf dem Konzept von Sorge-Beziehungen begründetes Moralverständnis unterscheidet sich nach dem Verständnis z. B. von Noddings (2013), Tronto (1993) und auch Held (2006) von einem primär prinzipienbasierten liberalen Moralverständnis wesentlich durch eine andere Anthropologie. Der Mensch wird hier nicht in erster Linie von seiner Fähigkeit zur autonomen Entscheidungsfindung her verstanden (die dafür nicht bestritten werden muss), sondern von seiner Beziehungsfähigkeit und der wechselseitigen Angewiesenheit auf und Abhängigkeit von anderen (Tronto 1993, S. 100, 104; Held 2006, S. 42f.), die wesentlich auch als Ausdruck der Verletzlichkeit des Menschen verstanden werden kann (Tronto 1993, S. 134f.). Als verletzlich sind Menschen auf die Sorge anderer angewiesen: Der unmittelbare Zusammenhang von Verletzlichkeit und Sorge stellt dabei die m. E. nicht weiter hinterfragte Ausgangsintuition der Care-Ethik dar. Worin aber gründet dieser Zusammenhang und was sind möglicherweise Grenzen der Sorge für andere? Auch diese Frage wird in den folgenden Beiträgen in unterschiedlichen Perspektiven diskutiert werden.

Aufschlussreich ist, dass im care-ethischen Diskurs Verletzlichkeit anders als in den forschungsethischen Diskursen nicht in erster Linie als Defizit an Autonomiefähigkeit verstanden wird. Vielmehr steht der Begriff der Verletzlichkeit

² Ähnliche Kritiken an einer desengagierten Vernunftmoral finden sich z. B. bei Taylor 1996, 262ff. und im theologisch-ethischen Diskurs bei Fischer 2010.

exemplarisch für ein alternatives anthropologisches Konzept, das nicht von der Autonomiefähigkeit als dem ausgeht, was das Sein des Menschen in moralischer Hinsicht konstituiert. Insofern Sorge-Beziehungen als Fundament der Moral auf die Verletzlichkeit des Menschen antworten, wäre im Gegenteil davon auszugehen, dass Verletzlichkeit in einer allerdings erst noch näher zu bestimmenden Art und Weise ein moralisches Gut darstellt. Über das konkrete Verhältnis von Autonomie und Verletzlichkeit ist damit allerdings noch wenig gesagt, es zeigt sich aber, dass der Vulnerabilitätsbegriff unter anderem in einem ethischen und philosophischen Diskurskontext relevant wurde, der sich insbesondere kritisch gegen Ethikkonzeptionen wendet, für die der Begriff der Autonomie der Person im Rahmen einer deontologischen Ethikbegründung zentral ist. Von daher ist der Vulnerabilitätsdiskurs auch geprägt von einem starken Moment der Kritik an der liberalen Tradition und ihrer Orientierung am autonomen Individuum.

3 Fragehorizonte eines Diskursprojektes

Vor dem Hintergrund dieser skizzierten – und damit in keiner Weise erschöpfend dargestellten – Diskussionslage sind die Beiträge in diesem Band zu verstehen, die das Ergebnis eines gut dreijährigen Diskurses bilden. In diesem Zeitraum (2018–2020) haben sich die Autor:innen der Beiträge dieses Bandes zu sechs Workshops getroffen, die vom Zentrum für Gesundheitsethik (ZfG) in Hannover und vom Institut für Sozialethik an der Universität Zürich organisiert und finanziert wurden. Im Rahmen dieser Workshops wurden erste Überlegungen zu den einzelnen Themen der Beiträge von den Autor:innen zunächst in Vortragsform vorgestellt und diskutiert und sodann in einem zweiten Schritt in schriftlich ausgearbeiteter Form nochmals kritisch in der gesamten Runde der Projektgruppe besprochen, bevor sie dann für die Publikation bearbeitet wurden. Diese Texte wurden dann nochmals von je zwei Mitgliedern der Projektgruppe kritisch kommentiert und daraufhin abschließend bearbeitet. Ergänzt werden die Beiträge der Projektgruppe in diesem Band durch einen Gastbeitrag von Burkhard Liebsch, der auf einem Vortrag beruht, den er im Rahmen des ersten Workshops gehalten hat.

Das, was die Beiträge miteinander verbindet, sind dabei nicht so sehr gemeinsame inhaltliche Positionierungen oder gemeinsame Definitionen zugrundeliegender Begriffe, sondern eine Reihe von Fragestellungen, die die Diskussionen in der Projektgruppe bestimmt haben bzw. die sich im Verlauf der

Diskussionen als unseres Erachtens zentrale Fragestellungen mit Blick auf die moralische Relevanz der Verletzlichkeit des Menschen herauskristallisiert haben.³

3.1 Begrifflichkeit und Metaphorologie der Vulnerabilität

Ein erster Diskussionspunkt, der sich bereits in der (bewusst gewählten) Unschärfe der Begriffsverwendung dieser Einleitung widerspiegelt, betrifft die Frage, wie man das Fremdwort „Vulnerabilität“ angemessen in die deutsche Sprache übersetzt. Unproblematisch ist das Fremdwort „Vulnerabilität“ selbst, das sich aus dem Lateinischen ableitet und auch im englischen Diskurs gängig ist („vulnerability“). Orientiert man sich an der lateinischen Wortbedeutung, dann wäre es, abgeleitet vom lateinischen „vulnus“ für „Wunde“, als „Verwundbarkeit“ zu übersetzen (vgl. in diesem Sinne z. B. Springhart 2016). Gängiger ist allerdings im Deutschen die Übersetzung mit „Verletzlichkeit“ oder „Verletzbarkeit“. Die hinter diesen Alternativen stehende Frage ist diejenige nach der angemessenen Grundmetapher im Deutschen: Ist es die der „Wunde“ oder die der „Verletzung“? Der Begriff der „Verletzung“ ist weiter gefasst als der Begriff der „Wunde“: Wunden sind spezifische Formen von Verletzungen. Das Wort „Wunde“ ruft vermutlich noch deutlich stärker die Assoziation einer *körperlichen* Verwundung hervor, während „Verletzung“ ein weiteres semantisches Feld hat, das von der körperlichen über die seelische Verletzung bis hin zur Rechtsverletzung, der Verletzung eines Ökosystems oder der Verletzung staatlicher Integrität reichen kann. Zwar kann man auch von seelischen Wunden sprechen, aber von Verwundungen des Rechts, der staatlichen Integrität oder eines Ökosystems zu reden wäre zumindest ungewöhnlich. Insofern im internationalen Diskurs der Vulnerabilitätsbegriff aber gerade auch genutzt wird, um die Vulnerabilität von Staaten (z. B. Easter 1999) oder des Ökosystems (z. B. Janssen et al. 2006; Weißhuhn et al. 2018) zu thematisieren, liegt es nahe, ihn im Deutschen eher vom Begriff „Verletzung“ her zu verstehen, also von Verletzlichkeit oder Verletzbarkeit zu sprechen.

Die damit angedeutete Frage, ob es angemessener ist, von *Verletzlichkeit* oder *Verletzbarkeit* zu sprechen, wurde im Rahmen der Projektgruppe immer wieder kontrovers diskutiert, und die Beiträge zu diesem Band schlagen diesbezüglich unterschiedliche Wege ein. Rein linguistisch handelt es sich bei den Endungen

³ Die im Folgenden formulierten Fragestellungen beruhen im Wesentlichen auf dem Austausch innerhalb der Projektgruppe, sodass daran alle Mitglieder mitgewirkt haben. In der Art und Weise, wie die Fragestellungen hier präsentiert werden, geben sie meine Sichtweise auf den Diskurs in der Projektgruppe wieder.

„-bar“ und „-lich“ im Deutschen um Formen der Adjektivbildung ausgehend von einem Verb, um sogenannte deverbale Adjektivbildungen (Hentschel 2020, S. 170, 172). So wird z. B. aus dem Verb „brennen“ das Adjektiv „brennbar“ und aus dem Verb „kaufen“ das Adjektiv „käuflich“ gebildet. Für manche Verben lassen sich beide Endungen verwenden: Das Verb „erklären“ kann z. B. mit „-lich“ das Adjektiv „erklärlich“ oder mit „-bar“ das Adjektiv „erklärbar“ bilden. Mit diesen unterschiedlichen Formbildungen können sich unter Umständen auch unterschiedliche Bedeutungsnuancen verbinden. So besteht ein offensichtlicher Unterschied zwischen „käuflich“ und „kaufbar“. Es scheint allerdings keine eindeutige Regel zu geben, welche semantischen Implikationen die Bildung eines Adjektivs mit „-lich“ oder „-bar“ hat. Vielmehr variiert dies offensichtlich von Wort zu Wort.⁴ Ob man eine inhaltliche Differenz zwischen Verletzlichkeit und der Verletzbarkeit ausmachen kann, scheint darum eher eine Frage des individuellen Sprachgefühls zu sein. Aus dem Verb „verletzen“ lassen sich grundsätzlich die Adjektive „verletzlich“ und „verletzbar“ bilden. In beiden Fällen handelt es sich um eine passivisch modale deverbale Bildung (Fleischer 2012, S. 307): Das Adjektiv besagt, dass dem Bezugswort dasjenige widerfahren kann, was im Verb, aus dem das Adjektiv gebildet ist, ausgedrückt wird. Ein verletzlicher oder verletzbarer Mensch ist ein Mensch, der verletzt werden kann. Ob die beiden Begriffe darüber hinaus eine begriffliche Differenz markieren oder ob sie, wie in dieser Einleitung, synonym verwendet werden, handhaben die Beiträge zu diesem Band jeweils unterschiedlich.

3.2 Anthropologische und moralische Dimension der Verletzlichkeit

Eine Grundfrage, die sich durch alle Beiträge durchzieht und die für das gesamte Projekt konstitutiv ist, ist die Frage nach dem Verhältnis von anthropologischer und moralischer Dimension der Verletzlichkeit des Menschen. Alle Autor:innen dieses Bandes gehen davon aus, dass die Verletzlichkeit des Menschen unhintergebar ist. Bezüglich der argumentativen Begründung dieser Unhintergebarkeit der Verletzlichkeit des Menschen besteht dann aber bereits kein Konsens mehr: Ist die Verletzlichkeit des Menschen als anthropologische Konstante eine Grundbedingung der *conditio humana*, ist sie als ein ontologisches Existenzial zu

⁴ Die Übersicht über mögliche semantische Differenzen zwischen deverbialen Adjektiven auf „-lich“ und „-bar“ bei Fleischer (2012, S. 334) zeigt m. E., dass sich allein aus der Wortbildungsform keine eindeutigen Konsequenzen für die Wortbedeutung ergeben.

begreifen, oder aber geht es von vornherein in einer ethischen Perspektive darum, aufzuzeigen, dass eine Überwindung der Verletzlichkeit – unberührt von ihrem ontologischen oder anthropologischen Status – gar nicht moralisch erstrebenswert ist? Vereinfacht formuliert: Geht der Weg von einer Ontologie oder Anthropologie der Verletzlichkeit hin zu einer Ethik, die diese Verletzlichkeit integriert, oder geht der Weg von einer ethisch reflektierten moralischen Bewertung der Verletzlichkeit des Menschen hin zur ontologischen bzw. anthropologischen Reflexion derselben? Oder aber ist diese Alternative gerade zu überwinden, weil schon Ontologie und Anthropologie selbst nicht frei sind von moralischen Wertungen? Alle drei Perspektiven werden m. E. in den Beiträgen dieses Bandes in unterschiedlichen Variationen vertreten.

3.3 Was konstituiert Verletzlichkeit?

Die Frage, was mit dem Begriff der Verletzlichkeit bezeichnet wird bzw. wie der Begriff zu definieren ist, kann dabei nicht unabhängig von den eben erörterten Fragen des Zugangs zu diesem Begriff beantwortet werden. In der bisherigen Debatte dominiert m. E. in unterschiedlicher begrifflicher Fassung ein Zugang, den Samia Hurst (2008) als die Unterscheidung zwischen einer konsensbasierten (*consent-based*) und einer schadensbasierten (*harm-based*) Definition von Vulnerabilität gefasst hat. Konsensbasierte Konzeptionen definieren die Verletzlichkeit über die eingeschränkte Möglichkeit, die je eigenen Interessen zu vertreten und darum nur begrenzt zum „informed consent“ fähig zu sein. Damit wird Vulnerabilität über eine eingeschränkte Autonomiefähigkeit definiert. Diese Definition tritt vor allem im Zusammenhang mit dem engen, gruppenbezogenen Vulnerabilitätskonzept auf. Für alle Beiträge zu diesem Band gilt, dass sie ein solches Verständnis von Vulnerabilität als zu eng ansehen und nach alternativen Zugängen fragen, die Verletzlichkeit nicht allein als Autonomie-Defizienz verstehen.

Als Alternative bieten sich die von Hurst (2008) als schadensbasiert bezeichneten Vulnerabilitätskonzeptionen an, die von der allgemeinen Schadensanfälligkeit des Menschen ausgehen und damit eine stärkere Affinität zu einem breiten, anthropologischen Verständnis von Vulnerabilität zu haben scheinen. Von diesem Verständnis ausgehend eröffnen sich nun aber eine Reihe von weiterführenden Fragen: Was konstituiert einen Schaden, was eine Verletzung und worin gründet die Schadensanfälligkeit oder eben die Verletzlichkeit des Menschen? In den Fokus rückt damit die Frage nach dem Begriff der Verletzung (und ihrem Gegenbegriff der Integrität). Ausgehend von der Metaphorik des Begriffs der Vulnerabilität (Verwundbarkeit) greifen einige anthropologische Deutungen

die körperlich-leibliche Metaphorik der Wunde auf und verstehen die Verletzlichkeit des Menschen als in seiner leiblichen Konstitution begründet (Cadwalader 2012): Sind Menschen also verletzlich, weil sie als leibliche Wesen auf die Welt bezogen sind?

Sowohl konsensbasierte als auch schadensbasierte Konzepte von Verletzlichkeit begreifen diese primär als intrinsisch konstituiert. Dass die moralisch relevante Verletzlichkeit des Menschen aber graduell variieren kann, verweist auch darauf, dass Verletzlichkeit nicht allein aufgrund einer Disposition des Menschen entsteht, sondern immer auch aufgrund variierender extrinsischer Umstände. Henk ten Have (2016, S. 127–143) geht davon aus, dass der Begriff der besonderen Verletzlichkeit von Menschen nur dann ethisch an Profil gewinnt, wenn man die Verletzlichkeit von Personen auch aus den gesellschaftlichen Umständen heraus versteht, die sie verletzlich machen (ten Have 2016, 132f.). Noelia Bueno Gómez prägt in ihrem Beitrag zu diesem Band dafür den eingängigen Begriff der Vulnerabilisierung von Menschen durch gesellschaftliche und politische Prozesse. Damit wird deutlich, dass die ethische Frage nach der Verletzlichkeit nicht nur Fragen der Sorge für andere Menschen aufgrund ihrer intrinsischen Verletzlichkeit betrifft, sondern elementar auch Gerechtigkeitsfragen, insofern die Zuteilung von Ressourcen zur Kompensation von Verletzungsrisiken in der Gesellschaft nicht egalitär erfolgt.

Das Zusammenspiel von intrinsischer Disposition und extrinsischem Umgang mit unterschiedlichen Dispositionen scheint für ein angemessenes Verständnis der menschlichen Verletzlichkeit und ihrer moralischen Relevanz zentral zu sein. Die von Henk ten Have eingeführte Differenzierung, nach der sich Verletzlichkeit durch ein Zusammenspiel von Exposition (*exposition*), Sensitivität (*sensitivity*) und Adaptationsfähigkeit (*ability to adapt*) auszeichnet (ten Have 2016, S. 12f.), fängt die Notwendigkeit, den Zusammenhang zwischen intrinsischer Disposition und extrinsischen Bedingungen zu reflektieren, differenziert ein und diente darum im Verlauf der Diskussionen dieses Projektes immer wieder als Referenzpunkt – sei es in der konstruktiven Aufnahme oder auch in Abgrenzung.

3.4 Verletzlichkeit und Verletzungsphänomene

Um zu erfassen, was wir unter der Verletzlichkeit des Menschen verstehen, muss man nahezu zwangsläufig immer wieder auf konkrete Phänomene zurückgehen, in denen diese Möglichkeit des Menschen, verletzt zu werden, in konkreten Verletzungen erfahrbar wird. Damit ist aber zugleich die komplexe Frage danach aufgeworfen, wie man aus den konkreten Verletzungserfahrungen auf die ihnen zugrundeliegende Disposition der Verletzlichkeit schließen kann, bzw. in welchen

konkreten Verletzungserfahrungen sich überhaupt so etwas wie eine abstrakte Verletzlichkeit manifestiert. Das Verhältnis von Disposition der Verletzlichkeit und der Manifestation in konkreten Verletzungserfahrungen ist daher selbst für eine Reihe von Deutungsfragen offen: Was etwa zählt konkret als Ausdruck der Verletzlichkeit und was ist schon menschliche Antwort auf konkrete Verletzungen? Sind etwa Schmerz und Leiden Verletzungen oder sind sie Reaktionen oder Antworten leiblicher Personen auf Verletzungserfahrungen? Doch selbst wenn man sie als leibliche Antworten auf konkrete Verletzungen begreifen kann, können sie als solche doch auch als Verletzungen erlebt werden und darin auch Ausdruck der Verletzlichkeit des Menschen sein, die wiederum neue Verletzlichkeiten hervorbringen. Sind des Weiteren Krankheiten Verletzungen des Menschen oder setzt die Identifizierung der Möglichkeit, zu erkranken, mit der Möglichkeit, verletzt zu werden, bereits eine bestimmte medizinische Deutung voraus, nach der Erkrankungen dadurch verursacht werden, dass ein Erreger (Bakterium oder Virus) von außen in den Körper eindringt und damit als ein äußerer Feind begriffen werden kann, der die Integrität des Organismus verletzt (vgl. dazu Cohen 2009)? Hinzu kommt, dass der Begriff der Vulnerabilität im medizinischen Kontext wiederum eine eigene Verwendungspraxis hat, wenn z. B. von einer genetischen Vulnerabilität die Rede ist: Um welche Art von Verletzlichkeit handelt es sich hier und wie manifestiert diese sich in konkreten Krankheitserfahrungen?

Das sind nur einige der Fragen, denen insbesondere die Beiträge im zweiten Teil dieses Bandes nachgehen, die von konkreten Erfahrungen der Verletzung und der Verletzlichkeit im Kontext der medizinischen Versorgung ausgehen und von dort aus nach der moralischen Relevanz der Verletzlichkeit des Menschen fragen. In diesem Sinne werden einerseits konkrete medizinische Praktiken des Umgangs mit der Verletzlichkeit von Menschen in unterschiedlichen Bereichen der Medizin thematisiert, andererseits aber auch konkrete Erfahrungen von Verletzung und Verletzlichkeit in unterschiedlichen Lebensphasen und im Lebensverlauf.

3.5 Verletzlichkeit und Autonomie

Insofern der Vulnerabilitätsdiskurs einen wesentlichen Ursprung in der Kritik eines liberalen Ethikverständnisses hat, in dessen Zentrum die Idee des autonomen Individuums steht (s. oben Abschnitt 2), ist die Frage nach dem Verhältnis von Verletzlichkeit und Autonomie des Menschen eine der zentralen Fragen, die sich mit Blick auf die moralische Relevanz der Verletzlichkeit des Menschen stellt. Steht eine Orientierung der Moral an der Verletzlichkeit des Menschen in einem klaren Gegensatz zu einer Orientierung der Moral an der Autonomie des Men-

schen? Ist also die Ausrichtung der ethischen Reflexion an der Verletzlichkeit des Menschen ein Paradigmenwechsel, der grundlegend bricht mit der Vorstellung des autonomen Individuums, indem dessen Abhängigkeit und auch Ohnmacht betont werden – also eben jene Aspekte, die der Vorstellung einer autonomen Kontrolle des Individuums entgegenstehen?⁵ Oder handelt es sich um eine Modifikation, eine Transformation und Weiterentwicklung der liberalen Idee autonomer Personen, indem etwa betont wird, dass das autonome Individuum nur *als* verletzliches auch autonom sein kann, weil die Vorstellung einer Verletzlichkeit doch immer wieder zurückverweist auf die Idee einer normativ relevanten Integrität, die verletzt werden kann?⁶ Auch mit Blick auf diese Schlüsselfrage besteht zwischen den Beiträgen dieses Bandes keine Einigkeit. Sie bieten vielmehr eine Reihe von unterschiedlichen Reflexionen, die unterschiedliche Modellierungen dieser Alternativen mal von den Begriffen und Konzeptionen her, mal von konkreten Problem- und Praxisfeldern her durchdenken.

3.6 Anrennen an die Grenzen der Sprache

Schließlich stellt sich die grundlegende Frage: Wie kann man überhaupt von einem Phänomen reden, das zwar jeder Mensch in irgendeiner Art und Weise kennt, dessen volles Spektrum existenziell auszuloten aber zerstörerisch wäre? Denn mit dem Thema der Verletzlichkeit geht es nicht nur um die Verletzungen des Alltages, auch nicht nur um schwere Verletzungen, die im Kontext des Gesundheitswesens regelmäßig begegnen, es geht vielmehr auch um die Möglichkeit von Verletzungen, die jeden Menschen auf Dauer verstören oder sogar zerstören. Den äußersten, dunkelsten Horizont der Verletzlichkeit markiert dabei nicht der Tod eines Menschen, sondern die Möglichkeit, einen Menschen so sehr zu verletzen, dass er oder sie lieber sterben würde, als mit diesen Verletzungen weiterzuleben: Man könnte mit Giorgio Agamben formulieren, dass es im äußersten um Verletzungen geht, die den Menschen auf das nackte Leben reduzieren (Agamben 2002). Es geht im äußersten Horizont des Möglichen eben auch um die grausame Gewalt des Krieges, um Genozid, Folter, Misshandlung, Rassismus, sexualisierte Gewalt, Vergewaltigung und alle denk- und undenkbaren Gewalttaten, die Menschen einander antun. Es sind diese extremen und doch leider bei weitem nicht randständigen oder seltenen Phänomene von Exzessen der Gewalt, die verdeutlichen, dass eine reflektierende Auseinandersetzung mit der Verletzlichkeit des Men-

5 Vgl. in diesem Sinne z. B. die Beiträge von Rebekka Klein und Noelia Bueno Gómez.

6 Vgl. in diesem Sinne z. B. meinen Beitrag im Band.

schen niemals in der Lage sein wird, die existenzielle Fülle und Abgründigkeit des Phänomens zu erfassen. Die ethische Reflexion auf das Phänomen der Verletzlichkeit kann sich nur im Horizont dessen bewegen, was in der Sprache und durch die Sprache über das Phänomen gesagt werden kann, und ihr muss gerade mit Blick auf dieses Phänomen bewusst bleiben, dass sie im Medium der Sprache niemals voll erfassen kann, was das Erleben des Verletztwerdens *in extremis* existenziell bedeuten kann. Hier rennt die Reflexion auf Verletzung und Verletzlichkeit an gegen die Grenzen der Sprache (Wittgenstein 1999, § 199) – aber auch gegen die Grenzen dessen, was ein Mensch sich überhaupt für sich selbst vorstellen wollen kann.

So darf in aller akademisch distanzierten Reflexion nicht aus dem Blick geraten, dass die reflektierenden Personen selbst zutiefst verletzlich sind und dass die reflektierende Auseinandersetzung mit der Verletzlichkeit des Menschen auch eine Konfrontation mit der je eigenen Verletzlichkeit und dem je eigenen Umgang mit dieser darstellt. Dazu gehört auch, dass es Situationen des Verletztwerdens gibt, die wohl keine:r der Autor:innen dieses Bandes existenziell wird gänzlich erfassen wollen: Selbst im Modus der (scheinbar) distanzierten Reflexion dürfte wohl jede und jeder vor der Vorstellung extremer Verletzung durch Folter oder andere schwerste Gewalttaten zurückschrecken. Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Verletzlichkeit im Modus distanziert akademischer Reflexion läuft immer Gefahr, sich diese Wirklichkeiten der Verletzbarkeit des Menschen auch existenziell fern zu halten. Diese Ambivalenz muss im Blick behalten werden, gerade wenn eine der Konsenslinien der Beiträge in diesem Band darin besteht, dass die Verletzlichkeit des Menschen nicht nur ein Übel ist, sondern in all ihrer Abgründigkeit, die sich nicht in Begriffsdefinitionen fassen lässt, doch auch eine Grundbedingung menschlicher Moralität überhaupt darstellt.

4 Weitere Themen des Vulnerabilitätsdiskurses

Schließlich soll hier noch auf einige zentrale Themen hingewiesen werden, die im Rahmen des Projektes und dieses Bandes nicht oder nur am Rande aufgegriffen werden, gleichwohl sie zum Kontext des Verletzlichkeitsdiskurses gehören. Der Fokus des Projekts und dieses Bandes liegt auf Fragen der Ethik im Gesundheitswesen, und zwar insbesondere der Humanmedizin. Schon darum sind Fragen der Vulnerabilität von Tieren und Pflanzen nicht unmittelbar Gegenstand der Beiträge zu diesem Band, die bewusst auf die anthropologische Dimension fokussieren und nach der Verletzlichkeit *des Menschen* als Thema der Ethik im Gesundheitswesen fragen. Das hat zur Folge, dass die Vulnerabilität anderer Lebewesen, wenn sie thematisiert wird, immer aus anthropologischer Perspektive

in den Blick kommt. Das bedeutet allerdings nicht zwangsläufig, dass damit schon eine *anthropozentrische* Begründung der Moral vertreten wird. Diese wird in den ethischen Debatten der Gegenwart zum Teil sehr kritisch diskutiert. Alternative Begründungsmodelle zeichnen sich z. B. dadurch aus, dass sie den Status eines Lebewesens als moralisch relevantes Objekt von der Frage des Status als moralisches Subjekt ablösen, und z. B. durch patho- oder biozentristische Ansätze einen eigenständigen moralischen Status aller leidensfähigen Lebewesen oder aller Lebewesen zu begründen suchen (zur Diskussion z. B. Singer 1990; Regan 2004; Donaldson & Kymlicka 2013; Kopnina et al. 2018).

All diese Perspektiven werden in diesem Band nicht zum Gegenstand der Diskussion, obwohl gerade der Begriff der Vulnerabilität eine Grundlage für eine Ethik legen könnte, die anthropozentrische Denkmuster in Frage stellt, weil Vulnerabilität nicht eine allein menschliche Eigenschaft ist. Von daher stellt sich nicht nur die Frage, ob sich aus der Verletzlichkeit *des Menschen* Fürsorgepflichten gegenüber Menschen begründen lassen, sondern weitergehend noch, ob und inwieweit Verletzlichkeit *überhaupt* Pflichten zur Sorge begründet, sodass sich auch aus der Verletzlichkeit von Tieren, Pflanzen oder Ökosystemen moralische Schutzpflichten gegenüber diesen ergeben könnten. Die Frage, was die Grenzen der Anwendung der Begriffe von Verletzung und Verletzlichkeit auf andere Lebewesen sind, wurden darum auch im Rahmen der Projektgruppe immer wieder kontrovers diskutiert. Dass diese Fragen im Folgenden nicht eigens zum Gegenstand gemacht werden, liegt im Wesentlichen am Fokus auf den ethischen Fragen der Humanmedizin.

Andere thematische Lücken, die sich mit Blick auf die unterschiedlichen Phänomene von Verletzung und Verletzlichkeit ergeben, sind stärker kontingenter Natur. Die Beiträge im zweiten Teil des Bandes beziehen sich auf exemplarische Themenfelder der Gesundheitsversorgung (Krankheitsbegriff, Schmerzmedizin, Lebensanfang, Genetik, Alter, Sterben und Tod). Eine für das Thema der Vulnerabilität zentrale und hochaktuelle Frage wäre aber z. B. auch diejenige nach dem Umgang mit rassistischer Diskriminierung im Gesundheitswesen und die damit einhergehenden Fragen nach strukturellen Machtasymmetrien, die immer auch mit strukturell erzeugter Verletzlichkeit – mit Vulnerabilisierungen – einhergehen. Diese in der internationalen Diskussion zunehmend thematisierten Fragen (z. B. Ahlberg et al. 2019; Akbulut et al. 2020; Bailey et al. 2020) werden im deutschsprachigen medizinethischen Diskurs bisher eher randständig thematisiert. Dass sie auch in diesem Band fehlen, liegt einerseits daran, dass der Zusammenhang von Macht und Vulnerabilität erst im Laufe des Projekts in den Blick kam und darum ebenfalls nur am Rande behandelt wird, und andererseits daran, dass das Projekt primär auf das Phänomen der allgemein anthropologischen Verletzlichkeit fokussiert und darum weniger das Phänomen der Vulnerabilisie-

rung durch Zuschreibung von Gruppenidentitäten in den Blick nimmt. Eine stärkere Fokussierung auf die sogenannten „vulnerablen Gruppen“ hätte neben einer stärkeren Wahrnehmung der Verletzlichkeit durch rassistische Diskriminierung sicher auch dazu geführt, dass andere Themen einer Public-Health-Ethik in den Blick gekommen wären, wie z. B. Prozesse der Vulnerabilisierung durch soziale Ungleichheit.

5 Zur Struktur des Bandes und den einzelnen Beiträgen

Die Beiträge dieses Bandes gliedern sich in zwei große Kategorien. Im ersten Teil des Bandes finden sich Reflexionen auf die Verletzlichkeit des Menschen, die in unterschiedlicher Art und Weise konzeptionell ansetzen, und von einem phänomenologischen, anthropologischen, ethischen oder biopolitischen Verständnis der Verletzlichkeit ausgehend nach den moralischen Dimensionen des Konzeptes der Vulnerabilität fragen. Die Beiträge im zweiten Teil des Bandes gehen hingegen von unterschiedlichen Themenfeldern einer Ethik im Gesundheitswesen aus und fragen teils danach, wie in diesen der Begriff der Vulnerabilität verwendet wird (z. B. bei Frühgeborenen oder in der Humangenetik) und welche moralischen Implikationen er hat, teils rekonstruieren sie Schnittmengen zu Phänomenen, die offensichtlich eng mit der Verletzlichkeit des Menschen verbunden sind (Krankheit, Schmerz, Alter, Sterben) und fragen mit Blick auf die Praktiken der gesundheitlichen Versorgung nach den moralischen Implikationen der Verletzlichkeit des Menschen.

Den ersten Teil eröffnet der Gastbeitrag von *Burkhard Liebsch*, der von dem Befund ausgeht, dass menschliche Wesen „rückhaltlos“ verletzbar sind und dass wir uns davon keine „adäquate“ Vorstellung machen können. Im zweiten Schritt schreibt er dann aber der menschlichen Verletzbarkeit in Anbetracht der Tatsache, dass wir vielfach nur auf verletzende Art und Weise die Verletzbarkeit Anderer entdecken können, dennoch eine positive Bedeutung zu.

Rebekka A. Klein geht in ihrem Beitrag davon aus, dass der physische Körper des Menschen vom ersten Atemzug an ein Medium des Verletztwerdens ist, der Ausgesetzttheit an unvorhersehbare und leidvolle Widerfahrnisse. Verletzlichkeit im Sinne eines breiten Spektrums der Offenheit des menschlichen Selbst für das Affiziertwerden durch Anderes ist für sie daher im Rahmen einer verkörperten Anthropologie für menschliches Leben unhintergebar. Der Begriff bezeichnet in diesem Sinne keine Eigenschaft, keinen Status oder Zustand eines Subjekts, sondern tritt als Existenzial in mannigfaltigen Phänomenen zutage. Der ethische

Sinn der Verletzlichkeit lässt sich somit nur durch die Betrachtung ihrer konkreten Verkörperungen erschließen. Im Horizont einer Phänomenologie des leiblichen Selbst beleuchtet Kleins Beitrag vor diesem Hintergrund Erscheinungsweisen und Umgangsformen mit menschlicher Verletzungsoffenheit am Ort der Gewalt, aber auch am Ort des religiösen Begehrens nach Erlösung. Sie plädiert für einen Abschied von allen Formen einer Verleugnung und Verkennung von Verletzlichkeit und sieht ihren ethischen Sinn in der sensiblen Hingabe an ihre konstitutive Bedeutung für das Werden eines Selbst.

Der Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Verletzlichkeit geht *Michael Coors* nach, indem er aus einer dezidiert ethischen Perspektive nach den jeweiligen normativen Funktionen der Begriffe von Autonomie und Verletzlichkeit fragt. Während es in pflichtenethischer Perspektive letztlich um die Frage der Gewichtung zwischen der Pflicht, die Selbstbestimmung anderer zu respektieren, und diesen gegenüber bestehenden Fürsorgepflichten geht, stehen Autonomie und Verletzlichkeit in einer gütererethischen Perspektive in einer Spannung, insofern mit ihnen unterschiedliche Idealbilder menschlicher Lebensführung zur Diskussion stehen. Hier identifiziert der Beitrag den normativen Ort der anthropologischen Frage nach Verletzlichkeit und Autonomie: Wird ein Leben in größtmöglicher, autonomer Unabhängigkeit erstrebt, oder aber ein Leben, das sich in Abhängigkeiten und Verletzlichkeiten arrangiert? Ausgehend von der These, dass die Grundmetapher der Verwundung darauf verweist, dass Verletzlichkeit ein Phänomen des leiblichen Lebens von Menschen ist, zeigt der Beitrag unter Rückgriff auf eine Phänomenologie der Leiblichkeit auf, dass einerseits eine normativ gehaltvolle Vorstellung von der Verletzlichkeit des Menschen immer schon von der normativen Idee autonomer Personen ausgeht und dass andererseits das moralische Gut der Autonomie voraussetzt, dass autonome Personen leibliche Personen sind, die als solche immer verletzlich sind.

Noelia Bueno Gómez beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit den Erfahrungen und dem Phänomen der Verletzlichkeit im Zusammenhang mit dem Leiden. Dabei liegt der Schwerpunkt auf denjenigen Dimensionen und Merkmalen von Vulnerabilität, die aus Vulnerabilisierungsprozessen und sozialem Leiden resultieren. Sie argumentiert dafür, die Relevanz der Mechanismen der Biomacht zu berücksichtigen, um die Probleme des Umgangs mit vulnerablen Gruppen und des gesellschaftspolitischen Umgangs mit Leid besser verstehen zu können. Von der Vorstellung einer *polis* ausgehend, die so organisiert ist, dass sie kein soziales Leiden und keine Verwundbarkeit hervorbringt, sondern diese als Bedingungen der *conditio humana* voraussetzt, skizziert sie die Charakteristika eines post-biopolitischen Managements des Leidens und der Verletzlichkeiten. Ein solches würde nicht aus der Kontrolle über die Körper und das Leben der Individuen hervorgehen, es würde nicht auf die Hervorbringung neuer Vulnerabilitäten und

Leiden zielen, es wäre weder stigmatisierend noch exkludierend und würde nicht die individuellen Leiderfahrungen und die individuellen Vulnerabilitäten instrumentalisieren.

Der zweite Teil des Bandes, in dem die Texte von konkreten Anwendungsfeldern ausgehen, wird durch den Beitrag von *Tobias Eichinger* eröffnet, der aus medizin-ethischer Sicht philosophische und moralische Aspekte von Gesundheit diskutiert. Dabei geht er von einem anthropologischen Konzept der Vulnerabilität aus, nach dem alle Menschen als menschliche Wesen prinzipiell, unausweichlich und lebenslang anfällig sind für Schäden, Verletzungen und andere Formen von Beeinträchtigungen. Da der jeweilige Gesundheitszustand in einem gewissen Umfang vom Individuum selbst beeinflusst und gestaltet werden kann, führen Überlegungen, was sich aus der Tatsache der menschlichen Vulnerabilität für den und die Einzelne ableiten lässt, nicht nur zu dem schwierigen und grundlegenden Problem, zu bestimmen, was der Begriff der Gesundheit eigentlich beinhaltet und bedeutet; durch den Zusammenhang von Vulnerabilität und Gesundheit kommt vielmehr ein weiterer ethisch gewichtiger Komplex ins Spiel, der Fragen der Verantwortung umfasst. In erster Linie betreffen diese Fragen die Verantwortung des Individuums für das eigene Verhalten und hier in spezifischer Weise in Bezug auf gesundheitliche Implikationen und Auswirkungen derselben.

Claudia Bozzaro nimmt in ihrem Beitrag das Phänomen des Schmerzes in den Blick und interpretiert den Schmerz als Chiffre der Verletzlichkeit. Ziel ihrer Ausführungen ist es, durch eine Analyse des Phänomens des Schmerzes zu einem umfassenderen Verständnis von Verletzlichkeit zu gelangen. Im ersten Teil ihres Textes analysiert sie die Verletzlichkeit des Menschen am Beispiel des akuten, vorübergehenden Schmerzes. Im zweiten Teil erfolgt eine Untersuchung der Verletzlichkeit am Beispiel des chronischen Schmerzes. Den konzeptionellen Rahmen für diese beiden Analysen steckt sie in einem einleitenden Abschnitt ab, in dem sie von einem graduellen Verständnis von Vulnerabilität ausgeht und die konzeptionelle Unterscheidung von ten Have (2016) als Systematisierungsmodell anwendet, um verschiedene Aspekte der Verletzlichkeit im Zusammenhang mit verschiedenen Schmerzerfahrungen herauszuarbeiten. Als zentrales Ergebnis der Analyse zeigt sich, dass die Verletzlichkeit einen ambivalenten Charakter für das menschliche Leben und das menschliche Selbstverständnis hat.

Andrea Dörries zeigt in ihrem Beitrag, dass sich an Frühgeborenen in exemplarischer Art und Weise die moralische Relevanz der Verletzlichkeit des Menschen zeigt. Sie geht von der Verletzlichkeit als einer anthropologischen Grundkonstante aus, die sie in Orientierung an ten Have durch die Aspekte Exposition („exposure“), Sensitivität („sensitivity“) und die Fähigkeit zur Adaptation („ability to adapt“) charakterisiert sieht. Diese Aspekte wendet sie auf die Lebenssituation und die klinische Versorgung von Frühgeborenen an, die anfangs