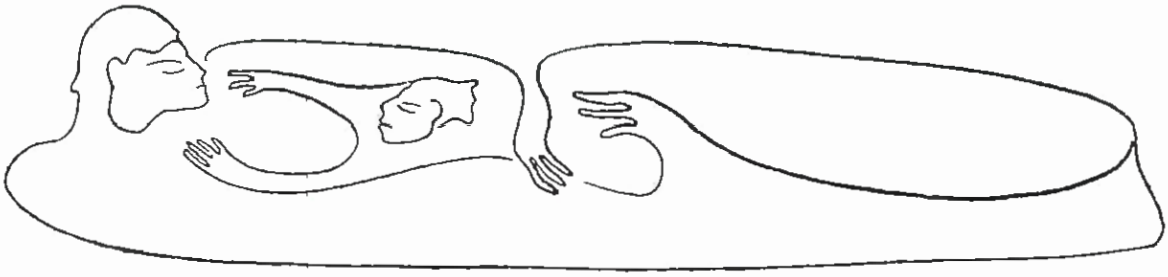
Josef Römelt (Hg.)

# Verantwortung



# für das Leben

Ethik

Technik

Lebensschutz

Krisenintervention

Resch

INSTITUT FÜR GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

**Wissenschaft und Verantwortung**

herausgegeben von ANDREAS RESCH

1 J. Römelt: Theologie der Verantwortung
2 J. Römelt (Hg.): Verantwortung für das Leben

RESCH VERLAG INNSBRUCK 1993

Josef Römelt (Hg.)

# Verantwortung für das Leben

## Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention

RESCH VERLAG INNSBRUCK 1993

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdruckes,
der photographischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten
© 1993 by Andreas Resch Verlag, Innsbruck
Printed in Austria
Gesamtherstellung: Andreas Resch Verlag, Innsbruck 1993
ISBN 3-85382-057-3

Für

**Lydie Roemer**

# VORWORT

In einer Zeit, wo nach außen die Grenzen des Machbaren zunehmend sichtbarer werden, wird die Arbeit am Menschen immer hektischer. Bewußtseinserweiterung, genetische Manipulation und technische Geburtenkontrolle werden verstärkt als Alternative zur Begrenzung nach außen hingestellt. Bei dieser Umkehr des Machbaren nach außen auf das Machbare am Menschen läuft der Mensch Gefahr, zum reinen Gegenstand zu werden, zum «Menschen als Maschine».

Hier ist daher vor allem die Theologie aufgerufen, die Würde des Menschen zu betonen. So ist dieser zweite Band der Schriftenreihe «Wissenschaft und Verantwortung» dem Thema *«Verantwortung für das Leben: Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention»* gewidmet.

Prof. Dr. Josef Römelt, Hennef/Rom, setzt sich, unter Mitarbeit von Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern, Prof. Dr. Hans Halter, Zürich, Dipl. Theol. Dipl. Psych. Pantaleon Fassbender, Bonn, und Prof. Dr. Eberhard Schokkenhoff, Tübingen/Rom, mit den Fragen der Verantwortung des Wissenschaftlers, den Möglichkeiten und Grenzen der Gentechnologie, der neu entbrannten Diskussion über Abtreibung, dem moralischen Stellenwert des Embryos und dem Beginn des menschlichen Lebens sowie mit der Menschenwürde und den Konfliktsituationen der Schwangerschaft auseinander.

Die einzelnen Beiträge zeichnen sich durch Sachwissen, Sachlichkeit, Verantwortung und Achtung vor dem Menschen gleichermaßen aus.
Als Herausgeber der Schriftenreihe *«Wissenschaft und Verantwortung»* möchte ich daher Prof. Römelt und seinen Mitarbeitern für diesen aktuellen und abgewogenen Band über «Verantwortung für das Leben» einen besonderen Dank aussprechen und dem Leser eine echte Orientierung in diesem schwierigen Fragenbereich wünschen.

Innsbruck, 27. Jänner 1993 Andreas Resch

# EINFÜHRUNG

Immer einschneidender erlebt der Mensch heute die Notwendigkeit, über Leben verfügen zu müssen. Diese Verfügungsmacht hat die Grenzen bloßer Schutzmaßnahmen vor zerstörerischen Gewalten der Natur längst überschritten. Forschung und Technik sind in der Hand des Menschen zu einem Instrumentarium der Wirklichkeitsgestaltung geworden, die die Natur und den Menschen selbst im Wesen verändern kann. Diese Entwicklung ist nicht unbedingt als gigantische menschliche Selbstanmaßung zu verstehen. Sie ist aus vielfältigen Notlagen menschlich gefährdeten Daseins und dem Anliegen erwachsen, diese kreativ und aktiv zu bewältigen.

Wenn aber die Grenzen der Verfügungsmacht des Menschen nicht mehr durch technische Ohnmacht gegeben sind, müssen bewußte ethische Maßstäbe an die Stelle dieser «natürlichen» Grenzen menschlicher Manipulation treten. Es stellt eine eigene kulturelle Leistung dar, die *bleibende Abhängigkeit des Menschen von der Natur*, die nie verlassen werden kann, *positiv anzuerkennen* und *zu übernehmen*. Dieses Problem steht als fundamentale zeitgeschichtliche Herausforderung im Hintergrund der Spannungen und Krisen unserer heutigen Kultur. Die Fragen der wirkungsvollen Kontrolle von Wissenschaft, technischer Forschung und Entwicklung, die Auseinandersetzung um die politischen, juristischen und ethischen Rahmenbedingungen der Fortschrittskultur – alles das ist mehr als nur eine zweitrangige Ergänzung der technischen und ökonomischen Expansion.

Die entscheidende Aufgabe der Theologie liegt gerade in dieser kulturbegleitenden Reflexion der umfassenden Lebensbedingungen des Menschen. Es ist gefährlich und letztlich menschenverachtend, wenn die kulturelle Dynamik nur noch Sklave technischer oder ökonomischer Rationalität sein darf. Es geht nicht um Kulturpessimismus oder um eine Theologie des neidvollen Gottes, der die Macht des Menschen als Konkurrenz fürchtet und ihm ein Leben in Wohlstand und Sicherheit nicht gönnt. Es geht vielmehr gerade im Gegenteil darum, die ganzheitlichen Perspektiven der wirklich menschlichen Kultur offenzuhalten, die mehr als materielle Sicherheit bedeuten.

Es spricht vieles dafür, daß bei diesem Offenhalten der ganzheitlichen Perspektive der Menschlichkeit heute die Frage der Bewältigung von

Leid und Grenzerfahrungen eine zentrale Rolle spielt. In einer Zeit, in der viele Grenzen durch den Menschen überschritten oder zumindest verrückt werden können, wirken Leid und Ohnmacht sehr schell wie ein Versagen der Lebenstüchtigkeit und Geschicklichkeit. Sie haben etwas Peinliches an sich. Und wer damit konfrontiert wird, tut besser daran, das zu verstecken. Wie soll aber in einer solchen Atmosphäre dem Konkurrenzdruck des Forschens, der Versuchung grenzenloser Manipulation um der ganzheitlichen Verantwortung für den Menschen willen Widerstand geleistet werden können? Wie vermag der Achtung der Unantastbarkeit des werdenden menschlichens Lebens, die immer nur mit tutoristischen Konvergenzargumenten begründet werden kann, Geltung verschafft werden? Die Grundentscheidung für eine maßvolle technische Kultur und einen verantworteten Lebensschutz fällt nicht auf der Ebene von wissenschaftlichen Detaileinsichten. Sie wird nur aus einer Perspektive gelingen, die diese Einsichten sinnvoll einordnen und nutzen läßt. Das theologische Argument hat hier seine unverzichtbare Bedeutung für unsere Verantwortung für das Leben.

Die Beiträge des zweiten Bandes der Reihe *Wissenschaft und Verantwortung* thematisieren verschiedene Aspekte der Verantwortung des Menschen heute für das Leben. Diese Verantwortung beginnt schon bei der *Gestaltung und Kontrolle wissenschaftlicher Forschung* selbst. Zwar ist im öffentlichen Bewußtsein die Notwendigkeit der Informationspflicht und der politischen Partizipation an den Entscheidungen, die den hochrangigen Forschungsprojekten zugrunde liegen, gewachsen. Aber die konkrete Verantwortung der in wissenschaftlichen Teams arbeitenden Forscher für ihr Tun, die moralische Verpflichtung der hinter ihnen stehenden Organisationen und Institutionen werden häufig noch nur vage verstanden, geschweige denn juristisch und ethisch artikuliert (*Hans J. Münk*). Wie sehr aber gerade die Prämissen des in Weltanschauung, Ethik und Recht sich ausdrückenden Selbstverständnisses einer Kultur konkrete Forschung und ihre technische Nutzung beeinflußt, wird am Problem der *Gentechnologie* deutlich. Es ist schwer, hier die Balance zwischen unverzichtbarem Nutzen und drohendem unübersehbaren Schaden zu beschreiben. Es bedarf der hohen humanen Sensibilität, um weder in pessimistischen Skeptizismus noch in unkritische Euphorie zu verfallen (*Hans Halter*). Das ‚Recht der Natur' und des Menschen kann dabei zu kurz kommen. Wer die moderne *angelsächsische Diskussion um die Interpretation des Personbegriffs* verfolgt, die vom

anthropozentrischen Speziesismus zum kosmologischen Szientismus überzugehen versucht (*Pantaleon Fassbender*), wer die darin *wieder auflebende Idee einer vorpersonalen Entwicklung des Menschen kritisch* reflektiert – gerade auf dem Hintergrund moderner genetischer und stoffwechsel-dynamischer embryonalgenetischer Forschungsergebnisse (*Eberhard Schockenhoff*), dem ist die ökologische Sensibilität und die gleichzeitige Abtreibungsmentalität in unserer Gesellschaft ein merkwürdiger, unverständlicher Widerspruch. Der *Lebensschutz* braucht in unserer Kultur sicherlich eine starke kosmisch-umfassende Perspektive. Aber es ist dann nur konsequent, auch das *menschliche Leben* gerade in seinen primären, der Natur zugegebenermaßen noch sehr undifferenziert verbundenen Stadien unbedingt zu schützen. Auch wenn das oft tragische Schicksal eines *Schwangerschaftskonfliktes* die volle Aufmerksamkeit und Solidarität der Gesellschaft verdient (*Josef Römelt*): Die Teleologie des menschlichen Embryos, der sich *als Mensch*, verbunden mit der Natur, entwickelt, fordert gerade das höchste Engagement des *Natur und Mensch umfassenden* Lebensschutzes.

Rom, 3. Februar 1993 Josef Römelt

INHALT

Vorwort ..... VII
Einführung ..... IX
Inhalt ..... XIII

HANS J. MÜNK
**Verantwortung in Wissenschaft und Forschung** 1

I. Hinführung zur Thematik und begriffliche Klärung ..... 1
1. Historische und zeitgenössische Extrempositionen ..... 1
2. Begriffliche Klärungen zu Wissenschaft und Forschung ..... 2
3. Vorbemerkungen zum Zusammenhang von Verantwortung und Wissenschaft ..... 4
4. Zum Begriff ‚Verantwortung' ..... 6

II. Theologische Grundlagen und Leitgedanken der Verantwortung in Wissenschaft und Forschung ..... 16

III. Konsequenzen für den verantwortlichen Vollzug von Wissenschaft und Forschung ..... 22
1. Zur wissenschaftsinternen Verantwortung ..... 22
2. Konsequenzen im Blick auf die Verantwortbarkeit von Mitteln und Methoden (Fallbeispiele) ..... 23
3. Weitere Brennpunkte der Diskussion ..... 31

HANS HALTER
**Ist Gentechnologie des Teufels?** 37

1. Gentechnologie als ethische Herausforderung ..... 37
2. Das radikale Nein zur Gentechnologie und seine Begründung ..... 40
3. Zum Ansatz der ethischen Bewertung der Gentechnologie ..... 44
a) Menschenwürde als Basis handlungsleitender Prinzipien und Kriterien ..... 45
b) Grund-Bedingungen menschlichen Handelns ..... 48
aa) Zum Mensch-Natur-Verhältnis und Verhalten ..... 48
bb) Zur Ambivalenz menschlichen Handelns in seinen Folgen ..... 50
c) Zu den Zielsetzungen und Interessen gentechnischer

Forschung und Anwendungen ..... 52
d) Eigenwert der nichtmenschlichen Natur ..... 54
e) Fundamentale Prinzipien menschlichen Handelns ..... 56
4. Grundsätzliche ethische Wertung der Gentechnologie ..... 58

PANTALEON FASSBENDER
**Die neue Abtreibungsdiskussion**
Zur Auseinandersetzung mit Konzepten der analytischen Ethik in der Medizin 63

1. Einleitung ..... 63
2. Empirische Befunde ..... 64
3. Der Beitrag einer analytischen Bioethik ..... 66
a) Das Argument von J. J. Thomson ..... 67
b) Das positivistische Argument: Sind Embryonen Personen? ..... 73
4. Das Argument der «Handlung mit doppelter Wirkung» ..... 78
5. Schlußfolgerungen ..... 80

EBERHARD SCHOCKENHOFF
**Der moralische Status des Embryos** 83

1. Humangenetische und embryologische Fakten ..... 85
2. Anthropologische Deutung ..... 89
3. Ethische Konsequenzen ..... 91
a) Moderne Varianten einer alten Theorie ..... 92
b) Ein mittleres Lösungsmodell? ..... 94
c) Was heißt «potentielles personales Leben»? ..... 96
d) Vier Einwände ..... 98

JOSEF RÖMELT
**Schwangerschaftskonflikte und Menschenwürde**
Konfliktberatung und Rechtskultur als Dimensionen ethischer Bewältigung 101

1. Schwangerschaft als Konfliktfall ..... 103
2. Menschliche Würde und Selbstbestimmung der Frau (und des Mannes) ..... 104
3. Das Problem des Zeitdrucks und der Gestaltung der Rechtskultur ..... 106
4. Drohende Defizite ..... 108

5. Für eine umfassende Kultur solidarischen Lebens und menschlicher Würde ..... 109

Personenregister ..... 113
Sachregister ..... 115

HANS J. MÜNK

# VERANTWORTUNG IN WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

## I. HINFÜHRUNG ZUR THEMATIK UND BEGRIFFLICHE KLÄRUNGEN

### 1. Historische und zeitgenössische Extrempositionen

«Die Wissenschaft ist amoralisch. Dieses ganze herrliche Eindringen ins Unbekannte entwöhnt uns der persönlichen Beschäftigung mit unserem Gewissen.»[1]

Man wird nicht allzu lange suchen müssen, um Beispiele aus der Wissenschafts- und Technikgeschichte beizubringen, die der zitierten Feststellung Robert MUSILs recht zu geben scheinen. So wird im Einführungsbeitrag zu einem 1991 erschienen Sammelband über «Wissenschaft und Ethik» auf ein Interview mit dem wissenschaftlichen Leiter jener Harvard-Forschergruppe hingewiesen, die das berüchtigte Napalm entwickelte. Dieser Wissenschaftler, Prof. Dr. Louis Frederic FIESER, lehnte darin jede persönliche Verantwortlichkeit und Schuld in bezug auf die verheerenden Folgen dieser furchtbaren Brandwaffe u. a. mit dem Argument ab, daß er nur für die wissenschaftlich-technische Seite zuständig gewesen sei und im übrigen sich an die Unterscheidung zwischen der Entwicklung irgendwelcher Munition und ihrem Gebrauch halte. Wörtlich fährt er fort: «Man kann nicht den Hersteller des Gewehres schuldig sprechen, das den Präsidenten getötet hat.»[2] Es handelt sich bei dieser in vielen Variationen auftretenden Argumentation durchaus um keinen Einzelfall.[3]

Auf der anderen Seite begegnen uns massive Vorstellungen in bezug auf eine minutiöse moralische und rechtliche Kontrolle der Wissen-

1 R. MUSIL: Der Mann ohne Eigenschaften. Roman: Gesammelte Werke in 9 Bänden (hrsg. von A. FRISE), Bd. 3 (2. verb. Auflage). – Reinbek, 1981, S. 960

2 H. LENK: Einführung: Moralische Herausforderung der Wissenschaft? In: Derselbe (Hg.): Wissenschaft und Ethik. – Stuttgart, 1991, S. 7. – Das Interview stammt aus dem Jahre 1967 (4 Jahre nach der Ermordung von Präsident John F. *Kennedy*).

3 Vgl. ebenda; ferner K. BAYERTZ: Wissenschaft, Technik und Verantwortung. In: Derselbe (Hg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. – Reinbek, 1991, S. 18

schaft bis hin zur Forderung nach einem völligen Forschungsverbot in bestimmten Bereichen. Dies geschah z. B. im Sondervotum der Fraktion «Die Grünen» zum Bericht der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages «Chancen und Risiken der Gentechnologie».[4]

Diese beiden kurz angedeuteten Extrempositionen könnte man als Versuche zur Moralisierung einerseits bzw. zur Ent-Moralisierung andererseits von Wissenschaft und Forschung näher kennzeichnen. Diese einander entgegengesetzten Tendenzen mögen verdeutlichen, mit welchem Spannungsfeld ein Ethiker heute rechnen muß, wenn er zu dem hier anstehenden Thema inhaltlich Stellung nimmt. Bevor dies geschieht, sind zunächst einige begriffliche Klärungen und hinführende Überlegungen zum Zusammenhang von Wissenschaft und Verantwortung angezeigt.

## 2. Begriffliche Klärungen zu Wissenschaft und Forschung

Hier geht es um den Gegenstandsbereich und den Bezugsrahmen, auf die sich die in der Titelformulierung genannte Verantwortung richtet. Gegenstandsbereich und Bezugsrahmen sind mit den Begriffen ‚Wissenschaft' und ‚Forschung' gekennzeichnet. Im Sinne einer Ausgangsverständigung beschreibe ich den Begriff *Wissenschaft* einmal als ein mit rational überprüfbaren Verfahren zur zuverlässigen, gesicherten Erkenntnisgewinnung arbeitendes Erforschen des jeweils betreffenden Wirklichkeitsgebietes. In dieser Hinsicht erweist sich Wissenschaft als spezifische Art menschlichen Handelns als zielgerichtete, bewußt und intentional vollzogene Tätigkeit mit besonderen Merkmalen. Sodann bezeichnet Wissenschaft auch das Resultat dieser Tätigkeit im Sinne des Inbegriffs des erzielten Wissens in seiner Einheit und Struktur. Dem Begriff Wissenschaft werden somit auch die durch methodisch-systematische Erkenntnis gewonnenen Systeme von Aussagen, Sätzen und Normen mit theoretischem Geltungsanspruch zugeordnet; auf sie ist der zuerst genannte Aspekt (Wissenschaft als Handlung) bezogen. Wissenschaft kann in Anbetracht der heute an Universitäten vertretenen Vielfalt nur als analoger Begriff gelten. Schließlich wird mit Wissenschaft auch jenes relativ autonome Teilsystem der Gesellschaft bezeichnet, in dem Forschung und Lehre betrieben werden (Universitäten sowie außeruni-

4 Vgl. Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages, W.-M. CATENHUSEN/H. NEUMEISTER (Hg.): Chancen und Risiken der Gentechnologie. Dokumentation des Berichts an den Deutschen Bundestag. – Frankfurt, ²1990, S. 314 – 357

versitäre wissenschaftliche Institutionen und Arbeitsbereiche). Zu letzteren (außeruniversitäre wissenschaftliche Institutionen und Arbeitsbereiche) zählt insbesondere der große Anteil der Industrieforschung.

Mit *Forschung* bezeichne ich allgemein die von anerkannten wissenschaftlichen Methoden und Grundsätzen geleiteten systematischen Bemühungen zur Erweiterung, Mehrung, Vertiefung und Verbesserung der Erkenntnisse eines Wissenschaftsbereiches. Es geht um eine wesentliche Dimension des Gesamtsystems Wissenschaft, nämlich um die «systematische Suche nach Neuem mit wissenschaftlichen Methoden»[5]. Dieser für das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis sehr typische und überaus fruchtbare Aspekt vollzieht sich meist in organisierter und institutionell fest gesicherter Form.

Dies trifft freilich in unterschiedlicher Weise zu. In bezug auf die hier primär berücksichtigten Wissenschaften (Naturwissenschaften und medizinische Forschungsbereiche) gilt es zu bedenken, daß nach einer Auskunft des deutschen Bundesministeriums für Forschung und Technologie aus dem Jahr 1990 über 60% der Mittel des nationalen Forschungsbudgets der Bundesrepublik Deutschland von der Wirtschaft aufgebracht wurden.[6] Als Faustregel kann man festhalten, daß gegenwärtig ungefähr zwei Drittel aller Forschung und Entwicklung in den hier besonders interessierenden Bereichen von Wirtschaftsunternehmen finanziert und betrieben werden.

Bei einer solcherart eingebundenen Forschung sind anwendungsbezogene und ökonomische Interessen der beteiligten Unternehmen in die Überlegungen einzubeziehen.[7] Dies ist ein wichtiger Gesichtspunkt für die Verantwortungsfrage, zu der ich nun überleiten möchte mit einem Gedankengang zum Zusammenhang von Wissenschaften und Verantwortung.

5 Th. FINKENSTAEDT: Art. Forschung (I), in: StL II, $^{7}$1986, S. 638

6 Vgl. Faktenbericht 1990 zum Bundesbericht Forschung 1988 (Hg.: Der Bundesminister für Forschung und Technologie). – Bonn, 1990, S. 17 – 23, 47 f. – Dieser Faktenbericht stellt eine Ergänzung des Forschungsberichts von 1988 im Sinne einer Fortschreibung der dort aufgeführten Daten dar. Für 1987 (= letztes Jahr, für das bei Abfassung dieses Berichtes alle Ist-Daten zur Verfügung standen) lautet die genaue Prozentzahl 61,9%; für 1989 wurde bereits mit einer Steigerung auf 63,5% gerechnet. Diese beiden Zahlen deuten den rasanten Anstieg der Wissenschafts-Investitionen der Wirtschaft in den zurückliegenden Jahren an.

7 Dies läßt sich auch den Aufschlüsselungen entnehmen, die der zitierte Bundesbericht mehrfach bietet; vgl. ebenda, S. 49 – 55

## 3. Vorbemerkungen zum Zusammenhang von Verantwortung und Wissenschaft

Es ist noch nicht so lange her, daß eine moralische Verantwortung der Wissenschaftler für die Folgen ihrer Tätigkeit zum Teil noch recht massiv bestritten wurde. Akzeptiert wurde ohne große Diskussionen zwar die Verantwortung, gute Forschung und Lehre zu betreiben, d. h. auf der Erkenntnisebene möglichst methodisch genaue Antworten und Lösungen für die fachspezifischen Fragestellungen zu finden und das notwendige Fachwissen in geeigneter Form an die studierende Generation weiterzugeben.

Was Karl JASPERS 1949 über die Technik sagte, galt a fortiori für die Wissenschaft: «Weil sie selbst keine Ziele steckt, steht sie jenseits oder vor allem Gut und Böse. Sie kann dem Heil und dem Unheil dienen. Sie ist beidem gegenüber an sich neutral.»[8] Diese in der philosophischen Literatur zur Wissenschaftsethik viel beschworene Neutralitätsthese[9], d. h. die Behauptung einer Art moralischer Exterritorialität der Wissenschaften, wirkte relativ plausibel. Sie stützte sich vor allem auf die Auffassung, daß Wissenschaft verschiedenen, guten wie schlechten, Zielen dienen könne. Für letztere sei aber nicht mehr der Wissenschaftler, sondern der Anwender verantwortlich.

Noch im Umfeld des sog. Manhattan-Projekts, das für die wissenschaftlich-technische Entwicklung der ersten Atombombe eingerichtet wurde, konnte man eine Argumentation hören, die sich sinngemäß etwa so zusammenfassen läßt: «Die Aufgabe von Wissenschaftlern und Ingenieuren kann als die Bereitstellung von Handlungsoptionen charakterisiert werden. Ob diese Optionen wahrgenommen werden und wie dies geschieht, entzieht sich meist ihrer Kompetenz und ihrem Einfluß. So haben die am Manhattan-Projekt beteiligten Wissenschaftler zwar die theoretischen Grundlagen für den Bau der Atombombe geschaffen, und die Ingenieure haben diesen Bau realisiert; doch die Entscheidung über den Einsatz der Atombombe wurde von Politikern getroffen und der tatsächliche Abwurf von Soldaten vorbereitet und vollzogen. Zwischen der Entwicklung der Bombe und ihrem Abwurf lagen mehrere Schritte, an denen die Wissenschaftler und Ingenieure nicht beteiligt waren und über die sie nicht verfügen konnten.»[10]

8 K. JASPERS: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. – Zürich, 1949, S. 154

9 Vgl. zum folgenden K. BAYERTZ: Wissenschaft, Technik und Verantwortung, S. 174 f.

10 Ebenda, S. 188; zum Manhattan-Projekt vgl. auch H. LENK: Moralische Herausforderung der Wissenschaft?, S. 9 – 11

Die Gefährlichkeit einer solchen «Verteilung» von Verantwortung liegt auf der Hand: Ein Wissenschaftler, der für ein aggressives und unberechenbares Militärregime die Forschung und Entwicklung von Massenvernichtungswaffen vorantreibt, wäre moralisch «salviert»; er würde ja nur Handlungsoptionen zur Verfügung stellen, für deren Verwirklichung aber allein die politischen bzw. militärischen Auftraggeber verantwortlich wären. Wie aktuell diese gefährliche Vereinfachung und Verkürzung der Verantwortungszusammenhänge sein könnte, zeigt uns gegenwärtig die Angst vor einer Abwanderung ehemaliger sowjetischer Atomforschungsspezialisten in bestimmte – möglicherweise sehr interessierte – Länder.

Indes brauchen wir, um den Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Verantwortung als dringliches Gegenwartsthema zu charakterisieren, nicht in der Ferne zu suchen. Der Strukturwandel in der neuzeitlich-modernen naturwissenschaftlichen und medizinischen Forschung hat zu einem eng gewordenen Zusammenhang zwischen Grundlagenforschung einerseits und anwendungsorientierter Forschung andererseits geführt. In allen diesen Bereichen kam es zu einer forcierten Technisierung der experimentellen Forschung, deren moralische Dimension auch zunehmend Gegenstand von Diskussionen wurde und ist. Ich nenne drei Beispiele:

– Die Gewinnung neuer Erkenntnisse erfordert – z. B. in der klinischen Therapie-Forschung – Experimente an bzw. mit Menschen; solche *Humanexperimente* können mit beträchtlichen gesundheitlichen Risiken verbunden sein.

– In den immer wieder einmal aufflammenden Kontroversen über *Tierversuche* geht es um die Frage, ob man um des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts willen Versuchstieren u. U. auch schwere Leiden zufügen dürfe, ob man sie für diese Ziele auch buchstäblich opfern dürfe.[11]

– Die rasch voranschreitenden Forschungen in der *Molekularbiologie* und der *Genetik* sowie in den angrenzenden Disziplinen, die für die Tier- und Pflanzenzüchtung bedeutsam sind, werfen die Frage auf, wie tiefgreifend und umfassend, für welche Zielsetzungen und unter welchen Bedingungen in die Lebensprozesse eingegriffen werden darf. Wer auf diese Frage eine Antwort will, sucht nach einem Maßstab, mit dessen Hilfe die Grenzen zwischen verantwortbaren und nicht-verantwortbaren

11 K. BAYERTZ: Wissenschaft, Technik und Verantwortung, S. 177, 189

Eingriffen bestimmt werden können. Solche Maßstäbe enthalten unweigerlich ethische Wertungselemente. Sie sind nicht schon durch die Befolgung der wissenschaftsimmanenten methodischen Regeln gewährleistet. Naturwissenschaften können durch ihr eigenes Methodenarsenal allein noch keine Garantie dafür bieten, daß ihre Auswirkungen dem Wohl von Mensch und Natur dienen oder auch nur damit verträglich sind. Maßstäbe, die solchen wertbestimmten Zielvorstellungen dienen und dies in qualifizierter Form tun können, verdanken sich der ethischen Reflexion. Sie sind Gegenstand ethischer Verantwortung.

Bevor ich auf konkretere Aspekte der Gewinnung solcher Maßstäbe eingehe, will ich aber den Begriff ‚*Verantwortung*' selbst thematisieren. Zwar kann man bei einem geradezu inflationär gebrauchten Begriff ein breit gestreutes Vorverständnis voraussetzen. Doch eben dies ist wiederum auch nicht unproblematisch in Anbetracht der Verschwommenheit von Modebegriffen; und zu diesen wird man Verantwortung wohl rechnen müssen.

## 4. Zum Begriff ‚Verantwortung'

*Verantwortung* hat heute Konjunktur. Nach einer vorwiegend dem existenzphilosophischen Denken verpflichteten Phase der 20er und 30er Jahre dieses Jahrhunderts[12] war es um diesen Begriff bis in die 60er Jahre hinein in der moralphilosophischen Diskussion eher still geworden. Seit den 70er Jahren aber erlebte er einen fast schon stürmischen Aufstieg zum sittlichen Grundbegriff. Ein beredtes Zeugnis dafür liefert die breite Rezeption von Hans JONAS' berühmtem Werk «Das Prinzip Verantwortung» (1979), in dem eine Überbietung der traditionellen Sicht von Verantwortung im Sinne kausaler Zurechnung begangener Taten gefordert und auf der Basis einer Seins-, Zweck- und Wertetheorie eine doppelte Erweiterung mit Nachdruck angezielt wird: einmal in Richtung einer Globalisierung, d. h. einer umfassenden Verantwortung für die lebensdienliche Erhaltung der Biosphäre; zum andern geht es umter dem Stichwort ‚Zukunftsethik' um eine «Futurisierung», um eine Erweiterung der Zeitperspektive im Sinne einer Fürsorge-Verantwortung für die künftigen Lebenschancen der Generationen nach uns.[13]

12 Vgl. z. B. W. WEISCHEDEL: Das Wesen der Verantwortung: Ein Versuch. – Frankfurt/M., 11933

13 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt/M., [1]1979. – JONAS' Zukunftsverständnis verabschiedet utopisch-geschichtsphilosophische Entwürfe; vgl. die Kritik des marxistischen Utopismus: ebenda, S. 327 – 387. – Zu einer

Verantwortung wird mehr und mehr verwendet zur Charakterisierung und Deutung der gesamten sittlichen Lebensführung und Handlungsorientierung. Verantwortung ist heute eine sittliche Grundkategorie, ein ethischer Leitbegriff geworden. Als Gründe für die bisweilen schon inflationär ausufernde Verwendung, die bisweilen leider auch ins Rhetorisch-Floskelhafte abzugleiten droht, werden u. a. die beschleunigten Veränderungsprozesse und die wachsende Komplexität der Lebensverhältnisse genannt. Eine bedeutende Rolle spielen dabei die erkennbaren, vor allem unter dem Stichwort Umweltkrise zusammengefaßten Folgen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, deren mögliche langfristige Akkumulation sehr verunsichernd wirkt. Dabei ist nicht zu übersehen, daß es gerade wiederum Wissenschaften sind, nämlich die Natur- und Technikwissenschaften, die uns immer genauer über solche Folgen informieren. Im Zuge dieser Entwicklung kam es zu jener Erweiterung des sittlichen Horizonts, die sich auf die Pflicht zur Erhaltung der Biosphäre bezieht und die es früher so nicht gab. Eben dieser ethische Aufgabenkomplex wurde zu einer Domäne des Verantwortungsgedankens, der im Sinne der berühmten Charakterisierung der sog. ‚Verantwortungsethik' durch Max WEBER schwerpunktmäßig auf die Handlungsfolgen ausgerichtet ist.[14]

Schließlich wird zu den Gründen auch die Brüchigkeit traditioneller Bindungen und Maßstäbe – gerade auch moralischer Bindungen und Maßstäbe – und die damit verbundene Verunsicherung gezählt. Der Begriff ‚Verantwortung' erlaube eine Redeweise über ethische Themen, die vom Sprachkleid her nicht an traditionelle, z. T. recht befrachtete, Ausdrucksweisen erinnere (z. B. «Gebots-Verbots-Terminologie»). Nicht von

anregenden Auseinandersetzung der Theologie mit einer «Ethik ohne geschlossenen Horizont», wie sie Hans JONAS vertritt, vgl. J. RÖMELT: Theologie der Verantwortung: Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip. – Innsbruck, 1991. – JONAS' Verantwortungsphilosophie hat inzwischen selbst eine Fülle von kritischen Stellungnahmen auf sich gezogen; vgl. z. B. W. E. MÜLLER: Der Begriff Verantwortung bei Hans Jonas. – Frankfurt/M., 1988. – Bedauerlicherweise ist der erstmals 12 Jahre vor JONAS' «Prinzip Verantwortung» (d. h. 1967) erschienene Beitrag «Der Begriff der Verantwortung» von G. PICHT, in dem bereits wesentliche Gedanken eines globalen, zukunftsethisch orientierten Verantwortungsverständnisses formuliert wurden, in der Diskussion der letzten Jahre relativ wenig rezipiert worden. PICHT weist im Zusammenhang mit dem Problem des Subjekts (bzw. der Subjektlosigkeit) solcher Verantwortung auch bereits auf die Notwendigkeit neuer Formen institutionalisierter Verantwortung im Bereich moderner Großforschung hin, auf die w. u. noch zurückzukommen sein wird; vgl. G. PICHT: Der Begriff der Verantwortung. In: Derselbe: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien. – Stuttgart, 1969, S. 318 – 342; ders.: Struktur und Verantwortung der Wissenschaft im 20. Jahrhundert. In: Ebenda, S. 343 – 372; zu PICHT vgl. B. THOMASSEN: Wissenschaft zwischen Neugierde und Verantwortung: Studien zur Grundlegung einer theologischen Wissenschaftsethik. – Frankfurt/M., 1991, S. 137 – 208.

14 Vgl. M. HONECKER: Einführung in die Theologische Ethik: Grundlagen und Grundbegriffe. – Berlin, 1990, S. 327 – 337

ungefähr wurde der Begriff ‚Verantwortung' auch schon als «Produkt der Not»[15] charakterisiert.

An Bedeutungsschärfe hat er freilich im Zuge dieser expansiven Entwicklung nicht gerade gewonnen. Die Verwendung in recht unterschiedlichen Kontexten (z. B. in den Rechts- und Sozialwissenschaften, in der Politik, in Philosophie und Theologie) trägt zur Mehrdeutigkeit und Ungenauigkeit bei, so daß eine begriffliche Klärung als weitere Ausgangsverständigung angezeigt ist[16]:

Wir haben es mit einem mehrstelligen Beziehungsbegriff zu tun, denn verantwortlich ist der Mensch 1. gegenüber jemandem, 2. für etwas, 3. vor einer Instanz, 4. in bezug auf (oder gemessen an) anerkannte(n) Kriterien und Maßstäbe(n). Letzteres bedeutet, daß Verantwortung der Maßstäbe und Kriterien bedarf, auf Grund derer entscheidbar ist, ob jemand verantwortlich gehandelt hat oder nicht. Diese Maßstäbe und Kriterien müssen im Sinne unbeliebiger Sollensforderungen, im Sinne von Pflichten, gelten; sonst könnten sie nicht Grundlage des im Verantwortungsbegriff enthaltenen Rechenschaftsgedankens sein.

Verantwortung setzt jemanden voraus, der Rede und Antwort steht vor einer Instanz, die berechtigt ist, nach anerkannten Urteilsmaßstäben Rechenschaft zu fordern. Mit a. W.: Wenn wir sagen: Die Person 'X' ist der Person 'Y' verantwortlich, so meinen wir: Person 'X' ist verpflichtet, der Person 'Y' Rechenschaft für bestimmte Handlungen abzulegen, wobei schon vorausgesetzt ist, daß letztere zur Rechenschaftsforderung berechtigt ist. Der moralische Verantwortungsbegriff setzt ausreichende Willens- und Handlungsfreiheit voraus. Die Fähigkeit zu freiem, wissentlich-willentlichem Tun ist unabdingbar. Die Verantwortung des Menschen für sein Handeln gründet nicht in ethischen Normen und Verpflichtungen, sondern in seiner *Freiheit*; der Begriff pflichtgemäßen Handelns enthält noch keine Entscheidung über die Freiheit des Handelns. Zum vollen Sinn moralischer Verantwortung gehört es, daß die handelnden Subjekte sich selbst zur Befolgung von ethischen Normen bestimmen. Der Mensch muß Subjekt seiner Handlungen, Täter seiner Taten bzw. Ursache seiner Unterlassungen sein.

Wenn wir also sagen, daß die Person 'X' verantwortlich ist für die Sache/den Sachverhalt bzw. den Zustand 'S', so meinen wir: 'X' ist verpflichtet, daß 'S' eine bestimmte Qualität aufweist. Wenn wir sagen: Per-

15 F. TENBRUCK: Verantwortung und Moral. In: St. REHRL (Hg.): Christliche Verantwortung in der Welt der Gegenwart. – Salzburg, 1982, S. 27

16 Im folgenden steht eine deskriptiv-analytische Erörterung des moralischen Verantwortungsbegriffes im Vordergrund.

son 'X' ist verantwortlich für die Folge 'F' ihrer Handlungen, dann meinen wir: 'X' ist in der Lage, sich gegebenenfalls anders zu verhalten, 'X' kann absichtlich und planvoll handeln, vermag zu erkennen, was geboten, verboten, erlaubt ist; die Folge 'F' würde ohne die Handlung von 'X' nicht eintreten.[17]

Mit dem Gesagten ist der im moralischen – und rechtlichen – Verantwortungsverständnis implizierte Gedanke der Zuschreibbarkeit aufs engste verknüpft. Die Zurechenbarkeit von Folgen bedeutet, daß man dem Verursacher eben das Einstehen für solche Folgen abverlangen können muß. Gerade dieser Aspekt, das Einstehen, das Geradestehen für die verursachten Folgen bzw. für die Verhinderung von Folgen verbindet sich seit Max WEBERs ebenso berühmter wie umstrittener Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik mit letzterer.

Solche Zurechenbarkeit setzt notwendig die Geltung normativer Regeln voraus, die als Beurteilungsmaßstäbe dienen bei der Gewichtung zurechenbarer Aspekte. Die Geltung solcher Regeln ist dabei nicht nur auf Konsens, gemeinsame Interessen und Vereinbarungen (im Sinne einer Vertragstheorie) zurückzuführen, sondern beruht auch auf der Geltung von Meta-Regeln (z. B. «pacta sunt servanda»), «die unabhängig von und vorgängig vor allen Akten kollektiver Selbstbindung Geltung besitzen, und denen der einzelne sich, allen Akten individueller oder kollektiver Selbstbindung vorgängig, verpflichtet weiß»[18]. Erst auf diese Weise wird Verantwortungspraxis grundgelegt und ermöglicht.

Als *Instanzen*, vor denen moralische Verantwortung zu tragen und vor denen Rechenschaft abzulegen ist, gelten: das eigene Gewissen, die Mitmenschen, die Gemeinschaft/Gesellschaft, die Menschheit, die Geschichte[19] und die Nachwelt. Eine *christlich-theologische* Deutung kann bei diesen Markierungen nicht haltmachen. Wenn mit dem Verantwortungsphänomen die Moralfähigkeit des Menschen selbst angesprochen ist, dann geht es um einen Kernbereich der menschlichen Person, der im Fall der Annahme des christlichen Glaubens unweigerlich in die Glaubensentscheidung einbezogen ist. Diese ist ja undenkbar ohne grundsätzliche Zustimmung zu den ethisch-normativen Grundorientierungen der biblischen Botschaft. Eine christliche Glaubensentscheidung

17 Zu diesen begrifflichen Klärungen vgl. M. FORSCHNER: Art. Verantwortung, in: StL V ($^{7}$1989), 589 – 593; ferner vgl. G. SEEL: What Does it Mean to Be Responsible and Free? A Philosopher's Viewpoint. In: W. SHEA/B. SITTER (Ed.): Scientists and their Reponsibility. – Canton, MA, 1989, S. 146 – 158

18 Vgl. M. FORSCHNER: Verantwortung, S. 591

19 Zum konstitutiven Zusammenhang von Verantwortung und Geschichte bei Georg PICHT vgl. B. THOMASSEN: Wissenschaft zwischen Neugierde und Verantwortung, S. 184 – 189 u. ö.

ohne grundsätzliche Bereitschaft zur Führung eines sittlich guten Lebens in Verantwortung vor Gott wäre in sich widersprüchlich. Die Wurzeln der Verantwortung im sittlichen Subjekt sind eng verflochten mit dem Glaubensvollzug. In der Verantwortung gibt der Mensch Antwort auf den ethischen Anspruch, den er in seiner Lebenswirklichkeit im Kontext dieser Welt, unter den Bedingungen dieser Zeit, entdeckt und in dem er sich zugleich als von Gott in die Pflicht genommen erkennt. Dementsprechend sind die Maßstäbe und Kriterien, nach denen diese Verantwortung wahrzunehmen und Rechenschaft abzulegen ist, auf der Basis der normativen Leitgedanken der anerkannten christlich-theologischen Erkenntnisquellen zu entwickeln.[20]

Das bislang Gesagte trifft auf ein allgemeines moralisches Verantwortungsverständnis zu, d. h. es zielt auf jene universale Grundverbindlichkeit, die sich mit dem Auftrag zur sittlichen Lebensführung, zur optimalhumanen Gestaltung des sozialen und naturalen Lebensraumes unter Einsatz der zur Verfügung stehenden Kräfte, Mittel und Möglichkeiten verbindet. Dieses allgemeine moralische Verantwortungskonzept ist leitmotivartig auf die Handlungsfolgen ausgerichtet. Gemeint ist die Verantwortung für die verursachten Handlungswirkungen bzw. dafür, daß bestimmte Handlungen unterlassen, daß also bestimmte Wirkungen vermieden, verhindert werden.

Die als Wirkungen bezeichneten Handlungsfolgen sind in einem weiteren Sinn verstanden, d. h. auch Nebenwirkungen, -folgen und sekundäre Wirkungen sind eingeschlossen, soweit sie nach bestem Wissen und Gewissen vorhersehbar waren bzw. sind. Zudem müssen auch die Mittel und Wege, auf (bzw. mit) denen die betreffenden Wirkungen erreicht werden, moralisch auf ihre Zulässigkeit hin überprüft werden.

Von dieser jedem Menschen auferlegten allgemeinen moralischen Verantwortung ist die für unser Thema grundlegend wichtige Rollen-, Berufs- oder Standesverantwortung zu unterscheiden.[21] Konkret angezielt ist die spezifische Verantwortung, die mit einem wissenschaftlichen Beruf verbunden ist; hier kann es partikulare, rollenspezifische Verpflichtungen geben, die einem Nicht-Wissenschaftler nicht auferlegt werden könnten.[22] Die Handlungsfolgenbewertung ist dann sinngemäß auf dieser spezifischeren (Berufs-) Ebene vorzunehmen. Gleiches gilt für die moralische Zulässigkeit von Mitteln, Methoden und Wegen. Dies bedeu-

20 Vgl. Teil II dieses Beitrags.

21 Vgl. H. LENK: Zu einer praxisnahen Ethik der Verantwortung in den Wissenschaften. In: Derselbe (Hg.): Wissenschaft und Ethik, S. 61, 68 ff.

tet, daß *Wissenschaftler/Forscher* – einmal abgesehen von der angemessenen Motivation – verantwortlich sind 1.) für die Qualität der Sachverhalte und Zustände, die sie durch ihr Handeln erreichen wollten und tatsächlich bewirkt haben; 2.) für die Mittel, Methoden und Wege, die sie zur Erreichung der Ziele/Handlungsfolgen eingesetzt bzw. beschritten haben.

Schließlich ist noch ein besonderer Punkt anzusprechen, der gerade für die heutige Struktur von Wissenschaft und Forschung typisch geworden ist: Was bislang gesagt wurde, orientierte sich am Modell der Verantwortung von Individuen, an der Individualverantwortung.

In der naturwissenschaftlichen und medizinischen Forschung ist aber die teammäßige, gemeinsame kollektive, arbeitsteilige Entstehungsweise der Forschungsresultate längst die Regel geworden. Eine deskriptiv-analytische Betrachtung der Verantwortungsproblematik bliebe daher ebenso unvollständig wie wirklichkeitsfremd, würde der institutionell-organisatorisch verfaßte Rahmen übersehen, in dem sich Wissenschaft und Forschung heute bewegen. Er dürfte – historisch gesehen – in unterschiedlicher Weise die Differenzierungsprozesse widerspiegeln, die unsere Gesellschaft in der Moderne durchlaufen hat.[23]

Die Tatsache, daß Forschungsaktivitäten heute im Sinne eines teammäßig organisierten, koordinierten und institutionell gebundenen Handelns stattfinden, ist gerade in bezug auf die enorme Leistungsfähigkeit, Reichweite und Effizienz solcher Forschung für die Verantwortungsproblematik von höchstem Interesse.[24]

Die Frage nach der Verantwortung von Institutionen bzw. Organisationen[25] als solchen und die Problematik eines gegebenenfalls distributiven Verantwortungsverständnisses im hierarchisch strukturierten Binnenbereich ist damit unausweichlich. Wer diese Fragestellung aufgreift, wird freilich in der theologischen Ethik weithin Neuland betreten müssen, soweit zumindest an eine ausgearbeitete Ethik der Institutionen/Organisationen als Voraussetzung einer Bearbeitung gedacht ist. Eine solche kann hier selbstverständlich nicht geleistet werden. Doch soll

22 Ich sehe hier ab von einer Diskussion der ethisch bedeutsamen Verbindlichkeiten, die sich aus den positiv-rechtlichen Aspekten des Arbeitsvertrages eines angestellten Wissenschaftlers ergeben.

23 Vgl. K. TÜRK/M. REISS: Art. Organisation, in: StL IV ($^{7}$1988), 198

24 Vgl. M. MARING: Modelle korporativer Verantwortung, Conceptus XXIII (1989), 26; ders.: Institutionelle und korporative Verantwortung in der Wissenschaft. In: H. LENK (Hg.): Wissenschaft und Ethik, S. 135 – 150

25 Organisation verstehe ich dabei als «Erscheinungsform» von Institution; vgl. Ch. HUBIG: Institution III: Ethik institutionellen Handelns, in: StL III ($^{7}$1987), 105 (mit Verweis auf Klaus TÜRK; vgl. Anm. 23).

im folgenden wenigstens ansatzweise eine Klärung der Frage versucht werden, wie und inwieweit von Verantwortung der *Institutionen* bzw. der *Organisationen* auf der in unserem Zusammenhang besonders interessierenden Meso-Ebene gesprochen werden kann[26]; damit ist eine mittlere Ebene angezielt, die zwischen dem einzelnen Wissenschaftler/Forscher (Mikroebene) und dem gesamten Teilsystem Wissenschaft (Makroebene) angesiedelt ist. Selbstverständlich sind – wie im folgenden Teil noch deutlicher aufscheinen wird – damit noch keineswegs alle für die Verantwortungsfrage relevanten Ebenen und «Schichten» erfaßt; es bestehen insbesondere auch Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen und der Gesellschaft als ganzer, die wiederum in internationale und globale Zusammenhänge einbezogen ist.

Auf der Meso-Ebene sind jedoch gerade jene Institutionen/Organisationen angesiedelt, von denen und in denen heutige Spitzenforschung betrieben wird: Unternehmen (Industrieforschung), hochspezialisierte Institute und Abteilungen von Universitäten und anderen Institutionen. Organisationen dieser Größenordnung sind nicht nur als Summe der einzelnen Komponenten zu betrachten, sondern als Ganzheit, die anders zu gewichten ist als die Summe der einzelnen Einheiten. Dies bedeutet auch, daß die Folgen organisatorischen Handelns nicht restlos individualisierbar, d. h. einzelnen Individuen anrechenbar sind.

Sind nun solche Institutionen als supraindividuelle Akteure zu verstehen, denen ein eigener Verantwortungstyp entspricht? Für die Verwendung des Verantwortungsbegriffs in bezug auf Organisationen der Meso-Ebene sprechen folgende Überlegungen:

– Das koordinierte, arbeitsteilige Zusammenwirken von Individuen führt zu bestimmten Handlungen bzw. Handlungskomplexen (z. B. Realisierung von Projekten, Produktionen von Gütern usf.), die der Organisation als ganzer zugeschrieben werden müssen.
– Organisationen haben mittel- und längerfristige strategische Pläne und Ziele; sie weisen mehr oder weniger feste überindividuelle Strukturen auf, über die einzelne Mitglieder in der Regel nicht als einzelne bestimmen können, die sich nur im koordinierten Zusammenwirken beeinflussen und gegebenenfalls verändern lassen.

26 Ich verwende den Begriff sinngemäß, in Entsprechung zum wirtschaftswissenschaftlichen Gebrauch; vgl. G. ENDERLE: Wirtschaftsethik im Werden. Ansätze und Problembereich der Wirtschaftsethik. – Stuttgart, 1988, S. 56 f. – Die folgenden Ausführungen bewegen sich auf einer grundsätzlichen, allgemeinen Ebene; selbstverständlich können Organisationen/Institutionen erheblich differieren; vgl. dazu im Blick auf Wissenschaftsorganisationen: M. MARING: Institutionelle und korporative Verantwortung in der Wissenschaft

– Eine Institution kann Träger eigener Rechte und Pflichten sein; sie ist in ihrer Existenz grundsätzlich unabhängig von den privaten Verhältnissen einzelner Mitglieder, die prinzipiell austauschbar sind; letztere vermögen indes als Handelnde im Auftrag der Institution/Organisation durch bestimmte Handlungsweisen (z. B. Aushandeln und Unterschreiben von Verträgen) die Gesamtorganisation zu binden.

– In der Öffentlichkeit gelten Organisationen als eigenständige Akteure, denen sogar bisweilen personenanaloge Charaktereigenschaften zugeschrieben werden (z. B. Vertrauenswürdigkeit). Bestimmte von Organisationen verursachte Ereignisse werden mit moralischer Verantwortung bzw. Schuld und Versagen in Zusammenhang gebracht (z. B. Unfälle von Bophal, Schweizerhalle [Sandoz] u. ä.).[27]

Die aufgeführten Charakteristika institutionell-organisatorisch verfaßten Handelns lassen keine «Erledigung» der Verantwortungsfrage zu im Sinne des sog. Maschinen-Modells einerseits oder eines bloßen Aggregats-Modells andererseits. Ersteres versteht Organisationen in Analogie zu Maschinen als Gebilde, die keinen Raum für moralische Verantwortung lassen.[28] Letzteres reduziert institutionelles Handeln auf das Handeln von Individuen, d. h. institutionell-organisatorisches Handeln wird als bloße Summe individuellen Handelns verstanden.[29]

Die genannten Strukturmerkmale erfordern vielmehr eine Lösung, die dem Kriterium ‚Handlungsfähigkeit' von Institutionen/Organisationen und der Fähigkeit, moralische Maßstäbe zu berücksichtigen, gerecht wird. Organisationen erweisen sich als strukturierte Gebilde, die zu zielgerichtetem, kriteriengeleitetem Handeln fähig sind; sie sind Akteure, die gegebenenfalls auch anders handeln, die z. B. auch verhindern können, daß bestimmte Folgen eintreten. Das strukturierte Entscheidungsgefüge von Institutionen/Organisationen ist grundsätzlich – z. B. als Folge eines Lernprozesses der Mitglieder – in der Lage, sich nach neuen Präferenzkriterien zu richten und strukturell wirksame Änderungen einzuleiten. Der damit gegebene Freiraum kann im Sinne der angesprochenen Handlungsfähigkeit genutzt werden; er eröffnet die Möglichkeit

27 Vgl. H. GESER: Organisationen als moralische Akteure – Ein Thesenpapier, Arbeitsblätter für ethische Forschung (Hg.: Schweizerischer Arbeitskreis für ethische Forschung), 1.89 (Nr. 21), S. 28 – 37; dem «Hohenlied» auf die moralischen Vorzüge von Organisationen kann ich freilich nicht ungeteilt folgen.

28 Zu den Charakteristika dieses Modells und zu den Hauptvertretern John LADD und John DANLEY, vgl. M. MARING: Modelle korporativer Verantwortung, S. 27 f. Vgl. ferner J. LADD: Morality and the Ideal of Rationality in Formal Organizations. In: P. H. WERHANE/T. DONALDSON: Ethical Issues in Business. – Englewood Cliffs/NJ., 1983, S. 125 – 136

29 Zu diesem Modell und zu einer Reihe weiterer Ansätze vgl. ebenda, S. 28 – 36

der Verantwortungszuschreibung und der Anwendung moralischer Urteils-Kriterien, unter deren Richtmaß auch organisationsgebundenes Handeln zu stellen ist. Dies gilt nicht erst im Blick auf die Werte und Normen, zu denen sich eine Institution/Organisation in Gestalt ihrer selbstgesetzten Ziele, die individuellen Zwecksetzungen voraufgehen, bekennt, sondern schon in Anbetracht der Einwirkungsmöglichkeiten auf das Wohl von Mensch und Natur im jeweiligen Einflußbereich.[30] Diese Dimensionen institutionellen-organisatorischen Handelns können nicht als ethikneutral betrachtet werden. Sie berühren moralische Grundrechte und bilden daher einen Gegenstand ethischer Argumentation.[31]

Auch wenn der Verantwortungsbegriff auf der Meso-Ebene nicht mehr alle Merkmale der Individualebene erfüllen kann (Institutionen/Organisationen sind keine moralischen Personen), so genügen diese Voraussetzungen doch, um von einem analogen Verantwortungsbegriff zu sprechen. Wenn man das Handeln der sozial verbundenen, koordinierten Gruppe einer Organisation als ‚sekundäres Handeln' bezeichnen will, könnte man diesen Verantwortungstyp als ‚sekundäre Verantwortung' charakterisieren.[32] In diesem sekundären Sinn sind Institutionen/Organisationen Träger moralischer Verantwortung. Das Adjektiv sekundär bezieht sich auf den Vergleich mit der primären Ebene individuellen Handelns, keineswegs auf das Gewicht der Verantwortung der Meso-Ebene, auf der die moralisch bedeutsamen Handlungsfolgen, für die es einzustehen gilt, in der Regel eine Reichweite, Fernwirkung und Eingriffstiefe aufweisen, die individuelles Handeln um ganze Größenordnungen übersteigen können.[33]

Aufgrund solcher Verantwortungsfähigkeit tragen Institutionen/Organisationen auch sich selbst gegenüber Verantwortung; sie stellen für sich selbst einen Gegenstand ethischer Urteilsbildung dar, ja, sie tragen «längerfristig auch noch für die Steigerung ihrer eigenen Selbstverantwortlichkeit die Selbstverantwortung»[34]. Für eine «organisierte Un-

30 Vgl. Ch. HUBIG: Institution, S. 105. – Als ein Beispiel für die Lern- und Handlungsfähigkeit von Organisationen/Institutionen der Meso-Ebene, die Konsequenzen aus der erkannten Verantwortung gezogen haben, verweise ich auf K. GÜNTHER: Neue Konzepte in der Verpackungsindustrie – Das B + K-Ökologiekonzept. In: Horst STEINMANN/Albert LÖHR (Hg.): Unternehmensethik. – Stuttgart 1989, S. 397 – 412

31 Darüber hinaus können und müssen sie Gegenstand rechtlicher Regelungen sein.

32 Vgl. M. MARING: Institutionelle und korporative Verantwortung, S. 140

33 Auf der Meso-Ebene wären bei einer detaillierten Analyse nochmals beträchtliche Differenzierungen vorzunehmen, auf die hier nicht mehr eingegangen werden kann; vgl. M. MARING: Modelle korporativer Verantwortung, S. 27 u. ö.

34 Vgl. H. GESER: Organisationen als moralische Akteure, S. 31

verantwortlichkeit»[35] können demnach keine mildernden Umstände geltend gemacht werden.

Dem Gesagten zufolge sind die im nächsten Abschnitt zu erörternden normethischen Aussagen, soweit sie auf Institutionen/Organisationen der Meso-Ebene zielen, im Sinne dieses analogen Verantwortungsverständnisses zu interpretieren. Von der skizzierten Sekundärverantwortung der Meso-Ebene ist nochmals die Frage der Verantwortung im Binnenbereich einer Institution/Organisation abzuheben. Die Individualverantwortung der Mitwirkenden wird durch die Bejahung der Verantwortung der Organisation als solcher nicht hinfällig. Beide Verantwortungstypen sind nicht aufeinander reduzierbar; sie können unabhängig voneinander bestehen und müssen gesondert betrachtet werden. Damit stehen wir vor der Frage einer institutions- bzw. organisationsinternen Verteilung der Verantwortung.[36]

Man wird einräumen müssen, daß es für den einzelnen, in einem größeren Team mitwirkenden Forscher wohl komplizierter geworden ist, eine klar umrissene Vorstellung davon zu gewinnen, welche Verantwortung ihm selbst präzis zukommt. Zugleich ist es objektiv schwieriger geworden, den Anteil der Verantwortung eines Individuums an bestimmten durch gemeinsames, koordiniertes Handeln bewirkten Folgen abzuschätzen. Moralische Verantwortung ist ja im strengen Sinn nicht teilbar! Einen Lösungsansatz für diese noch keineswegs befriedigend aufgearbeitete Problematik sehe ich in dem Gedanken, daß mehrere Individuen dieselbe Verantwortung auch gemeinsam tragen können, daß es also den Typus einer gemeinschaftlich getragenen Verantwortung in Gruppen bzw. der Mit-Verantwortung gibt.[37] Solche Mit-Verantwortung würde sich dann nach der strategischen Position eines Individuums in dem Kollektiv oder System, in dem es mitwirkt, bemessen. Verantwortung reicht so weit wie das Können oder der Einfluß bzw. die Macht des Handelnden. Die Mit-Verantwortung wäre demzufolge proportional zu den Einflußmöglichkeiten in einem kollektiv organisierten Großprojekt zu sehen gemäß der Leitidee, daß Mit-Verantwortung entsprechend den Anordnungs- und Leitungsbefugnissen nach oben hin zunimmt. Dieses Konzept gestattet Abstufungen, so freilich, daß niemand allein für alles verantwortlich ist, aber auch niemand, der bewußt und frei mitwirkt, von moralischer Verantwortung freigesprochen wird.

35 So lautet der Untertitel von Ulrich BECKs Buch «Gegengifte». – Frankfurt/M., 1988

36 Vgl. M. MARING: Modelle korporativer Verantwortung, S. 38

37 Vgl. H. LENK: Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik. In: Derselbe (Hg.), Technik und Ethik. – Stuttgart, 1987, S. 124 ff.

## II. THEOLOGISCHE GRUNDLAGEN UND LEITGEDANKEN DER VERANTWORTUNG IN WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

Die Wahrnehmung von Verantwortung ist auf geeignete Maßstäbe und Kriterien angewiesen, um das jeweils Verantwortbare zu ermitteln. Woher kommen solche Maßstäbe und Kriterien? Da sie unweigerlich Werturteile enthalten bzw. auf solchen aufbauen, verweist diese Frage auf die Wertebasis, die unseren Bewertungen zugrunde liegt. Mit dieser Frage stoßen wir vor zu einem globaleren Fundament, nämlich zu unserem Welt- und Menschenbild, oder genauer: zum normativen Gehalt unserer anthropologischen Leitüberzeugungen, unserer Zielvorstellungen von Lebensqualität im umfassenden Sinn. Solche Leitideen müssen, um überhaupt wirksam werden zu können, nicht unbedingt thematisiert und reflektiert sein. Diese Aufgabe ist freilich im Rahmen einer wissenschaftlichen Betrachtung unverzichtbar. Damit stellt sich die Frage nach den *theologisch-ethischen Grundlagen* in bezug auf Wissenschaft und Forschung.[38]

Der Einsatz menschlicher Geisteskräfte im Sinne wissenschaftlicher Erkenntnissuche ist theologisch auf der Basis und im Rahmen der schöpfungs- und erlösungsmäßig ausgezeichneten Sonderstellung und Beauftragung des Menschen zur Weltgestaltung prinzipiell positiv zu beurteilen. Aus dem allgemeinen, gottgewollten Kulturauftrag an den Menschen kann Wissenschaft und Forschung nicht ausgeschlossen werden. Die Ausübung von Wissenschaft als Ausdruck der schöpferischen Kraft des menschlichen Geistes gehört zu den wichtigen Komponenten menschlicher Selbstentfaltung und Würde. Die sprichwörtliche Neugier des Forschers zählt grundsätzlich zu den guten Gaben der Schöpfung. Daß sie anfällig sein kann gegen Übersteigerungen und hybrishafte Verkennung der dem Menschen gesetzten Grenzen, ist kein ausreichendes Gegenargument.

Umgekehrt vermag der Forscher mit Hilfe wissenschaftlicher Erkenntnis auch die Begrenztheit, Endlichkeit und Bruchstückhaftigkeit seiner Tätigkeit in größerer Klarheit und Schärfe zu erkennen, wenn er sie in größere Zusammenhänge stellt. Theologisch ist der Sinn von Wissenschaft eng verknüpft mit der Gotteserkenntnis, mit dem Auftrag, Gottes Handeln in der Schöpfung besser zu erfassen und intensiver in diese Erkenntnis einzudringen. Der Auftrag und damit die Verantwortung zum

38 Zum folgenden vgl. vom Verfasser: H. J. MÜNK: Art. Wissenschaftsethik. In: H. ROTTER/G. VIRT (Hg.): Neues Lexikon der Christlichen Moral. – Innsbruck, 1990, S. 873 – 882

je tieferen Nachvollziehen und Verstehen des Handelns Gottes impliziert die Verantwortung für die erkenntnismäßige Zuwendung zur Welt, die als Schöpfung Raum göttlichen Handelns ist. Der Anspruch Gottes, in seinem schöpferischen Handeln erkannt zu werden, führt zur Anerkennung eines Anspruchs der Schöpfung, als solche erkannt zu werden. Die Neugier des Forschers korrespondiert diesem Befund und läßt den Menschen als Adressaten dieses Anspruchs erscheinen.

Damit ist eine entsprechende Verantwortung grundgelegt, die sich auch auf jene Hochform menschlichen Erkennens, die wir als Wissenschaft und Forschung bezeichnen, beziehen muß. Sie hat zudem in Gestalt von Philosophie und Theologie Wesentliches zur Qualität dieses Erkennens beizutragen, angefangen von der Fundamental-Unterscheidung von Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf bis hin zur Erkenntnis des je konkreten Willens Gottes im vernünftigen, methodisch sauber erarbeiteten Urteil.

Theologische Einsicht wird unter dem Vorzeichen des eschatologischen Vorbehalts die Bruchstückhaftigkeit, Begrenztheit und Vorläufigkeit wissenschaftlichen Erkennens in Erinnerung rufen und vor Totalisierungstendenzen warnen müssen. Der Theologie wird die Pluralität menschlicher Erkenntniszugänge, die mit einer einseitigen Dominanz wissenschaftlich-methodischen Erkennens (oder auch nur eines bestimmten Wissenschaftsideals) unverträglich ist, ein kontinuierliches Anliegen sein müssen.[39]

Der christliche Glaube betrifft alle Wirklichkeit, auch die Wissenschaften, und deutet sie im Lichte der Heilsbotschaft. Dies widerspricht nicht der notwendigen Eigenständigkeit und Eigenregulation der sog. «profanen» Wissenschaften, wie die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils mit Nachdruck festgehalten hat.[40] Mit nüchternem Realismus und im Bewußtsein einer tiefen Verbundenheit mit der Welt der Gegenwart, fügt das Konzil nicht nur die Warnung an, daß alle geschöpflichen Beziehungen und Tätigkeiten des Menschen von Unordnung, Mißbrauch, Gewalt und Bosheit, d. h. von Schuld und Sünde bedroht sind; es verweist vielmehr zugleich auch auf die österliche und eschatologische Botschaft des Christentums als dem umfassenden, Sinn und letzte Geborgenheit verheißenden Horizont allen menschlichen Schaffens.[41]

39 Vgl. B. THOMASSEN: Wissenschaft zwischen Neugierde und Verantwortung, S. 268 – 277, 293

40 Vgl. die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et Spes», Art. 36

41 Vgl. ebenda, Art. 37 – 39

Damit hat das Konzil bereits Schwerpunkte einer «Theologie der Verantwortung»[42] bezeichnet, die bewußt die Herausforderungen durch eine (philosophische) «Ethik der Verantwortung», wie sie Hans JONAS vorgelegt hat, annehmen und auf ihre theologische Bedeutung hin reflektieren will. Theologische Ethik wird, wenn sie ihren spezifischen Beitrag wirklich ausloten will, – ihrer Aufgabe als Sinnwissenschaft entsprechend[43] – die geistige Basis und den Horizont, ja, den gesamten Reichtum christlicher Identitätserfahrung in Beziehung setzen zur Wahrnehmung der immensen, in ihren Entwicklungspotentialen und Steuerungsmöglichkeiten längerfristig schwerlich überblickbaren Verantwortungsproblematik in Wissenschaft und Forschung. Auch wenn der Beitrag zur Erarbeitung handlungsleitender, normativer Orientierungen als ein zentraler Dienst von eher steigender Bedeutung anzusehen ist und im folgenden weithin im Vordergrund stehen wird, muß Theologie, wenn sie ihre eigenen Wurzeln und ihre «Reichweite» nicht in verkürzter oder nur mittelbarer Form einbringen will, die weiteren Perspektiven einer theologischen Verantwortungskultur mitbedenken. Sie sind zwar primär auf das einzelne Reflexions- und Entscheidungssubjekt hin entworfen, können und sollen aber auch sinngemäß in gemeinsam vollzogene Entscheidungsprozesse einfließen. Weil sittliche Reflexion aus ihrer eigenen Dynamik heraus über sich selbst hinaus weist auf ihre ermöglichenden Bedingungen und Voraussetzungen, muß theologische Ethik sich gerade im Blick auf den schon angedeuteten Ernstfall des Versagens in der Wahrnehmung von Verantwortung, den wir mit Schuld bezeichnen, auf ihre heilende und bergende Kraft besinnen, die aus Gottes Vergebungsmacht kommt.[44]

Der von der Bedrohtheit und Riskiertheit des menschlichen Freiheitsgebrauchs gezeichnete Verantwortungsdiskurs gewinnt in Anbetracht der mit den bekannten globalen Selbstzerstörungsrisiken konfrontierten zukunftsethischen Aufgabenstellung eine Schärfe und Abgründigkeit, die christliche Theologie auf ihre Kraft- und Vertrauensressourcen zurückwirft. Eine sich diesen Herausforderungen stellende Theologie ist nicht auf utopische, geschichtsmetaphysisch geschlossene Konstruktionen angewiesen, deren ebenso gefährlicher wie trügerischer Verheißungscharakter längst auch unter den Verdacht der Kontraprodukti-

42 So der Titel der in Anm. 13 zitierten Habilitationsschrift von J. RÖMELT.

43 Vgl. K. DEMMER: Deuten und Handeln: Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. – Freiburg i. Ue., 1985, S. 14 – 16

44 Zu dieser Thematik vgl. J. RÖMELT: Theologie der Verantwortung, S. 129 – 139 u. ö.

vität geraten ist.[45] Sie ist gut beraten, die Nähe eines von trinitarisch perspektivierter Kreuzestheologie und einer utopiekritischen Eschatologie getragenen gläubigen Selbstbewußtseins zur unverstellten Wahrnehmung einer gefährdeten, brüchigen und konfliktvollen Existenz des Menschen in der Geschichte intensiver zu entdecken und auf falsche Absicherungen zu verzichten, die unter den Schockerfahrungen einer «Heuristik der Furcht» ohnehin keine wirkliche Chance hätten. Der Platz im Zentrum einer christlichen Verantwortungsspiritualität gebührt jenem Grundvertrauen auf eine letzte Geborgenheit und Beheimatung in Gottes trinitarischer Liebe, deren Erfahrung sich gleichsam als «Resonanzgrund» für eine nüchtern-realistische Haltung und Erkenntnis erweisen kann, deren gerade eine «Ethik der Fernverantwortung»[46] so dringend bedarf. Die in einer «Theologie der Verantwortung» begründete christliche Verantwortungsspiritualität erhält damit gleichsam die «Rückendeckung» für eine Zuwendung zur Weltverantwortung.

Wenn der christliche Glaube den Menschen als eine in allen Bezügen letztlich vor Gott stehende und ihm verantwortliche Person versteht, so kann dieser umfassende Gottesbezug nicht als Entfremdung von der irdischen Wirklichkeit verstanden werden. Vielmehr führt die Glaubenserkenntnis in die volle Sinntiefe letzterer hinein. Aus der theologischen Schöpfungs- und Erlösungsbotschaft ergeben sich Folgerungen für eine Grundorientierung sowohl in bezug auf den Umgang mit Menschen wie auf den Umgang mit den anderen Naturwesen und -bereichen. Aus diesen Grundlagen folgen allgemeine ethische Maßstäbe für alles menschliche Handeln und damit auch für die Wissenschaften. Damit ergeben sich erste Anhaltspunkte für einen handlungsleitenden Grundriß der Verantwortung, die mit dem Vollzug wissenschaftlichen Handelns verbunden ist.

An erster Stelle steht die Achtung vor der in der Gottebenbildlichkeit kulminierenden Menschenwürde sowie die damit verbundene, dem Menschen aufgetragene Fürsorge – als Statthalter des Schöpfers – für die nicht-menschliche Natur. Dieser theologische Ansatz impliziert eine Wertschätzung der Prinzipien echter Humanität und weist von daher eine innere Nähe und Affinität zu einem Menschenrechtsethos auf. Ebenso kann die theologisch fundierte Achtung vor den Mitgeschöpfen verknüpft werden mit den entsprechenden ökologisch-ethischen Leitvorstellungen aus dem Bereich philosophischen Denkens.

45 Vgl. ebenda
46 H. JONAS: Prinzip Verantwortung, S. 63

Von diesem theologisch fundierten, menschenrechtlich orientierten und ökologisch-ethisch bestimmten Ansatz her kann die vor Gott zu tragende moralische Verantwortung in bezug auf wissenschaftliches Handeln auf folgende imperativische Kurzformel gebracht werden: *Handle so, daß deine wissenschaftliche Praxis sich nicht nur an wissenschaftsimmanenten Interessen orientiert, sondern zugleich Würde und Grundrechte des Menschen sowie den Eigenwert, die Lebens- und Existenzfähigkeit der außermenschlichen Natur respektiert!* Relativiert und in einen größeren Kontext eingeordnet ist damit der rein wissenschaftliche Imperativ: Tue alles in deiner Macht Stehende, um den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt maximal zu beschleunigen!

Um von dieser allgemeinen Ebene zu konkreteren normativen Urteilen zu kommen, bedarf es einer Vermittlung mit dem jeweils vorliegenden Sachwissen, wobei die normativen Gehalte der Menschenrechte sowie umweltethische Leitlinien als mittlere Prinzipien bei der Findung konkreterer normativer Orientierungen dienen können. Dabei ist stets auf eine klare Unterscheidung zwischen empirischem Fachwissen und Wertaussagen zu achten.

Auf der genannten mittleren Ebene sollen nun eine Reihe von ethischen Leitvorstellungen formuliert werden; dabei wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Sie dienen zugleich als Prioritätskriterien, die mit dem theologisch-ethischen Fundament insofern notwendig verknüpft sind, als ihre bewußte, systematische Mißachtung eine Umsetzung der theologischen Grundorientierung blockieren müßte.

Die Grundrechte jedes betroffenen Menschen, d. h. insbesondere die Rechte auf Integrität, Schutz und Sicherheit des Lebens, gehen vor wissenschaftlich-technischen, wirtschaftlichen und anderen Nutzenerwägungen. Bei letzteren ist zudem der Primat der Schadensverhinderung oder wenigstens der Schadensminimierung zu beachten. Nutzen und Lasten/Schaden sind nach dem Fairneßprinzip zu verteilen. Allgemeine moralische Verantwortung geht gemäß dem Gemeinwohlprinzip im Konfliktfall vor partikularer Verantwortung, d. h. hier der Berufs-/Rollenverantwortung.[47]

Eingriffe in die Natur sind grundsätzlich auf die schonendste, die ökologischen Zusammenhänge am wenigsten schädigende Art durchzuführen. Eine vergleichbare Dringlichkeit kommt der Bewahrung der ästhetischen Naturqualitäten und dem Schutz einer substantiellen Artenvielfalt

47 Vgl. H. LENK: Zu einer praxisnahen Ethik der Verantwortung in den Wissenschaften, S. 65 f.

zu. Fundamentalere und umfassendere Naturbereiche, von denen die Lebens- und Funktionsfähigkeit anderer Sektoren abhängt, sind – ceteris paribus – vorrangig zu berücksichtigen. Den Selbsterhaltungs- und Eigenregulationskräften der Natur ist möglichst viel Raum zu geben. Eingriffe mit reversiblen Wirkungen sind nach Möglichkeit solchen mit irreversiblen Folgen vorzuziehen. Letzteren muß ein entsprechend ranghohes Zielgut gegenüberstehen. Die gleiche Rechtfertigungskraft hat der Nachweis, daß andernfalls größerer Schaden unabwendbar wäre. Erneuerbaren Energieträgern kommt Vorrang vor nicht erneuerbaren zu. Die bevorzugte Förderung regenerierbarer Energien muß bereits bei der entsprechenden Forschung einsetzen. Bei allen Planungen und Maßnahmen mit erheblichen Langzeitfolgen sind die existentiellen Lebensinteressen künftiger Generationen im Sinne eines intergenerationell erweiterten Gerechtigkeits- und Fairneßprinzips zu respektieren, notfalls, indem weniger dringliche Interessen der jetzt Lebenden zurückgestellt werden. Dabei geht es primär um den Schutz der physischen Voraussetzungen einer menschenwürdigen Freiheitsentfaltung. Wissenschaftlich-technische Projekte mit irreversiblen Folgen – insbesondere mit großen Entsorgungsproblemen – kommen nur in Betracht, wenn ohne sie zentrale Existenzprobleme der jetzt Lebenden ungelöst blieben und zugleich mit moralischer Sicherheit feststeht, daß die entsprechenden Risiken beherrschbar bleiben. Die Bemessungskriterien der Zumutbarkeit im Blick auf die Nachwelt müssen in einem gerechten Verhältnis zu den in der heutigen Gesellschaft als angemessen betrachteten Maßstäben stehen. Neben einer besseren Durchsetzung der Verursacherhaftung ist vermehrt präventiven und kooperativen Maßnahmen Vorrang einzuräumen, die bereits auf der Forschungsebene einsetzen müssen.

Diesen ethischen Anforderungen ist auf allen Ebenen und in bezug auf alle Dimensionen Rechnung zu tragen, d. h. sowohl die Ziele als auch die Mittel und Methoden von Wissenschaft und Forschung müssen sich auf diesem Prüfstand bewähren lassen. Nicht vereinbar damit wären z. B. die Forschungsziele im Dienst der Entwicklung militärischer Angriffswaffen. Der skizzierte Grundriß der Verantwortung in Wissenschaft und Forschung macht zugleich klar, daß eine *Ethik der Wissenschaften* – von ihrer Basis her gesehen – keine isolierte Sonderethik darstellt. Dieser Grundriß soll nun in einem weiteren Schritt nach mehreren Schwerpunkten hin differenziert werden.

## III. KONSEQUENZEN FÜR DEN VERANTWORTLICHEN VOLLZUG VON WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

### 1. Zur wissenschaftsinternen Verantwortung

Der vorhin unterstrichenen Wertschätzung wissenschaftlicher Arbeit im Rahmen des göttlichen Kulturauftrags und der Schöpfungstheologie entspricht der Auftrag, diese Tätigkeit, diese Arbeit auch wirklich gut zu machen. Die erste Verantwortung des Wissenschaftlers ist demnach: gute Wissenschaft zu betreiben, d. h. in Forschung und Lehre konsequent der Wahrheitsbindung zu dienen. Dies gilt sinngemäß auch für die in den heutigen Wissenschaften dominierende, bescheidenere Variante des Findens von bewährungsfähigen Hypothesen. Daraus folgt, daß Wissenschaftler Verantwortung tragen für die am Leitfaden der methodischen Fachgebietsregeln zu erreichende optimale Erkenntnisgewinnung und -vermittlung. In stichworthafter Verdichtung sind folgende Maximen und Einstellungen besonders zu nennen: Unparteilichkeit, neutrale Distanz, Vorurteilslosigkeit, intellektuelle Redlichkeit, Flexibilität im Abwägen von Alternativen, Offenheit für Kritik und Bereitschaft zur Selbstkritik, Beachtung der Fairneß und Kommunikationsregeln im Dialog mit Fachkollegen, die qualifizierte Weitergabe des Fachwissens und -könnens an die nächste Generation, Respektierung der Grenzen eigener Sachkompetenz – gerade auch im Umgang mit Vertretern anderer Disziplinen und der Öffentlichkeit. Alle diese Momente zusammengenommen lassen Wissenschaft als existentielle Gesamthaltung verstehen, in der der Wahrheitsfindung Vorrang vor partikulären Interessen zukommt.

Die effektive Wahrnehmung der Verantwortung für die Beachtung dieser Elemente eines wissenschaftsinternen Ethos könnte im übrigen wesentlich zur Entschärfung eines in den letzten Jahrzehnten für das Ansehen der Wissenschaft sehr abträglichen Konflikts (z. B. im Zusammenhang mit der Errichtung umstrittener Kernenergieanlagen) beitragen: Die Auseinandersetzungen zwischen Gutachtern und Gegengutachtern, zwischen «Pro- und Kontra-Wissenschaftlern». Wissenschaftsverantwortung fordert eine möglichst saubere Unterscheidung zwischen gesichertem Sachwissen, Ermessensspielräumen und Wertungen nicht-wissenschaftlicher Art.

## 2. Konsequenzen im Blick auf die Verantwortbarkeit von Mitteln und Methoden (Fallbeispiele)

Mit dem wissenschaftsinternen Ethos sind eng eine Reihe von Verantwortungsfragen verbunden, welche die Mittel und Methoden der Erkenntnisgewinnung betreffen und die so bedeutende ethische Probleme aufwerfen, daß sie die Frage der ethischen Verantwortbarkeit der Ziele nicht selten in den Hintergrund treten lassen; durch die Medien sind mehrere Konfliktbereiche bekannt geworden, in denen besonders greifbar wird, daß die Mittel- und Methodenwahl nicht ethisch neutral sein kann: Z. B. unter welchen Voraussetzungen und inwieweit sind Freilandversuche mit genmanipulierten Nutzpflanzen als Mittel zur Verbesserung und Erweiterung des Wissens über die Erzielbarkeit von Schädlings- oder Krankheitsresistenz verantwortbar [48]?

Als erstes größeres Fallbeispiel wähle ich die Problematik der wissenschaftlichen *Tierversuche*. Als Versuch dieser Art gilt gemäß dem eidgenössischen Tierschutzgesetz vom 9. 3. 1978 «jede Maßnahme, bei der lebende Tiere verwendet werden mit dem Ziel, eine wissenschaftliche Annahme zu prüfen, Informationen zu erlangen, einen Stoff zu gewinnen oder zu prüfen oder die Wirkung einer bestimmten Maßnahme am Tier festzustellen sowie das Verwenden von Tieren zur experimentellen Verhaltensforschung» (Art. 12).

In die philosophisch-ethische Diskussion über Tierversuche haben in den vergangenen zwei Jahrzehnten vor allem zwei Strömungen mit beträchtlicher Publikumswirksamkeit eingegriffen. Sie kommen überwiegend aus dem englischsprachigen Raum, haben aber auch in den deutschsprachigen Ländern eine beträchtliche Resonanz gefunden. Es geht hier zum einen um die dem sog. Präferenzutilitarismus verpflichtete Tierbefreiungsethik Peter SINGERs, der als Konsequenz des ethischen Unparteilichkeitsprinzips eine Erweiterung der «moralischen Gemeinschaft» auf alle Wesen fordert, die aufgrund ihrer Bewußtheit und Empfindungsfähigkeit (sog. Sentientismus) Interessen haben können. Alle Lebewesen, die Angst, Schmerz und Lust empfinden können, haben ein Interesse an der Rücksichtnahme auf ihre Empfindungsfähigkeit und verdienen unmittelbare moralische Beachtung.

Wie SINGER setzt auch der bekannte Theoretiker einer Tierrechtskonzeption, Tom REGAN, den Sentientismus voraus, wählt aber dann inso-

48 Vgl. vom Verfasser: H. J. MÜNK: Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik. In: J. PFAMMATTER/E. CHRISTEN (Hg.): Theologische Berichte; 20: Leben in der Hand des Menschen. – Zürich 1991, S. 82 – 86, 123 – 127

fern andere Urteilskategorien, als er jedem bewußt empfindenden Subjekt eines Lebens nicht nur prinzipiell gleichen Eigenwert, sondern auch grundsätzlich gleiche moralische Rechte zuspricht. Hier mündet die These von der moralischen Irrelevanz der Spezieszugehörigkeit in die Forderung einer strikten Gleichbehandlung von Menschen und bewußtseinsbegabten Tieren. Die sittliche Pflicht zur Anerkennung der Subjektivität empfindungsfähiger Tiere und der Respekt vor ihnen als Akt der Humanität, ferner die Beachtung des Gleichheitsprinzips (d. h. die Forderung nach Gleichbehandlung der Tiere in bezug auf gleiche Interessen) stehen im Zentrum philosophisch-ethischer Überlegungen im deutschsprachigen Raum. Die Anerkennung gleicher Interessen von Mensch und Tier in bezug auf Wohlbefinden und Unversehrtheit führt hier meist nicht zur Postulierung einer völligen – auch rechtlichen – Gleichstellung, die konsequenterweise der bisherigen Praxis jede Legitimation entzöge. Meist wird daran festgehalten, daß der Mensch im Unterschied zum Tier Person, d. h. Subjekt moralischer Verantwortung ist. Diese Argumentationslinie erweist sich auch als hilfreich für die theologische Bearbeitung.

Ein theologisch qualifizierter Ansatzpunkt in bezug auf die Achtung der «Interessen» von Tieren ergibt sich aus der biblischen Schöpfungsbotschaft, die eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier unterstreicht: die Gemeinschaft alles Lebendigen, das sich dem göttlichen Schöpfungswirken verdankt (vgl. Gen 1 u. 2). Darin ist das verbindende Charakteristikum der Mitgeschöpflichkeit grundgelegt. Dieser Gemeinsamkeit im Ursprung entspricht die Hoffnungsgemeinschaft von Mensch und Tier in bezug auf das eschatologische Heil (vgl. Jes 11,6–8; Mk 1,13b; Röm 8,19–22). Mensch und Tier werden allerdings nicht als gleiche, ebenbürtige Partner verstanden. Die Namengebung durch den Menschen (vgl. Gen 2,19ff) und der Herrschaftsauftrag (vgl. Gen 1,26.28) unterstreichen die Zuordnung und Verfügbarkeit des Tieres. Die Sonderstellung und die Verfügungsrechte des Menschen sind jedoch begrenzt. Sie sind im Sinne der von Gott übertragenen treuhänderischen Verwaltung und der Fürsorge für die Mitgeschöpfe, des «Bebauens und Behütens» (Gen 2,15) zu deuten. Auch die im Zusammenhang mit dem Noah–Bund (vgl. Gen 9,2ff) zum Ausdruck kommende Verschärfung der Lebenssituation der Tiere widerruft nicht die Eigenwertigkeit und die geschöpfliche Würde der Tiere. Diese Stelle verdeutlicht aber, wie sehr auch das Verhältnis des Menschen zu den Tieren von der Sünde betroffen, konfliktgeladen und gestört ist.

Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor dem Erschaffenen und für gut Befundenen (vgl. Gen 1,21.25). Die Achtung vor dem Leben der Tiere ist somit eine schöpfungsmäßig fundierte Pflicht. Dem widersprechen sinnlose Tötung und Quälerei (Zufügung von Schmerzen ohne rechtfertigenden Grund; vgl. Spr 12,10). Dem widerspricht auch ein Veständnis der Tiere als neutrales Sacheigentum, mit dem man nach Belieben verfahren kann. Vielmehr sind Eingriffe an Tieren so rechtfertigungspflichtig, daß die gebotene Achtung ihrer Bedürfnisse ernst genommen wird. Dazu ist eine Güterabwägung erforderlich, die für Konfliktfälle das Wohl von Mensch und Tier bedenkt und nur aus schwerwiegenden Gründen den Lebens- und Gesundheitsinteressen des Menschen einen Vorrang einräumt oder zugunsten fundamentaler Lebens- und Gesundheitsbedürfnisse der Tiere selbst Tierversuche gestattet. Nur wo Leben und Gesundheit von Mensch und Tier nicht ohne Einsatz von Tierversuchen bewahrt, gerettet und geschützt werden können, sind Tierversuche, die mit großer Angst, mit erheblichen Störungen des Allgemeinbefindens, mit Schäden, Schmerzen oder dem Tod der eingesetzten Tiere verbunden sind, verantwortbar.

Sie sind sittlich verantwortbar, wenn zugleich folgende ethische Direktiven eingehalten werden[49]:

Tierversuche sind auf das für die genannten Zwecke unerläßliche Maß zu beschränken. Die Übertragbarkeit der Ergebnisse auf den Menschen muß in angemessenem Ausmaß gesichert sein. Die Versuchstiere sind artgerecht zu betreuen. An vom Aussterben bedrohten Arten dürfen nur der Arterhaltung dienende Versuche vorgenommen werden. Versuchstiere sind sorgfältig auf die Experimente vorzubereiten, bei deren Durchführung auf eine Minimierung von Angst, Schmerzen (wo immer möglich durch allgemeine oder lokale Betäubung) und Schäden zu achten ist. Versuche, die dauernde Schäden und Einschränkungen zur Folge haben, sind nur zulässig, wenn auf keine tierversuchsfreien Alternativen rekurriert werden kann. Auf die Optimierung der wissenschaftlichen Auswertung, d. h. auf die Erzielung des optimalen Erkenntnisgewinns, ist größter Wert zu legen. Durch Auf- und Ausbau von Informationsnetzen und Datenbanken sind die Ergebnisse (möglichst international) so zugänglich zu machen, daß Doppel- und Wiederholungsversuche vermieden werden können. In der wissenschaftlichen Lehre sind Tierversuche nur zulässig, wenn keine tierversuchsfreien Alternativen bestehen.

49 Zu diesen Direktiven, für die kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben wird, vgl. vom Verfasser: H. J. MÜNK: Art. Tierversuche. In: Neues Lexikon der Christlichen Moral, S. 771 – 773

Die Förderung von Ersatzmethoden (z. B. mit Zell- und Gewebekulturen, mit isolierten Organen und durch Computersimulation) ist entschieden voranzutreiben. Solche Ersatzmethoden sind – wo immer sinnvoll möglich – bevorzugt einzusetzen. Tierversuche zur Entwicklung militärischer Angriffswaffen sind ethisch verwerflich.[50]

In Anbetracht der Bedeutung und Schutzbedürftigkeit der involvierten Werte und Güter wird die moralische Verantwortungsreflexion nicht bei sich selbst haltmachen können, sondern auch in Richtung auf den Kompetenzbereich rechtlicher Verantwortung weiterdenken und dabei die bestehenden Tierschutzregelungen in die Erwägungen einbeziehen müssen.[51]

Noch mehr auf den Prüfstand gestellt wird dieser Verantwortungszusammenhang im Falle der sog. «verbrauchenden Embryonenforschung». Zwar liegen inzwischen im deutschsprachigen Gebiet rechtswirksame Entscheidungen und Regelungen vor.[52] Die bestehenden Forschungsinteressen, die Umstrittenheit der Materie und die durch abweichende Regelungen in anderen europäischen und außereuropäischen Ländern entstandene widersprüchliche Situation sprechen indes nicht gerade dafür, daß man die entsprechende Diskussion als abgeschlossen betrachten könnte.[53]

An medizinisch interessanten, oft als hochrangig eingestuften Forschungszielen, die nach Meinung der Befürworter eine «verbrauchende»

50 Vgl. ebenda

51 Vgl. vom Verfasser: H. J. MÜNK: Haben Tiere Rechte?, Schweizerische Kirchenzeitung 158 (1990), 414 – 417. – Zum Zusammenhang von moralischer und rechtlicher Verantwortung vgl. auch W. VOSSENKUHL: Moralische und nicht-moralische Bedingungen verantwortlichen Handelns. In: H.-M. BAUMGARTNER/A. ESER (Hg.): Schuld und Verantwortung: Philosophische und juristische Beiträge zur Zurechenbarkeit menschlichen Handelns. – Tübingen, 1983, S. 109 – 140

52 Das am 1.1.1991 in der BRD in Kraft getretene «Gesetz zum Schutz von Embryonen» ahndet strafrechtlich die gezielte Erzeugung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken (Par. 1, Abs. 1) sowie jede Verwendung zu fremdnützigen (d. h. nicht dem Wohl des betr. Embryos dienenden) Zwecken (Par. 2). In der Schweiz wurden in der Volksabstimmung vom 17. Mai 1992 im Zusammenhang mit einem neuen Artikel der Bundesverfassung zugleich «Eingriffe in das Erbgut von menschlichen Keimzellen und Embryonen» für «unzulässig» erklärt; vgl. den Wortlaut des dem Volk zur Abstimmung unterbreiteten Gegenvorschlags der Bundesversammlung in: Gentechnologie aus ethischer Sicht (hrsg. von der Schweizerischen Nationalkommission Justitita et Pax). – Bern/Freiburg i. Ue., 1992, S. 88 f.

53 Vgl. Stellungnahme der Arbeitsgruppe «Schutz des Embryo» der Akademie für Ethik in der Medizin zur Embryonenforschung: Embryonen–Forschung – zulassen oder verbieten?, in: Ethik in der Medizin 2 (1990), 107 – 115. Im folgenden beschränke ich mich auf unmittelbare Aspekte der künstlichen Erzeugung menschlicher Embryonen nur zu Forschungzwecken. Weitergehende Fragestellungen, z. B. nach dem einigen Argumenten der Befürworter zugrundeliegenden Leidensverständnis oder nach der sozialen «Dammbruchsthese» in bezug auf eine befürchtete generelle Minderbewertung behinderten Lebens, werden ausgespart, um den verfügbaren Raum dieser Problematik von «besonderer Schwere» zu widmen; die zuletzt zitierte Qualifikation ist entnommen der von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre erlassenen Instruktion vom 22. Febr. 1987 «Über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen» (Abschnitt I, Ziffer 5).

Forschung an lebenden menschlichen Embryonen – auch über die Verwendung sog. «überzähliger» Embryonen hinaus[54] – rechtfertigen könnten, werden vor allem genannt:

– Forschung zur Verbesserung der In-vitro-Fertilisation (vor allem in bezug auf die Erfolgsrate).
– Forschungen zur Perfektionierung der Präimplantationsdiagnostik, d. h. der Erkennung von chromosomalen Störungen, Gendefekten u. a., um die Transfer-Eignung eines Embryos zu prüfen.
– Grundlagenforschung, z. B. im Bereich der Krebsentstehung.[55]

Es wird weniger verwundern, daß die Befürwortungsargumente meist bei einer *naturwissenschaftlichen* Bestimmung eines Embryo einsetzen; abgehoben wird dabei auf die Bildung eines neuen Genoms und auf das Einsetzen der Aktivität der entsprechenden Gene. Diese Vorgänge beanspruchen einen gewissen Zeitraum in der Embryonalentwicklung, – oder genauer der präimplantatorischen Entwicklung, für die oft der Begriff «Präembryo» gebraucht wird. Unter deutlichem Verweis auf das «fortschrittlichere» Ausland wird eine (begrenzte) Freigabe der Forschung an lebenden menschlichen Embryonen dieses frühen Stadiums u. a. mit dem Argument verteidigt, daß die erfolgte grundsätzliche Zulassung der In-vitro-Fertilisation konsequenterweise auch eine Zulassung jener Forschungen zur Effizienzsteigerung rechtfertige, die «nur durch verbrauchende Embryonenforschung zu erreichen»[56] ist. Im übrigen wird den Gegnern folgendes entgegengehalten: «Wer auf Embryonen-Forschung verzichtet, trägt dazu bei, Leiden von Menschen zu verlängern, denen im Falle positiver Ergebnisse dieser Forschung hätte gehol-

54 Den inzwischen eingebürgerten Terminus «verbrauchende» Experimente bzw. Forschung hat in diesem Zusammenhang wohl erstmals Hans-Bernhard WUERMELING (1983) vorgeschlagen; unter «überzähligen» Embryonen versteht man solche, «die zwar ursprünglich zu Transplantationszwecken erzeugt worden waren, dann jedoch, weil bereits eine andere Implantation gelungen war, dafür nicht mehr gebraucht wurden». Albin ESER, den ich hier zitiere, weist dann darauf hin, daß «mit fortschreitender Vervollkommnung der Fertilisierungsverfahren eine vorsorgliche ‚Überproduktion' schon bald nicht mehr erforderlich sein (wird). Für diesen Fall aber steht bereits die Forderung nach spezieller Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken im Raum» (A. ESER: Neuartige Bedrohungen ungeborenen Lebens: Embryoforschung und «Fetozid» in rechtsvergleichender Perspektive. – Heidelberg, 1990, S. 8; der Hinweis auf WUERMELING findet sich ebenda, S. 7). – Als Embryo bezeichne ich den Organismus, der sich aus der befruchteten Eizelle entwickelt (bis Ende der 8. Schwangerschaftswoche). Für die Frucht nach der Organogenese (ab dem 3. Monat) verwende ich die Bezeichnung Fetus; vgl. Expertenkommission Humangenetik und Reproduktionsmedizin: Bericht, erstattet an Eidg. Departement des Innern und Eidg. Justiz- und Polizeidepartement. – Bern, 1988, S. 131.

55 Vgl. E. BUCHBORN: Hochrangige Forschung – wann kann am Embryo geforscht werden, wann nicht? In: Möglichkeiten und Grenzen der Forschung an Embryonen: Symposium der Akademie für Ethik in der Medizin, Göttingen/in Verbindung mit der Akad. der Wiss. und der Literatur, Mainz (hrsg. von Ch. FUCHS) (Medizinische Forschung; 3). – Stuttgart, 1990, S. 131 – 134

56 Stellungnahme der Arbeitsgruppe «Schutz des Embryo», S. 110

fen werden können.» «Da das Prinzip der Hilfeleistung seine Grenze findet an dem Prinzip, nicht Schaden zuzufügen, führt der Versuch, Therapiemöglichkeiten zugunsten vieler Menschen in der Zukunft zu entwickeln, indem man relativ wenige Embryonen in der Gegenwart verbrauchender Forschung unterzieht, zu einem unauflöslichen Dilemma. In dieser Lage hat keine Seite einfach die ‚besseren Gründe', sondern es muß das Toleranzprinzip gelten.»[57]

In der Tat wird den Befürwortern der In-vitro-Fertilisation hier unter Umständen eine unangenehme Rechnung präsentiert. Wer die gesamte Technik für wünschenswert erachtet und zugleich die bisherige relativ geringe Erfolgsquote beklagt, wird sich mit den Möglichkeitsbedingungen einer Behebung dieses Mangels konsequenterweise intensiver einlassen müssen. Allerdings wird man auch in diesem Fall die Unterscheidung von Zielen und Mitteln sowie eine gesonderte Prüfung beider in Anschlag bringen können und müssen.

Die genannten Forschungsziele sind jedenfalls bereits auf der Ebene naturwissenschaftlich-medizinischer Prüfung erheblichen Zweifeln unterworfen. Sowohl in bezug auf die anwendungsorientierten Projektbereiche als auch im grundlagenwissenschaftlichen Feld ist ein konsensfähiger Maßstab nicht in Sicht. Die behauptete Hochrangigkeit dieser Forschung sieht sich auf biomedizinischer Ebene bereits dem Verdacht ausgesetzt, eine «praxisuntaugliche Leerformel»[58] zu sein. Nach welchen Kriterien welche Kommissionen die geforderten Ausnahme-Erlaubnisse zur Durchführung solcher lebensvernichtender Experimente angemessen beurteilen können sollten, bleibt sehr ungewiß.

Eine auch nur ausnahmsweise erteilte Forschungsgenehmigung würde sich in eklatanten Widerspruch zum traditionellen medizinethischen Grundsatz begeben, nach dem eine «absteigende Zulässigkeit der Forschung an Menschen entsprechend ihrer Schutzlosigkeit besteht»[59].

Mit dem Stichwort *Forschung an Menschen* haben wir den abgründigsten Streitpunkt der gesamten Diskussion, d. h. die Schutzwürdigkeit von menschlichem Leben, an dem bzw. mit dem geforscht werden soll, berührt. Es stellen sich Fragen wie diese: In welchem Sinn kann oder muß man in diesem frühen Stadium von menschlichem Leben sprechen? Welcher moralische Status kommt einem menschlichen Embryo zu?

57 Ebenda, S. 111

58 W. EBERBACH: Forschungen an menschlichen Embryonen: Konsensfähiges und Begrenzungen, in: Ch. FUCHS (Hg.): Möglichkeiten und Grenzen der Forschung an Embryonen, S. 167

59 Stellungnahme der Arbeitsgruppe «Schutz des Embryo», S. 113

Die Diskussionen über den Beginn menschlichen Lebens sind offenbar für nicht wenige Autoren inzwischen kein sinnvolles Thema mehr.[60] Wer sich an ein breiter gestreutes Publikum wendet, wird gut beraten sein, einen Ansatzpunkt zu wählen, der mit weniger Hypotheken belastet ist. Je mehr der Ethiker den naturwissenschaftlich-medizinischen Kenntnisstand selbst in seiner Argumentation berücksichtigen kann, desto größer dürfte die Chance für die Gewinnung einer gemeinsamen Gesprächsplattform sein. In dieser Perspektive stellt sich die entscheidende Frage: Wie schutzwürdig ist das aus den elterlichen Chromosomensätzen entstandene neue Genom, in dem das Entwicklungspotential für die weitere Entfaltung eines menschlichen Wesens gleichsam «gespeichert» ist? Die Bildung eines so noch nie dagewesenen neuen menschlichen Lebens enthält potentiell, anlagemäßig bereits die Voraussetzungen für weitere Entwicklungsschritte in sich, die eher als Ableitungen und kontinuierliche Entfaltungen denn als abrupte Sprünge oder Zäsuren erscheinen.[61] Wer menschlichem Leben überhaupt Wert zuerkennt, kann dabei die frühen Entwicklungsstadien, ohne die es entfaltetes personales Leben nicht geben könnte, konsequenterweise nicht ausschließen.

Mit der Bezugnahme auf den Wert menschlichen Lebens wird ein moralisch-normativer Maßstab eingebracht, der in der Regel auf einer grundsätzlichen Ebene insoweit anerkannt ist, daß Beliebigkeit im Umgang mit menschlichen Embryonen ausgeschlossen und eine prinzipielle Schutzwürdigkeit in aller Regel akzeptiert wird.[62] Probleme entstehen an dem Punkt, wo es um die Frage geht, ob nicht bestimmte andere Werte, z. B. hochrangige Forschung im Dienst menschlicher Gesundheit, im Konfliktfall den Vorrang verdiene. An diesem Punkt scheiden sich die Geister.

Für eine christlich-ethische Sicht ist entscheidend, daß die im Personbegriff zusammengefaßte unbedingte Wertbestimmung des Menschen nicht ablösbar ist von der leiblichen Existenz.[63] Die leib-seelisch-geistige Ganzheit ist eine unhintergehbare, bleibende Bestimmung. Durch ihren Leib ist die menschliche Person eingebunden in den Strom des Lebens

60 Vgl. z. B. R. M. HARE: Embryonenforschung: Argumente in der politischen Ethik. In: H.-M. SASS (Hg.): Medizin und Ethik. – Stuttgart, 1989, S. 118 – 138; vgl. auch A. ESER: Neuartige Bedrohungen ungeborenen Lebens, S. 40

61 Vgl. W. EBERBACH: Forschungen an menschlichen Embryonen, S. 163

62 Vgl. Stellungnahme der Arbeitsgruppe «Schutz des Embryo», S. 108 f.; ferner vgl. W. EBERBACH: Forschungen an menschlichen Embryonen, S. 161 f.

63 Vgl. vom Verfasser: H. J. MÜNK: Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik, S. 111

mit seinen Gesetzmäßigkeiten, Rhythmen und Bedingungen. Der Leib ist kein sachhafter Gegenstand. Als Leib einer Person partizipiert er an der Menschenwürde. Diese Partizipation ist in Relation zum Subjektcharakter des Menschen zu sehen, dessen leibliche Natur daher von ihrer Fähigkeit her zu beurteilen ist, der Entfaltung personaler Qualitäten zu dienen. Ehrfurcht vor der menschlichen Person kann und muß sich in Ehrfurcht vor Leib und Leben ausdrücken. Diese Ehrfurcht kann nicht haltmachen vor den frühen Entwicklungsstadien, die in einer Beziehung des Kontinuums mit der voll entwickelten Lebensform stehen. Zudem muß bedacht werden, daß man es bei der Qualifikation ‚Person-sein' mit einer Wert-Definition zu tun hat, die sinnvollerweise zwar Intensitäts- und Differenzierungsgrade zuläßt, nicht aber rein quantitative Vorstellungen eines Mehr oder Weniger oder gar Sprünge von einer prä- bzw. subpersonalen Ebene zum Niveau des personalen Status.[64] Auch wenn das leibliche Leben als Existenzvoraussetzung personalen Lebens nicht unmittelbar selbst als Höchstwert, wohl aber als fundamentalster Wert zu gelten hat, so ist damit doch eine Schutzwürdigkeitsebene erreicht, die im Zweifelsfall eine Entscheidung zugunsten der sichereren Alternative, also des Lebensschutzes, verlangt.

Dieses Ergebnis steht in massivem Widerspruch zu einer In-vitro-Erzeugung menschlichen Lebens nur zu «verbrauchenden» Forschungszwecken. Menschliches Leben, dessen Erzeugung schon derart mit seiner Vernichtung verknüpft wird, würde in der Tat völlig zum Objekt degradiert und damit in seiner Würde mißachtet.

Eine menschliche Embryonen «verbrauchende» Forschungspraxis verstieße gegen genau jene Werte, in deren Dienst man hier zu forschen letzlich beansprucht, nämlich den Wert des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesundheit. Deshalb wird eine christliche Sozialethik solche Experimente entschieden ablehnen und sich voll für die inzwischen ergangenen strafrechtlichen Verbote aussprechen müssen. Diese Ablehnung ist im Sinne eines ausnahmslos gültigen Verbotes zu verstehen. «Der reale Wert der Schutzwürdigkeit bemißt sich nach ihren Ausnahmen.»[65]

64 «Man ist Person oder man ist es nicht. Person-sein ist eine Sache der Definition, nicht der Approximation.» (K. DEMMER: Leben in Menschenhand: Grundlagen des bioethischen Gesprächs. – Freiburg i. Ue., 1987, S. 99)

65 W. EBERBACH: Forschungen an menschlichen Embryonen, S. 164

## 3. Weitere Brennpunkte der Diskussion

In diesem Teilabschnitt sollen Brennpunkte zur Sprache kommen, die gleichsam «von außen», aus einem wissenschaftsexternen Bereich, z. B. von der staatlichen Gesetzgebung oder von anderen gesellschaftlichen Kräften und Gruppen kommen.[66] Die behandelten Fallbeispiele haben bereits solche Anforderungen artikuliert, denen eine begrenzende, einschränkende Wirkung zukommt. In diesem Zusammenhang wird dann die Frage nach den Grenzen der Freiheit von Wissenschaft und Forschung akut.

Die Freiheit von Forschung und Lehre entspricht dem Menschenrecht auf Erkenntnis und Wissensaneignung, die Grundpfeiler jeder Kultur bilden. Die Freiheit der Lehre zielt auf eine nur der Wahrheit verpflichtete, von Sachkompetenz getragene Vermittlung wissenschaftlichen Wissens. Forschungsfreiheit meint zunächst die Freiheit der Wahl einer wissenschaftlichen Fragestellung innerhalb der Grenzen von Ethik und Recht, das Fehlen von Denkverboten und ideologischem Zwang. Solche Freiheit ist eine Rahmenbedingung gelingender Forschung und ethisch wie rechtlich als hohes Gut zu werten. Gesellschaft und Staat haben die Pflicht, solche Freiheit angemessen zu schützen. Sie darf nur im Falle eines Konflikts mit anderen hochrangigen Gütern eingeschränkt werden.[67]

Damit ist ein besonders neuralgischer Punkt der gegenwärtigen wissenschaftsethischen Diskussion berührt: die Frage der Verantwortung für die Folgen – insbesondere auch für unerwünschte Nebenfolgen – wissenschaftlichen Handelns. Wird eine solche – zunehmend auch präventiv verstandene – Verantwortung für die Auftrags- und Entwicklungsforschung im allgemeinen bejaht, so wird sie im Rahmen der Grundlagenforschung nicht selten bestritten mit dem Hinweis, daß letztere ihre Ergebnisse nicht in gleicher Weise – oder überhaupt nicht – voraussehen könne. Wenn man auch der «reinen Forschung» nicht die Verantwortung für alle Folgen anlasten kann, so bleibt doch angesichts der fließender gewordenen Übergänge zwischen Theorie und Praxis und des engen Verhältnisses zwischen Naturwissenschaften und Technik ein Moment der Mit-Verantwortung dafür, wie die Forschungsergebnisse rezipiert werden, zumal, wenn sie die Voraussetzungen zur weiteren Steigerung

66 Zur Unterscheidung von ‚intern/extern' in diesem Zusammenhang vgl. H. LENK: Zu einer praxisnahen Ethik der Verantwortung in den Wissenschaften, S. 56 – 59

67 Vgl. vom Verfasser: H. J. MÜNK: Art. Wissenschaftsethik, S. 878 f.

technischer Verfügungsmacht liefern. Zudem sind manche Grundlagenforschungsgebiete (z. B. Nuklear- und Genforschung) selbst unter Umständen schon mit solchen Gefahrenquellen verbunden, daß aus ethischen (und rechtlichen) Gründen auf angemessenen Schutz- und Sicherheitsmaßnahmen beharrt werden muß. Die darin bereits enthaltene Risikobewertung ist nicht mehr mit naturwissenschaftlichen Mitteln allein durchzuführen, weil die Frage der Akzeptierbarkeit oder Tolerierbarkeit von Risiken für Mensch und Natur nicht ohne Wertannahmen beantwortbar ist. Insgesamt ist vom wissenschaftsethischen Standpunkt aus an die Pflicht des Forschers zu erinnern, sich nicht nur für die Machbarkeit von Forschungsresultaten, sondern auch für deren Beherrschbarkeit zu interessieren.

Die allgemeine moralische Verantwortung für das Wohl von Mensch und Natur fordert sowohl, daß nutzenbringende Forschungsergebnisse zugänglich gemacht werden, als auch, daß erkennbare negative Folgen im Interesse einer Risikovorbeugung möglichst frühzeitig erkannt werden. Dementsprechend sind wissenschaftliche Folgelastenforschung und die Pflicht zur unbestechlichen Information der Öffentlichkeit im Falle gefahrenbringender Entwicklungen unverzichtbar.

Ein großer Teil der heutigen naturwissenschaftlichen Forschung ist freilich der anwendungs- und produkteorientierten Forschung zuzurechnen und steht damit explizit im Dienst wissenschaftsexterner Zwecksetzungen, vor allem aus den Bereichen Technik, Wirtschaft und Militär. Zwar tragen hier die Auftraggeber die erste Verantwortung für die jeweiligen Zielvorgaben; doch sind auch die beteiligten Wissenschaftler selbst nicht aus ihrer Mitverantwortung zu entlassen; dies umso weniger, als bestimmte Kritik- und Kontrollmöglichkeiten nicht von vornherein – wenn überhaupt – gewährleistet sind.[68] Der persönlichen Mitverursacherrolle entspricht die Pflicht zur vorausschauenden Verhinderung von Schadensfolgen und zur Hilfeleistung für eine vielfach gefährdete Allgemeinheit und Umwelt.

Damit ist bereits verdeutlicht, daß Verantwortung in diesem Kontext nicht nur im Sinne einer Verursacher- und Verschuldensverantwortung, sondern auch als möglichst umfassende Präventivverantwortung zu verstehen ist. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß – wie bereits im ersten Abschnitt hervorgehoben wurde – Verantwortung im Rahmen der gegebenen Wissenschafts- und Forschungsstrukturen in der Regel antei-

68 Gemeint sind Publikationen über Forschungsverfahren und -ergebnisse in der privatwirtschaftlich organisierten Industrieforschung und erst recht in der militärischen Waffenforschung.

lig zu tragen ist gemäß der jeweiligen Position im betreffenden Mitsprache-, Kompetenz- und Entscheidungsgefüge. Hinzu kommt noch die Berücksichtigung von Verflechtungen mit nicht-wissenschaftlichen Organisationen, Gremien und Strukturen.

In Anbetracht dieser Größenordnungen sind strukturelle Vorkehrungen, d. h. eine strukturelle und institutionelle Umsetzung von Verantwortung, unverzichtbar.

Da die Auswirkungen heutiger Wissenschaft und Forschung das politische Gemeinwohl betreffen können, sind Gesellschaft und Staat in die Pflicht zu nehmen.[69] Wissenschaftliche Tätigkeit kann in unserer verwissenschaftlichten Welt die Lebensbedingungen derart betreffen, daß sie die Frage provoziert, wie das Leben in Gegenwart und Zukunft gestaltet werden soll. Es geht somit um Fragen des Menschen- und Weltbildes, d. h. um Fragen, deren Beantwortung nicht mehr einem gesellschaftlichen Teilsystem (der Wissenschaft) überlassen bleiben kann. Vielmehr ist die Allgemeinheit selbst verpflichtet, sich zu engagieren. Der Schutz ranghoher Güter von allgemeiner vitaler Bedeutung kann in Anbetracht der Forschungsbedingungen und -praxis mancher Wissenschaftsbranchen nur über strukturale, notfalls legislatorische Maßnahmen angezielt werden. Erinnert sei an das Gentechnik-Stammgesetz der BRD, in dem u. a. die Voraussetzungen und Bedingungen von behördlich erlaubten Freilandversuchen mit gentechnisch veränderten Organismen geregelt ist.

Bei dieser gesellschaftlichen und politischen Verantwortungsaufgabe sind Wissenschaftler selbst aufgefordert, im Interesse einer kompetenten Entscheidungsfindung bei der Beratung politischer/staatlicher und gesellschaftlicher Gremien und Entscheidungsträger mitzuwirken.

Zu den Regelungsinstrumentarien möchte ich jedoch bemerken, daß die Erreichung struktureller Vorschriften aus ethischer Sicht kein Selbstzweck ist. Die Wissenschafts- und Forschungsfreiheit verlangt als hohes Kulturgut, daß die jeweils verantwortbare, optimale Bewegungsfreiheit von Wissenschaft und Forschung gewährleistet bleiben. Unter dieser Voraussetzung verdienen informelle Regelungen – gegebenenfalls bis hin zu freiwilligen Selbstbeschränkungsverpflichtungen von Forschergruppen – wegen ihrer Fachnähe, Flexibilität und internationalen Wirksamkeit den Vorzug. Nachhaltige Unterstützung verdient auch der mehrfach von Naturwissenschaftlern und Medizinern vorgebrachte Vorschlag

69 Vgl. zum folgenden vom Verfasser: H. J. MÜNK: Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik, S. 112 – 114, 122 f.

einer besseren Berücksichtigung ethischer Bildung in den betreffenden Ausbildungsgängen selbst. Eine bessere Beurteilung wissenschaftlicher Vorhaben nach ethischen Kriterien ist auch das Ziel bestimmter Konsultativgremien (Ethikkommissionen).

Dem u. a. von K. R. POPPER gemachten Vorschlag einer – dem hyppokratischen Eid nachempfundenen – eidlichen Verpflichtung von Wissenschaftlern dürfte angesichts der heutigen Verantwortungsstrukturen nur eine nachgeordnete Bedeutung zukommen.

Droht das Regelungsinstrumentarium dieser Ebene zu versagen, sind die für eine Gemeinwohl- und Umweltverträglichkeit unerläßlichen Schutzinteressen durch formelle Maßnahmen zu wahren, die von Kontrollmechanismen der Berufs- und Fachverbände sowie behördlich angeordneten und überwachten Sicherheitsvorkehrungen bis hin zu strafrechtlichen Verboten reichen können.

Nicht von ungefähr endete dieser Gedankengang bei der Verantwortung des Gesetzgebers, bei der politischen und gesellschaftlichen Verantwortung. Die raschen Entwicklungen in einigen Großforschungsbereichen forderten denn auch eine Reihe politischer und gesetzgeberischer Aktivitäten heraus; zwei prominente Beispiele kamen auch bereits zur Sprache: das seit Anfang 1991 in Kraft gesetzte Embryonenschutzgesetz sowie das seit 1. 7. 1990 geltende «Gesetz zur Regelung der Gentechnik». Das Gemeinwohl fordert dies angesichts der inzwischen erreichten Größenordnungen und Risikopotentiale. Der Appell an die Individual-Verantwortung einzelner Wissenschaftler genügt sicher nicht mehr! Die Gemeinwesen und die internationale Gemeinschaft selbst sind verantwortlich dafür, daß die geforderte Verantwortung gleichsam in strukturell wirksame Regulationen und Kontrollen umgesetzt wird. Dies wäre dann Verantwortung für die Verantwortung: nämlich politisch– gesellschaftliche Verantwortung für die Verantwortung in Wissenschaft und Forschung.

Dies bedeutet aber auch, daß Wissenschaften heute vermehrt im Rahmen von Kulturen und Zivilisationen reflektiert werden müssen. Ein weltweiter Minimalkonsens über bestimmte Verantwortungsstandards in Wissenschaft und Forschung (z. B. in bezug auf international verbindliche Sicherheitsvorschriften in nuklearen und mikrobiologischen Forschungsbereichen) sollte sich auf eine solide, gemeinsam getragene Bewertungsbasis stützen können.

Die gegenwärtigen Defizite in bezug auf die Gewichtung und Deutung sozio-kultureller und ethischer Leitwerte belasten auch die Wissenschafts- und Forschungsdiskussionen. Nur auf der Basis eines solideren normativen Fundaments kann eine strukturell gefestigtere und konkret durchsetzungsfähigere Wissenschafts- und Forschungsethik samt der sie begleitenden Wissenschafts- und Forschungspolitik erwartet werden. Dann hätten wir es wiederum mit der Wahrnehmung von Verantwortung für die Verantwortung zu tun. Gerade diese Meta-Ebene bildet eine nachhaltige Herausforderung für eine christliche Ethik.

HANS HALTER

# IST GENTECHNOLOGIE DES TEUFELS ?

## 1. Gentechnologie als ethische Herausforderung

1973 berichteten die Amerikaner S. COHEN und H. BOYER über das erste gentechnische Experiment mit rekombinanten Bakterien. Bereits 1974 forderten P. BERG und zehn weitere Wissenschaftler in einem in den USA und in England in drei Fachzeitschriften publizierten Brief ein Moratorium für gentechnische Experimente, bis deren mögliche Risiken diskutiert seien. 1975 folgte die berühmte Konferenz von Asilomar in Kalifornien, worin sich rund 150 aus der ganzen Welt angereiste Wissenschaftler eine gewisse Selbstbeschränkung in gentechnischen Experimenten auferlegten, zu deren Durchführung sie strenge Sicherheitsmaßnahmen bzw. Sicherheitsrichtlinien forderten. Die darauf von der amerikanischen Gesundheitsbehörde (NIH: National Institute of Health) erstellten, vorerst sehr strengen, später gelockerten Sicherheitsrichtlinien wurden schon 1975 auch in Europa übernommen. 1976 fand in Cambridge / Massachusetts eine erste öffentliche Debatte über die Inbetriebnahme eines Hochsicherheitslabors zur Durchführung molekularbiologischer Experimente statt.

Eine solche Koinzidenz von wissenschaftlich-technischer Entwicklung und ethischer Diskussion hat es in der Geschichte von Wissenschaft und Technik bislang nicht gegeben, zumal nicht in der Form, daß die Diskussion der technischen Entwicklung größtenteils vorausging. Weniger erfreulich ist, daß die Diskussion in der Öffentlichkeit seit ihren Anfängen von einem tiefen – gegenseitigen! – Mißtrauen zwischen Wissenschaft und Industrie einerseits und kritischen Zeitgenossen andrerseits geprägt war und immer noch ist.[1] In Westeuropa ist die öffentliche Diskus-

1 Zur Geschichte der Gentechnologie und ihrer Diskussion siehe: R. BAUMANN-HÖLZLE: Human-Gentechnologie und moderne Gesellschaft (Gesellschaft und Ethik; 12). - Zürich, 1990, S. 48 ff., 52 ff.; K. BAYERTZ: Drei Typen ethischer Argumentation, in: H. M. SASS (Hg.): Genomanalyse und Gentherapie. - Berlin, 1991; E. P. FISCHER: Offen und öffentlich. Anmerkungen zu Geschichte und Rezeption der Gentechnik, in: E. P. FISCHER / W. D. SCHLEUNING (Hg.): Vom richtigen Umgang mit Genen. Die Debatte um die Gentechnik. - München, 1991, S. 216 – 233; H. KAISER: Leben im Anspruch der Schöpfung, Reformatio 37 (1988) 3, 221 – 232 (Lit. Bericht); Chr. KELLER / F. KOECHLIN (Hg.): Basler Appell gegen Gentechnologie. - Zürich, 1989; Ph. KOURILSKY: Genetik, Gentechnik, Genmanipulation. - München, 1989, bes. S. 175 ff.; D. MIETH: Theologisch-ethische Ansätze im Hinblick auf die Bioethik, Concilium 25 (1989), 211 – 218; M. ROGERS: Genmanipula-

sion über die Gentechnologie allerdings erst mit der Geburt des ersten «Retortenbabys» im Jahre 1978 so richtig ausgebrochen. Mit der In-Vitro-Fertilisation standen nun plötzlich auch menschliche Embryonen für gentechnische Experimente zur Verfügung. Schrecken darüber machte sich breit, daß die unheimlichen Genchirurgen nach Mikroben, Pflanzen und Tieren sich heimlich nun auch den Menschen vornehmen könnten. Die nun tatsächlich mögliche Kombination von Gentechnik mit medizinischen Techniken zur Sterilitätsbehandlung und zur pränatalen Diagnose hatte zur Folge, daß «Gentechnologie» in der öffentlichen Diskussion bis hinein in die Parlamente zum Reizwort für alles Mögliche wurde: z. B. für Samenbanken, In-Vitro-Fertilisation, Embryotransfer, pränatale Diagnostik und andere Verfahren der modernen Fortpflanzungsmedizin. Das ist zumindest unexakt und erschwert eine sachgerechte Diskussion. *Gentechnologie* oder *Gentechnik* – die Begriffe werden hier entsprechend dem gängigen Sprachgebrauch synonym gebraucht – ist der gezielte Zugriff auf die Gene, sei es zur Erforschung oder sei es zur gezielten Veränderung der Erbinformation lebender Organismen. Unter Gentechnologie versteht man das «Verfahren zur Isolierung genetischen Materials, zu seiner Identifizierung sowie zu seiner Vermehrung und Expression in fremder Umgebung» (E. L. WINNACKER).[2] Bekannte Beispiele für Gentechnik sind die Herstellung etwa von Human-Insulin und anderen medizinischen Wirkstoffen, von Diagnostica (AIDS-Antikörper-Test), von transgenen Pflanzen oder Tieren («Krebsmaus»).

*Warum* aber hat die so verstandene Gentechnologie eine so heftige und kontroverse *ethische Diskussion* ausgelöst? Das lag und liegt zunächst an der Angst, daß das neue Können, welches am Anfang auch und gerade in Forscherkreisen sicherlich weit überschätzt wurde, ein großes *Risikopotential* sowohl für den Menschen als auch für die Umwelt sein könnte. So haben es die damit befaßten Forscher zu Beginn auch selbst gesehen, sind aber bald zum Schluß gekommen, daß das Risiko zumindest im Labor überschätzt worden sei. Aber damit war die Öffentlichkeit offensichtlich nicht beruhigt. Das lag nicht nur daran, daß zumindest eine gewisse aufgeschreckte Öffentlichkeit der gentechni-

tion. Das größte Risiko seit der Atombombe. - Bern, 1978; St. RYSER / M. WEBER: Gentechnologie – eine Chronologie. - Basel (Ed. Roches), 2. Aufl. 1991; H. M. SASS (Hg.): Bioethik in den USA. - Berlin, 1988; ders. (Hrsg.): Genomanalyse und Gentherapie. - Berlin, 1991; S. WRIGHT: Die Sozialgeschichte der Kontroverse um die rekombinante DNS in den USA, in: R. KOLLEK et al. (Hg.): Die ungeklärten Gefahrenpotentiale der Gentechnologie (Gentechnologie: Chancen und Risiken; 10). - München, 1986, S. 177 – 187

2 E. L. WINNACKER: Chancen und Risiken der Gentechnologie, in: R. FLÖHL (Hg.): Genforschung – Fluch oder Segen? (Gentechnologie: Chancen und Risiken; 3). - München, 1985, S. 339

schen Wissenschaft von Anfang an nicht recht über den Weg traute: im Rückblick auf wenig rühmliche historische Abstecher der Humangenetik in Richtung Eugenik[3] und im Blick auf die Verfilzung von Gentechnologie und profitinteressierter biotechnischer Industrie. Die Tatsache, daß die mit Gentechnologie Befaßten sich mit der öffentlichen Diskussion vor allem in den Anfängen – teilweise auch heute noch – schwertaten, verstärkt(e) das Mißtrauen. Die Angst vieler Menschen sitzt aber wohl tiefer. Sie wurzelt letztlich *im weltanschaulichen Bereich*. Das Vordringen der Biotechnik zum Zellkern wurde und wird als gefährliches Eindringen in den Kern «des Lebens» überhaupt verstanden, wobei «das Leben» hier als Einheit verstanden wird: Das Manipulieren an den Fundamenten «des Lebens» kann nicht gut gehen!

So wundert es nicht, daß die Gentechnologie zur heftig und kontrovers diskutierten *ethischen Herausforderung* geworden ist. Hinter den verschiedenen Standpunkten stehen immer auch *ethische Standpunkte*, selbst wenn das nicht direkt ausgesprochen wird. Alle Positionen fühlen sich aufgrund allgemeingültiger Zielsetzungen und Prinzipien und im Blick auf die Folgen unbedingt in Pflicht genommen. Niemand postuliert eine Beliebigkeit des Verhaltens. In der Diskussion über Gentechnologie findet sich bei den eher *optimistischen Befürwortern* die ethische Überzeugung, daß es unsere Pflicht sei, angesichts der von uns weltweit zu lösenden Probleme die positiven Möglichkeiten der Gentechnologie voll auszuschöpfen[4], während die *kritischen Befürworter* der Gentechnologie diese jedenfalls nicht von vorneherein verteufeln und sie also in gewissen Grenzen nutzen wollen.[5] In der öffentlichen

3 In der kritischen Diskussion wird häufig an die Verirrungen der Humangenetik zur Zeit des Nationalsozialismus erinnert, aber auch an die abseits vom Nationalsozialismus entwickelten eugenischen Utopien, die am berühmt-berüchtigten Ciba-Symposion von 1962 geäußert wurden, siehe dazu R. JUNGK / H. J. MUNDT (Hg.): Das umstrittene Experiment: Der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution. Dokumentation des Ciba-Symposiums 1962 «Man and His Future» (Gentechnologie Chancen und Risiken; 16). - München, 2. Aufl. 1988

4 Exemplarisch: H. M. SASS: Methoden ethischer Güterabwägung in der Biotechnologie, in: V. BRAUN / D. MIETH / K. STEIGLEDER (Hg.): Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin (Gentechnologie: Chancen und Risiken; 13). - München, 1987, S. 89 – 110: «Das technisch Mögliche zu unterlassen oder an technischen Entwicklungen nicht zu arbeiten, die es gestatten würden, Kranken zu helfen, Hungernde zu ernähren, Menschen das Leben zu geben, die Welt zu kultivieren, das ist ethisch ebenso bedenklich, wie absichtlich etwas Unmoralisches zu tun.» (Ebenda, S. 92)

5 Exemplarisch: H. J. MÜNK: Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik, in: J. PFAMMATTER / E. CHRISTEN (Hg.): Leben in der Hand des Menschen (Theologische Berichte; 20), S. 75 – 179: Trotz der Ambivalenz der Wirkung, des massiven Trends zur Anwendung und der globalen Tragweite und der Lasten für die Nachwelt läßt sich ein kategorisches Nein mit Hinweis «auf hypothetisch-abstrakte Gefahren und auf theoretisch nicht ausschließbare Restrisiken» nicht halten, die vorgetragenen Bedenken mahnen aber zur Vorsicht (ebenda, S. 117). «In Anbetracht der ranghohen Werte und Güter, die betroffen sein können, müssen strenge ethische

Diskussion im deutschsprachigen Bereich dominiert allerdings vorläufig noch die negative Herausforderung, die von den *radikalen Kritikern* sehr pointiert formuliert wird. Sie vermögen in der Gentechnologie insgesamt oder gar «an sich» nur etwas Bedrohliches zu sehen. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die Argumentation der radikalen Kritiker der Gentechnologie.[6] Sollte diese ethische Position nämlich im Recht sein, erübrigt sich jede weitere differenzierende ethische Auseinandersetzung mit schon praktizierten oder künftigen Möglichkeiten gentechnischer Forschung und Anwendung.

## 2. Das radikale Nein zur Gentechnologie und seine Begründung

Die radikale Ablehnung der Gentechnologie erfolgt von drei miteinander meist verbundenen Ansätzen her, weil jede Sicht von richtigen oder falschen Zielsetzungen oder Interessen (2.) und jede Bewertung von

Maßstäbe gelten, vor allem die Vorzugsregel, daß der Schadensvermeidung Vorrang vor der Nutzenstiftung zukommt.» (Ebenda, S. 121)

6 Aufgrund der nicht mehr übersehbaren Literatur verweise ich zum Beleg für die Argumente der radikalen Gegnerschaft nur auf folgende Publikationen, die ihren Standpunkt häufig schon im Titel deklarieren: G. ALTNER: Leben auf Bestellung? - Freiburg, 1988; Chr. BÄRLOCHER / H. DIETHELM et al.: Manipulierte Organismen in der Natur? - Zürich, 1990; M. BELLMANN / Chr. KENNTNER: Die Perfektionisten. Eine parteiische Einführung in Reproduktions- und Gentechnik. - Stuttgart, 1990; E. CHARGAFF: Unbegreifliches Geheimnis. Wissenschaft als Kampf gegen die Natur. - Stuttgart, 3. Aufl. 1986; H. W. DÖRING: Technik und Ethik. - Frankfurt, 1988; A. FETZ / F. KOECHLIN / R. MASCARIN: Gene, Frauen und Millionen. - Zürich, 1987; Die Grünen im Bundestag (Hg.): Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik. - Köln, 1986; F. HANSEN / R. KOLLEK: Gen-Technologie. Die neue soziale Waffe. - Hamburg, 1985; J. HERBIG: Die Gen-Ingenieure. Durch Revolutionierung der Natur zum Neuen Menschen? - München, 1978; E. HICKEL / B. KLEES (Hg.): Gen-Technik oder Gen-Manipulation? Kritische Anmerkungen zur Zurichtung von Mensch und Tier. - Braunschweig, 2. Aufl. 1986; H. HOBBELINK: Bio-Industrie gegen die Hungernden. Die Gen-Multis und die Lebens-Mittel der Dritten Welt (rororo aktuell; 12381). - Reinbek, 1989; E. HUNZIKER: Der Wahn des Machbaren. Gentechnologen bauen ihre Welt. - Fulda, 1990; H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation. - Frankfurt, 1979; ders.: Technik, Ethik, Medizin. - Frankfurt, 1985; derselbe: Technik, Ethik und biogenetische Kunst, in: R. FLÖHL (Hg.): Genforschung – Fluch oder Segen? - München, 1985, S. 1 – 15; M. KIPER (Hrsg.): Die Unsichtbaren. Krieg mit Genen und Mikroben. - Köln, 1988; B. KLEES: Der Griff in die Erbanlagen. Verdrängte Probleme der Genom-Analyse. - Braunschweig, 1990; R. KOLLEK et al. (H.): Die ungeklärten Gefahrenpotentiale der Gentechnologie (Gentechnologie: Chancen und Risiken; 10). - München, 1986; H. NEUBECK-FISCHER: Gentechnologie – Acht Thesen zu ihren gesellschaftlichen Voraussetzungen und Folgen, in: D. BECKMANN et al. (Hg.): Humangenetik – Segen für die Menschheit oder unkalkulierbares Risiko? (Interdiszipl. Ethik; 2). - Frankfurt, 1991, S. 61 – 70; J. RIFKIN: Genesis zwei. Biotechnik – Schöpfung nach Maß. - Reinbek, 1986; ders.: Kritik der reinen Unvernunft. - Reinbek, 1987; C. ROTH (Hg.): Genzeit. Die Industrialisierung von Pflanze, Tier und Mensch. Ermittlungen in der Schweiz. - Zürich, 1988; R. SCHELLER: Das Gen-Geschäft. - Dortmund, 1985; Sondervotum zum Bericht der Enquête-Kommission «Chancen und Risiken der Gentechnologie», in: Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages, hrsg. von W. M. CATENHUSEN / H. NEUMEISTER: Chancen und Risiken der Gentechnologie (Gentechnologie: Chancen und Risiken; 12). - München ,1987, S. 314 – 357; A. SCHULLER / N. HEIM (Hg.): Biomedizin (rororo Sachbuch; 8809). - Reinbek, 2. Aufl. 1990; M. THURAU (Hrsg.): Gentechnik – Wer kontrolliert die Industrie? (fischer alternativ; 1480). - Frankfurt, 1989. - Weitere betont kritische Litera-

Folgen (3.) von anthropologischen oder weltanschaulichen Prämissen ausgeht (1.). Da letztere aber sehr unterschiedlich, ja widersprüchlich sein können, selbst dann, wenn sie sich tendenziell in der Kritik oder Ablehnung der Gentechnologie einig sind, so kommt es auch zu Kontroversen zwischen den mehr oder weniger radikalen Kritikern der Gentechnologie.[7]

1. Nicht wenige der radikalen Kritiker sehen in der *Gen-Technologie als solcher* – unabhängig von ihrer konkreten Zielsetzung und Anwendung – etwas Verwerfliches. Gentechnologie ist gewissermaßen von ihrer Natur her «pervers»[8]. Gentechnologie, so wird gesagt, operiere auf dem Hintergrund eines verkehrten, reduktionistischen *Menschen- und Weltbildes*. Der Mensch überschreite in der Gentechnologie eindeutig die ihm von der Natur (Evolution, natürliche Ausstattung, Geburt usf.) bzw. von Gott gesetzten Grenzen («Gott spielen»). Der Mensch maßt sich eine neue Schöpferrolle an. Gentechnologie sei ein typischer Ausdruck moderner, anthropozentrischer Wissenschaft und Technik, die auf totale Naturbeherrschung aus sei. Das Leben werde wie eine Maschine betrachtet, die auseinandergenommen (zerstückelt), repariert und wieder – vielleicht auch anders – zusammengesetzt werde. Entsprechend reduktionistisch sei der von der Gentechnologie vorausgesetzte Begriff von Krankheit, Gesundheit und Therapie. Medizinisch angewandte Gentechnologie sei eine weitere Ausgeburt einer rein naturgesetzlich-kausalistisch ansetzenden High-Tech-Medizin. Überhaupt sei Gentechnologie wie die ganze analytisch geprägte wissenschaftlich-technische Zivilisation im Ansatz lebenszerstörend. Aus feministischer Perspektive wird dieser ganze Fehlansatz mit Patriarchalismus – mit der verwerflichen, weil unterdrückerischen Männerherrschaft – gleichgesetzt.

2. Wer Gentechnologie betreibe, verfolge *falsche oder gar verwerfliche Ziele/Interessen*. Gentechnologie, vor allem Gentherapie, stehe im Dienste einer falschen Prioritätensetzung, weil hier einseitig kurative

tur findet sich zusammengetragen in: Gen-Archiv Essen , Gentechnologie, Reproduktionstechnologie, Bevölkerungspolitik. Literaturliste zum Thema. - Berlin, 1989. – Hinzuweisen wäre noch auf Stellungnahmen, die im Grundsätzlichen (Menschenbild) so radikal kritisch daherkommen, daß man sich wundert, warum dann im Endergebnis nicht jede gentechnische Forschung und Anwendung abgelehnt wird, vgl. etwa R. BAUMANN-HÖLZLE: Human-Gentechnologie und moderne Gesellschaft. - Zürich, 1990. Der Vorwurf trifft auch H. JONAS.

7 Siehe etwa Th. KLUGE / I. SCHULTZ / B. BRICK: Die Schranken der Bioethik. Zum Reden über Verantwortung in Humangenetik und Gen- und Reproduktionstechniken (Sozial-ökologische Arbeitspapiere; 15). - Frankfurt, 1989, hier vor allem den Beitrag von Irmgard SCHULTZ.

8 Das ist eine bemerkenswerte Analogie zum «intrinsece malum» der traditionellen katholischen Moraltheologie bezüglich Empfängnisverhütung, künstliche Befruchtung (und der Falschaussage).

Maßnahmen gegenüber der Prävention und High-Tech-Medizin gegenüber andern Therapieformen bevorzugt würden. Der Aufwand an Ressourcen besonders für Gentherapie, die nur sehr wenigen Menschen zugute kommen könnte, sei nicht zu rechtfertigen im Blick auf die unterentwickelte medizinische Grundversorgung für vier Fünftel der Erdbevölkerung. Die Gentechnologie sei geprägt vom Machbarkeitswahn, von rücksichtsloser Profitgier (chemische Industrie) oder von ruhm- und karrieresüchtigem Forscherdrang – beides unter dem ethischen Deckmantel der Leidminderung. Gentechnologie sei dem Wahn der Optimierung der Natur verpflichtet, sie entstamme dem Ansinnen der Menschenzüchtung (Eugenik), fördere diese jedenfalls unweigerlich. Schließlich könne die Entwicklung der Gentechnologie sogar zum Herrschaftsinstrument werden (Gentechnologie als biologische oder soziale Waffe). Wer da gutgläubig mitmache oder Gentechnologie irgendwie (wenn auch nur bedingt) bejahe, sei blauäugig und dazu ein nützlicher Idiot im Dienste von nicht durchschauten Interessen. Das gilt auch für eine Ethik, welche sich nicht im Sinne der Gentechnologiekritiker(innen) als Widerstandsethik versteht[9].

3. Gentechnologie muß primär von ihren *Folgen* her – im Sinne einer mehr oder weniger «ganzheitlich» verstandenen Kosten-Nutzen-Analyse – als unverantwortlich betrachtet werden. Im Gegensatz zum ersten Argumentationstyp kann es hier heißen: «Unbestreitbaren Vorzügen im Einzelfall stehen ungeheure Bedrohungen insgesamt gegenüber.»[10] Es würden mehr Probleme geschaffen als gelöst. Bei diesem Argumentationstyp fällt auf, daß die Vorteile der Gentechnologie entweder generell übergangen oder dann möglichst problematisiert werden. Im allgemeinen begnügt man sich mit der Nennung von wirklichen oder möglichen oder nicht ausschließbaren negativen Auswirkungen besonders langfristiger Art. Genannt werden im wesentlichen folgende:

– Die Gesellschaft ist auf Dauer nicht in der Lage, mit Gentechnologie verantwortlich umzugehen, also Mißbräuche zu verhindern und mögliche Negativfolgen zu kontrollieren. Als gewichtigster Mißbrauch erscheint die Eugenik: Mit Gentechnologie geraten wir zwangsweise auf die schiefe Bahn der Menschenzüchtung.

9 So I. PRAETORIUS: Ethik – die neue Hoffnung, in: C. ROTH (Hg.), Genzeit. - Zürich, 1987, S. 153 – 161

10 B. KLEES: Gentechnik – Fortschritt in die Barbarei, in: C. KELLER / F. KOECHLIN (Hrsg.): Basler Appell gegen Gentechnologie. - Zürich, 1989, S. 54

– Die Sicherheit für Mensch (Gesundheit) und Umwelt (ökologisches Gleichgewicht; Artenvielfalt) ist bedroht.
– Genomanalysen führen zur Ausgrenzung, zur Diskriminierung (Versicherungs- und Arbeitsweisen; HIV-Test), sogar zur Selektion von Menschen (pränatale Diagnostik mit Abtreibungsziel). Daß sich vor allem Behinderte diesbezüglich bedroht fühlen und abwehrend zu Wort melden, ist nur zu verständlich.
– Die bestehende Überproduktion im Bereich von Medikamenten und in der Landwirtschaft wird verstärkt.
– Gentechnologie dient der Produktion biologischer Waffen; sie wird zur neuen sozialen Waffe (Herrschaft eines elitären Klüngels von Forschern, Ärzten, Technikern, Unternehmern, Politikern: «wissenschaftlich-politisch-industrieller Komplex»).
– Gentechnologie hindert als Symptomkur dringend nötige Wurzelbehandlungen (Prävention; Alternativmedizin; Ökologie; Arbeitsbedingungen).
– Aus feministischer Perspektive führt Gentechnologie zur Erweiterung und Verlängerung patriarchalischer Beherrschung und Ausbeutung der drei großen Unterdrückten der Weltgeschichte, nämlich der Natur, der Dritten Welt und der Frauen.
– Gentechnologie (neue Biotechnologie überhaupt) schadet der Dritten Welt infolge der Monopolisierung neuer Produkte (Patentierungen) und der Verdrängung von Produkten der Dritten Welt vom Weltmarkt.
– Immer wieder wird betont, daß es nicht in erster Linie die absehbaren, sondern gerade die *unabsehbaren* (nicht ausschließbaren) Folgen für Mensch und Umwelt seien, welche einen Stopp oder mindestens ein sofortiges, umfassendes Moratorium von gentechnischer Forschung und Anwendung verlange, damit eine seriöse Technik-Folgen-Abschätzung vorgenommen werden könne.

*Sozial-Ethik*, die sich mit Gentechnologie beschäftigt, muß sich also zuerst mit drei Grundproblemen auseinandersetzen:

1. Ist Gentechnologie schon als solche *überhaupt* verantwortbar?
2. Ist Gentechnologie von ihren *Zielen* her verantwortbar?
3. Ist Gentechnologie im Blick auf ihre absehbaren oder unabsehbaren *Folgen* im Sinne einer Gesamtbilanz verantwortbar?

Es geht in diesem Beitrag nicht um die ethische Diskussion einzelner Anwendungen, sondern in Entsprechung zur radikalen Kritik nur um die Frage, ob Gentechnologie an sich verwerflich sei oder ob sie in ihrer

Ganzheit im Blick auf ihre Zielsetzungen oder ihre Folgen überhaupt verantwortbar ist. Das ist primär die sozialethische Frage, ob sich unsere Gesellschaft oder die Menschheit überhaupt diese Technologie erlauben oder leisten kann. Auf die kritischen Argumente der Gentechnologiegegner wird nur soweit eingegangen, als sie die Gentechnologie insgesamt in Frage stellen.

## 3. Zum Ansatz der ethischen Bewertung der Gentechnologie

Die laufende Diskussion zwingt dazu, nicht nur die Gentechnologie als solche mit ihren Methoden, ihren Zielsetzungen und Auswirkungen zu bedenken, sondern wegen des Dissenses in der Beantwortung eben dieser Fragestellungen auch das anthropologische Fundament sowie ethische Prinzipien und Kriterien zu reflektieren und zu klären, um zur Gentechnologie als Technologie insgesamt Stellung nehmen zu können. Im Zusammenhang mit der ökologischen oder der gentechnischen Herausforderung wird nicht selten eine «neue Ethik» gefordert. Nun war es gewiß dringlich, daß die Entwicklung der modernen Zivilisation eine starke Ausweitung des ethischen Verantwortungsbereichs mit sich gebracht hat: von der Individual- zur Sozialethik, von der eurozentrierten westlichen zur Menschheitsethik (Dritt-Welt-Problematik), von der anthropofixierten zur kosmischen, d. h. die Umwelt einbeziehenden Ethik (Ökologieproblematik), von der Jetzt-Ethik zur intergenerationellen Zukunftsethik. Aber ist das wirklich eine «neue Ethik» als wissenschaftliche Reflexion des Ethos? Hat die Ethik bei aller Ausweitung der Verantwortungsbereiche – sofern sie sich wie im Falle eines konsequent bio- oder kosmozentrischen Ansatzes nicht selbst aufhebt! – und bei aller Neubeachtung und Neugewichtung bestimmter Kriterien damit einen völlig neuen Ansatz, neue Prinzipien und grundlegend neue Kriterien gewonnen? Es ist gewiß wahr und bedenkenswert, daß neue ethische Herausforderungen regelmäßig zu einem Neubedenken der Fundamente und des «handwerklichen Instrumentariums» der Ethik führen. Aber sowenig wie früher schon die Dritt-Welt-Problematik oder die Umweltkrise, kann jetzt die Gentechnologie von völlig neuen Fundamenten aus oder innerhalb völlig neuer Perspektiven bewertet werden. Es gibt auch da nicht endlich den archimedischen Punkt, von dem aus wir eine Technologie entweder aus den Angeln heben oder einordnen könnten; wir können nur von den allgemein zugänglichen menschlichen Verbindlichkeiten in anthropologischer und ethischer Hinsicht ausgehen und diese mit den

spezifischen Herausforderungen der gefragten alten oder neuen Verhaltensweisen vermitteln (und umgekehrt).

Weil eine solche Reflexion der dringend nötigen gesellschaftlichen Konsensfindung im Blick auf den sozialethischen bzw. rechtlichen Handlungsbedarf dienen soll, werden theologische Erwägungen nur da eingebracht, wo sie wirklich (mit-)tragend sind: in der Sicht des Menschen als verantwortliches Natur- und Kulturwesen. Die hier vorgelegte anthropologisch-ethische Position erhält vom Glauben her ihre Letztbegründung, sie steht und fällt aber nicht mit dem vorausgesetzten oder angedeuteten jüdisch-christlichen Glaubensstandpunkt. Glaube ersetzt nicht die Vernunft, gibt ihr vielmehr letzten Halt und Sinn. Nicht weniger, aber auch nicht mehr.

### *a) Menschenwürde als Basis handlungsleitender Prinzipien und Kriterien*

In der Gentechnologie-Diskussion ist viel von der gefährdeten Menschenwürde die Rede. Das ist in der Tat die wesentlichste Voraussetzung der ganzen ethischen Diskussion. Alle unsere ethischen Prinzipien setzen die Überzeugung von der *Würde des Menschen* voraus, die in seiner *Personalität* gründet. Person ist der Mensch als vernunftbegabtes und freiheitsfähiges, als moralisches und selbstverantwortliches, ja autonomes Wesen (Gewissen), wobei die menschliche Autonomie in ihrem Vollzug nicht nur als individuelle, sondern ebenso sehr als soziale, gesellschaftliche ja menschheitliche Gegebenheit zu sehen ist (Ordnungen moralischer und rechtlicher Art, Strukturfragen). Der Mensch ist darum mehr und anders als alle anderen anorganischen und besonders organischen Naturgegebenheiten *Zweck an sich selbst* (I. KANT).[11] Die Menschenwürde kommt jedem Menschen als einmaligem und einzigartigem Individuum zu, und zwar unabhängig von Geschlecht, Alter, Religion, Rasse, Staatszugehörigkeit, Gesundheit usw. Theologisch ist die Menschenwürde in der geschöpflichen Gottebenbildlichkeit des Menschen (vgl. Gen 1) begründet und im Blick auf die Geschichte Gottes mit den Menschen, die in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ihre Mitte hat.

Die Rede von der Menschenwürde ist nicht bloß eine Aussage über das Menschsein, sie impliziert einen grundlegenden *ethischen und*

11 Vgl. zum folgenden I. KANT: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: I. KANT: Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. W. WEISCHEDEL, Lizenzausgabe. - Zürich, 1977, Bd. VII.

*rechtlichen Anspruch*, bei dem das Postulat der *fundamentalen Gleichheit* eine große Rolle spielt. Dieser Anspruch wird biblisch im Gebot der Nächstenliebe («liebe deinen Nächsten wie dich selbst») zur Sprache gebracht. Das säkulare Pendant dazu ist die interkulturell allgemein bekannte und anerkannte *«goldene Regel»*. Verlangt ist Unparteilichkeit. Das heißt unter anderem dies, daß wir so handeln, als ob wir jederzeit die negativen Folgen unseres Verhaltens selbst zu tragen hätten. KANT hat diesen Anspruch als kategorischen Imperativ formuliert. Die *Universalisierungsregel* verlangt, daß wir immer nach solchen (subjektiven) Maximen (Grundsätzen) handeln, von denen wir wollen können, daß sie als (objektives) allgemeingültiges Gesetz gelten können. Die *Anti-Instrumentalisierungsregel*, eine andere Variante des kategorischen Imperativs, besagt, daß wir einen Menschen niemals bloß als Mittel zum Zweck und also nur als Objekt (Instrument) gebrauchen dürfen. Das setzt z. B. Experimenten an Menschen klare Grenzen und macht die verbrauchende Embryonenforschung grundsätzlich fragwürdig, sofern menschliche Embryonen (nach abgeschlossenem Befruchtungsprozeß) als menschliche ernst genommen werden. Respektierung der gleichen Menschenwürde jedes Menschen impliziert positiv ein für alle gleiches *Recht auf Wohlergehen*, mindestens so, daß dieses nicht willkürlich beeinträchtigt wird. Das impliziert positiv die Pflicht zum Wohlwollen gegenüber allen und zum entsprechenden hilfreichen Handeln zum Wohl aller, es impliziert negativ die Pflicht, andern so wenig zu schaden wie sich selbst.

Der Anspruch auf Respektierung der Menschenwürde meint grundsätzlich die *Unverfügbarkeit und Unverletzlichkeit der Identität und Integrität einer Person*. Das fängt mit der Respektierung des *Rechts auf Leben* und auf *Selbstverwirklichung in Freiheit* (Autonomie personal und sozial) an. Dabei ist im Blick auf gewisse Argumentationen in der Gentechnologie-Diskussion darauf hinzuweisen, daß die Identität [12] eines Menschen erheblich mehr ist als die biologisch vorgegebene genetische Identität. Das gilt auch für den Begriff Integrität. Allfällige Eingriffe in die menschliche Keimbahn sind gewiß aus verschiedenen Gründen sehr problematisch oder ganz abzulehnen, dies aber nicht deswegen, weil Eingriffe in das Genom eines Menschen – sollten sie jemals im Sinne einer Frühtherapie erfolgreich durchführbar sein – grundsätzlich eine

12 In seinem Artikel «Identität» in: V. DREHSEN et al. (Hg.): Wörterbuch des Christentums. - Gütersloh / Zürich, 1988, S. 503, definiert N. METTE Identität einleuchtend als «die Gesamtheit der Fähigkeiten, die es dem Individuum ermöglichen, den anderen und sich selbst verständlich zu machen, wer er ist und sein möchte».

Mißachtung der Menschenwürde (Verletzung der Identität und Integrität eines Menschen) sein müßten.

Menschenwürde als Voraussetzung jeder humanen Ethik und jeder modernen Rechtsordnung wird zur Grundlage vielfältiger ethischer und rechtlicher Forderungen. Diese können nun allerdings nicht unmittelbar aus der vorausgesetzten Menschenwürde logisch zwingend hergeleitet werden. Der Respekt vor der Menschenwürde ist eine unabdingbare *Grundhaltung* im genannten Sinn, aber damit ist noch nicht bestimmt, was nun das *Gute* konkret ist, was also richtiges oder falsches Handeln ist. Der deontologische Ansatz bei der Menschenwürde (Respektierung der Würde um ihrer selbst willen) verlangt nach dem teleologischen Ansatz, der die *Folgen* menschlichen Verhaltens in den Blick nimmt und fragt, was für den Menschen gut ist, was seinem umfassend verstandenen *Wohl – als Individual- und Allgemeinwohl, gegenwärtig und künftig (intergenerationell)* – dient oder schadet (Prinzipien der Wohlfahrt bzw. der Nicht-Schädigung).

Die geschichtliche Ausformulierung der in der Menschenwürde gründenden *Menschenrechte* ist ein Versuch, den handlungsleitenden Begriff des Wohls von Menschen und analog dazu von Völkern und Staaten (Völkerrechte) unter dem Aspekt der *Gerechtigkeit* zu konkretisieren. Neben den schon erwähnten Grund-Rechten auf Leben, auf Freiheit und Gleichheit ist in unserem Zusammenhang auch das Recht auf *Partizipation* von Bedeutung. Es geht unter anderem um das Recht auf Teilhabe an Information (Bildung, Wissensstand), an der Entscheidungsfindung (Diskussion) und an der Entscheidung selbst im Rahmen demokratischer Entscheidungsmechanismen, sofern es sich um Gegebenheiten von allgemeinem Interesse handelt. Zum Recht auf Leben einerseits, auf Partizipation als Zusammenfassung eines ganzen Bereichs der Menschenrechte andererseits gehört auch das Recht auf Teilhabe an den materiellen und geistigen Gütern unserer Erde, vor allem zur *Befriedigung der Grundbedürfnisse*. Im Blick auf die Möglichkeiten der Gentechnologie sind als handlungsleitende Kriterien folgende Grundbedürfnisse von besonderem Belang:

- ausreichende Ernährung
- Gesundheit und Wohlbefinden
- Leben erhaltende, Gesundheit nicht gefährdende Umwelt
- Sicherheit
- Bildung (Wissen, existenzsicherndes und -förderndes Know-how)

Die Befriedigung dieser Grundbedürfnisse muß im Sinne eines weitverstandenen *Allgemeinwohles* auch strukturell gesichert werden, was nach entsprechenden Institutionalisierungen auf nationaler und internationaler Ebene ruft (Recht; Wissenschaft; Wirtschaft).

### *b) Grund-Bedingungen menschlichen Handelns*

Gewisse Argumentationsweisen in der Gentechnologie-Diskussion zwingen uns zum Bedenken einiger grundsätzlicher Bedingungen menschlichen Handelns. Dies deswegen, weil in der Diskussion immer wieder Argumente vor allem *gegen* die Gentechnologie ins Feld geführt werden, die nicht Gentechnologie-spezifisch sind. Es wird dabei übersehen, daß die gleichen Argumente – wenn sie in ihrer behaupteten Allgemeingültigkeit oder gar Absolutheit überhaupt haltbar sind – auch zu einer (radikalen) Ablehnung anderer Techniken oder menschlicher Verhaltensweisen verschiedenster Art führen müßten. Diese Konsequenz wird aber meist nicht gezogen. Das widerspricht dem Prinzip der Gleichbehandlung.

#### aa) Zum Mensch-Natur-Verhältnis und Verhalten

Natur wird hier verstanden als das dem menschlichen Entscheiden und Handeln ohne menschliches Zutun Vorgegebene oder als das vom Menschen schon irgendwie kultivierte Vorgegebene. Nun hat uns gerade die ökologische Krise deutlich daran erinnert, daß auch der Mensch *Teil* der Natur ist. Aber es ist nach wie vor ebenso wahr, daß der Mensch in der Natur nicht völlig aufgeht. Der Mensch kann dank seiner natürlichen Nichtfestgelegtheit, dank seiner Naturerkenntnis, seiner technischen Begabung und seiner Lebensentwürfe die ihm vorgegebene Natur in geradezu unendlicher Vielfalt gestalten. Der Mensch *kann* das nicht nur, er *muß* die ihm vorgegebene Natur gestalten, er muß in die Natur – seine eigene wie die seiner Umwelt – eingreifen, damit er überleben kann und damit er menschenwürdig leben kann. Ethisch formuliert heißt das: Dem Menschen ist die *Selbst-* und *Weltgestaltung*, die eine entsprechende Naturgestaltung impliziert, unabdingbar aufgetragen. Das Fragen und Forschen, das Wissen-Wollen einerseits, die Suche nach der Verbesserung der Lebensmöglichkeiten innerhalb der Natur mittels Wissenschaft und Technik andererseits sind spezifisch für den Menschen und jedenfalls nicht grundsätzlich negativ. Daß die menschliche Kultur in ihrer Auswirkung auf Mensch und Umwelt ein ambivalentes Phänomen ist,

daß der Mensch dabei auch auf Holz- und Abwege geraten kann, ist Tatsache und fordert die nur dem Menschen mögliche *Verantwortung* heraus. Was schon von unserer Erfahrung und der philosophischen Reflexion her einsichtig ist (Mensch als das höchstentwickelte «Tier»), findet eine Letztbegründung im jüdisch-christlichen Glauben an die Schöpfung Gottes, der uns Menschen als selbstverantwortliche Kulturwesen geschaffen und gewollt hat (Gen 1-11). Die «theonome Autonomie» ist Ausdruck der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen.

Die mit der Menschenwürde angesprochene *Verantwortlichkeit* impliziert nun allerdings, daß der Umgang mit der Natur nicht beliebig und willkürlich sein darf. Aber was ist die *Norm* des *rechten Umgangs mit der Natur?* Gewiß wird der Mensch immer wieder an der Natur selbst Maß nehmen, er wird die Vorgaben der Natur ausnützen, er wird sich in manchem der Natur anpassen müssen; bestimmte Grenzen kann er nicht überschreiten. Aber die Natur, so wie sie als unberührte oder als schon kultivierte dem menschlichen Handeln vorliegt, ist dem Menschen nicht schon als solche verpflichtende ethische Norm: weder so, daß sie ein unberührbares Tabu sein müßte, noch so, daß ihr Status quo oder ihre Gesetzmäßigkeiten für den Menschen automatisch auch sittlich verpflichtende Gesetzmäßigkeiten wären. Wer «die Natur» im allgemeinen oder die Evolution oder irgendein ökologisches Gleichgewicht zur ethisch verbindlichen Norm macht, verfällt dem sog. «naturalistischen Trugschluß» und wird sich alsbald wie jede biologistische Moral in Widersprüche verwickeln und angesichts der unumgänglichen Manipulation von Natur in einen Beweisnotstand geraten: Warum halten wir eine gewisse Manipulation der Natur für richtig, eine andere für falsch? Wenn wir uns an der Natur als Norm menschlichen Verhaltens orientieren, dann sind es immer wir Menschen, welche aus einem bestimmten menschlichen Interesse heraus einen bestimmten Vorgang in der Natur zur Norm unseres Verhaltens machen, während wir andere natürliche Vorgänge bewußt nicht zur Norm erheben, weil sie der Auffassung echter Humanität widersprechen. Fazit: Zur Wertung der Gentechnologie kann die Natur als solche nicht die ethische Norm sein. Das gilt sowohl für die Gentechnologie-Betreiber mit dem Argument, sie täten ja nichts anderes, als was die Natur auch tue, wie für die Gegner der Gentechnologie, sofern sie darin ein anmaßendes Überschreiten der uns von der Natur gesetzten Grenzen sehen.

### bb) Zur Ambivalenz menschlichen Handelns in seinen Folgen

Die Menschen unserer Tage sind aufgrund verschiedener bedrohlicher Erfahrungen im Zusammenhang mit der Entwicklung unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation aus gutem Grund bezüglich Sicherheit sensibler und anspruchsvoller geworden als dies frühere Menschen waren. Was unzählige Menschen mit Angst erfüllt, sind weniger die absehbaren negativen Folgen menschlichen Verhaltens im einzelnen, sondern die *unabsehbaren Folgen* der Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Nun ist gewiß nicht zu bestreiten, daß die modernen wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten das Problem der Folgen im Sinne von unabsehbaren Risiken erheblich zugespitzt haben, für nicht wenige Menschen bis zur Unerträglichkeit. Das wird gerade angesichts der Gentechnologie sehr stark so empfunden. Aber wir sollten uns darüber im klaren sein, daß es hier nicht nur um ein Problem der Gentechnologie geht.

Ohne die durch moderne Techniken heraufbeschworenen Gefahren bagatellisieren zu wollen, ist hier zum einen aber nüchtern daran zu erinnern, daß es kein menschliches Verhalten gibt, das nur Güter realisieren oder nur Übel vermeiden oder vermindern könnte. *Jedes menschliche Verhalten realisiert Güter und muß Übel in Kauf nehmen*, die genaugenommen niemals völlig überblickbar sind. Das Problem der unabsehbaren Folgen menschlichen Verhaltens gehört zur *condition humaine*, wie schon der Mythos von Adam und Eva und der archaischen Technikentwicklung zeigt (vgl. Gen 3-11!). Die moderne wissenschaftlich-technische Zivilisation hat das Problem erheblich verschärft, aber nicht neu geschaffen. *Alles* menschliche Handeln zeitigt unabsehbare Folgen. Man denke bloß an das Eingehen menschlicher Beziehungen (z. B. Ehe) oder an die menschliche Fortpflanzung, von der Erfindung des Rades oder der Dampfmaschine oder der sog. Entdeckung Amerikas gar nicht zu reden. Die Tatsache der unabsehbaren Folgen unseres Verhaltens ist als solche noch kein ausreichender Grund, um auf ein Tun zu verzichten, zumal auch das Unterlassen eben dieses Tuns seinerseits wieder unabsehbare Folgen in anderer Richtung hat. Spekulationen über «nicht ausschließbare» Negativ-Folgen allein reichen zur Rechtfertigung eines Handlungsverzichts nicht aus, dazu bedarf es schon überzeugender Hinweise auf mögliche Katastrophen oder gravierende Übel-Kumulationen. Sollte aber die von Hans JONAS propagierte «Heuristik der Furcht» mehr sein als das Gebot der Vorsicht bei sicher oder auch nur möglicherweise gefährlichen Handlungsweisen, sollte es darauf hinauslaufen, daß im

Blick auf moderne Technologie im Zweifelsfalle immer die Furcht, also der Verzicht auf die Weiterentwicklung oder den Einsatz von Techniken, nicht die Hoffnung handlungsleitend zu sein hätten, dann müßten wir aus der ganzen modernen wissenschaftlich-technischen Entwicklung radikal aussteigen, und nicht nur aus dieser![13] Vor der Zukunft müssen sich aber nicht nur die verantworten, die etwas Neues mit zugegebenermaßen unabsehbaren Folgen gewagt haben, verantworten müssen sich auch jene, die ängstlich ihre Talente vergraben haben, um es in einem biblischen Bild auszudrücken. Was im Einzelfall durchaus richtig ist – aus wohl begründeter Furcht vor unabsehbaren Folgen auf ein entsprechendes Handeln zu verzichten –, taugt nicht als allgemeines Handlungsprinzip! Damit ist aber Gentechnologie als solche nicht schon generell gerechtfertigt, es ist bloß das Argument entkräftigt, die nicht absehbaren Negativfolgen verlangten einen radikalen Stopp der Gentechnologie.

Verantwortliches menschliches Verhalten untersteht darum grundsätzlich dem Verfahren der *Güterabwägung*. Pauschal läßt sich das Folgeproblem der Gentechnologie unmöglich beantworten. Daß die Gentechnologie insgesamt mehr Nachteile als Vorteile bringen wird, ist vorderhand eine unbewiesene und unbeweisbare Annahme, die auf einer äußerst pessimistischen Lagebeurteilung beruht. Kommt dazu, daß schwerlich begründbar ist, warum auf klar greifbare und dringliche Positiv-Möglichkeiten einer Technologie verzichtet werden sollte, um damit nicht ausschließbare Negativ-Folgen eliminieren zu können, die zudem nicht mit Notwendigkeit eintreten. Das Problem der Folgen muß im Blick auf die einzelnen konkreten Forschungsrichtungen und deren Anwendung jeweils eigens bedacht und entschieden werden. Und da sind sowohl positive als auch negative Entscheidungen möglich. Niemand postuliert, daß alles gemacht werden soll, was gemacht werden kann. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß irgendwann und irgendwo trotzdem gemacht wird, was nicht gemacht werden dürfte. Aber das könnte auch ein Total-Verbot der Gentechnologie nicht verhindern.

13 Wenn ich recht sehe, gleicht die geforderte «Heuristik der Furcht» bei JONAS (vgl. so vage in: Das Prinzip Verantwortung, S. 63 ff., 70 ff.; griffiger z. B. in: H. JONAS / D. MIETH: Was für morgen lebenswichtig ist. - Freiburg, 1983, S. 22: «Faustregel für die Behandlung der Ungewissheit ...: in dubio pro malo – wenn du im Zweifel bist, gib der schlimmeren Prognose vor der besseren Gehör.») eher einer allgemeinen prophetischen Warnung als einem allgemeingültigen, praktikablen Prinzip. In concreto fordert JONAS abgesehen von einzelnen, wohl begründeten Verzichtsforderungen, keinen radikalen Ausstieg aus der modernen Technologieentwicklung. Das gilt auch im Blick auf die Gentechnologie!

### *c) Zu den Zielsetzungen und Interessen gentechnischer Forschung und Anwendungen*

Menschliches Handeln wird wesentlich durch die Intention der Handelnden ethisch als gut oder schlecht qualifiziert, während über richtiges oder falsches Verhalten von den Folgen her entschieden wird, nämlich im Blick darauf, ob unser Handeln legitime Ziele erreicht oder verfehlt. Die entscheidende Frage heißt: Verfolgen wir Ziele, die nicht nur unserem eigenen Wohl, sondern auch dem umfassend verstandenen Allgemeinwohl (gegenwärtige und künftige Menschheit, Umwelt) dienen können? Damit wird vorausgesetzt, daß das Handeln zum eigenen Vorteil ethisch solange nicht verwerflich ist, als dabei auch Dritte profitieren können, zumindest nicht ungebührlich geschädigt werden. Ungleichheiten im Blick auf Vorteile bei der Nutznießung sind solange tolerabel, als die begründete Aussicht besteht, daß über kurz oder lang auch die jetzt noch Benachteiligten profitieren können.

Wenn Gentechnologie diskutiert wird, sind zwei Fragen zu unterscheiden:

1.) Liegt die Gentechnologie im Blick auf ihre möglichen Zielsetzungen *grundsätzlich* richtig oder falsch?

2.) Wie steht's mit den *faktischen Interessen* der Gentechnikbetreiber in der *Praxis* der Forschung oder Anwendung?

Was die erste Frage betrifft, wird man schlecht bestreiten können, daß Gentechnik zum Instrument für problematische oder klar *verwerfliche* Ziele werden *kann*. Das könnte eine verabsolutierte negative Eugenik mit dem Ziel der Selektion um jeden Preis sein (z. B. Abtreibung im Gefolge pränataler Diagnosen) oder gar eine positive Eugenik im Sinne der Menschen-Züchtung. Es kann der Versuch sein, mittels gezielter Genanalysen genetisch belastete Menschen aus rein finanziellen Erwägungen von Krankenkassen- und Versicherungsleistungen oder aus einem Arbeitsverhältnis auszuschließen, und hier liegt ein gewichtiges Gefahrenpotential moderner – nicht nur genetischer – Testmethoden! Es könnte aber auch die Produktion neuer biologischer Waffen sein. Aber es ist eine ungerechtfertigte Unterstellung, wenn die Gentechnologie als eine Technologie gesehen wird, die notwendigerweise im Dienste verwerflicher Zielsetzungen stehen muß. Gentechnologie *kann* unbestreitbar individuell und gesellschaftlich *wichtigen Zielen* dienen. Stichwortartig verkürzt sind das: Grundlagenforschung in genetischer Hinsicht; Prävention, Diagnose und Therapie im Dienste menschlicher und tieri-

scher Gesundheit; quantitative und qualitative Verbesserung der Produktion von Nahrungsmitteln und anderer Produkte; Umweltschutz; evtl. auch Rohstoff- und Energiegewinnung; Verbrechensbekämpfung (Identifizierung mittels Genanalyse). Daß solche Zielsetzungen *wirtschaftlich* umgesetzt werden, macht die Sache solange nicht anrüchig, als die profitinteressierte wirtschaftliche Indienstnahme der Gentechnik der gerechtfertigten Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dient. Wer den Profit grundsätzlich verteufelt, trifft damit nicht nur die direkt gemeinten Großen (Konzerne, «Multis»), sondern das Unternehmertum überhaupt, also auch (Klein-)Handwerker und Landwirte hierzulande bis hin zu den armen Kaffeebauern in der Dritten Welt, für deren Export-Produkte man zu Recht einen «fairen Preis» fordert. Das Problem bei der Zielsetzung beginnt dort, wo im Falle von unweigerlich auftretenden Zielkonflikten einzelne der an sich ehrenwerten Ziele gleich welcher Art verabsolutiert werden. Das ist aber kein spezifisches Problem der Gentechnologie.

Häufig wird kritisch gesagt, daß bei der Gentechnologie *Forschung und Anwendung kaum mehr getrennt* werden können. Das ist in der Tat ein Problem, das allerdings wiederum nicht spezifisch ist für Gentechnologie, sondern für moderne Forschung überhaupt. Die Veranwortlichkeit der Forscher kann durch die Aussicht auf schnelle wirtschaftliche Profite und auf Forscherruhm ernsthaft gefährdet sein. Es besteht die nicht geringe Gefahr, daß lockende Profite die unter scharfem Konkurrenzdruck stehenden, gentechnisch arbeitenden Unternehmen dazu verleiten, ethische Grenzen zu mißachten und Richtlinien oder rechtliche Regelungen und Kontrollen zu unterlaufen (intern und durch Auslagerung der Forschung und Produktion in «tolerantere» Staaten). Es ist zudem möglich, unter dem Deckmantel ehrenwerter Zielsetzungen sogar verbrecherische Interessen zu verfolgen. Es ist sicher ein Verdienst der radikalen Gegner der Gentechnologie, auf solche Probleme hinzuweisen. Aber es ist ethisch gesehen unfair, gentechnischen Forschern und Anwendern generell verwerfliche Interessen zu unterstellen, zumal sowohl Forscherehrgeiz wie wirtschaftliche Interessen nicht an sich ethisch verwerfliche Motivationen sind. Das werden sie erst, wenn diese Eigen-Interessen verabsolutiert werden, wenn sie also im Konflikt mit höheren oder dringlicheren Interessen bzw. Zielsetzungen obsiegen.

### *d) Eigenwert der nichtmenschlichen Natur*

Ein entscheidendes Reizwort in der Gentechnologie-Diskussion heißt *Anthropozentrismus*. Diesem wird vorgeworfen, daß er alles, was ist, auf den Menschen hin zentriert sehe, und daß alles letztlich nur für den Menschen da sei. Die ganze nichtmenschliche Natur habe danach nur Sinn in ihrem Dasein für den Menschen. Natur sei für den Menschen ein reines Objekt, dem der Mensch als Subjekt forschend, herrschend und ausbeutend gegenübertrete. In Abwehr des Anthropozentrismus wird das Heil dann in einem Biozentrismus (alles Leben im Zentrum) oder gar einem kosmischen Holismus (Ganzheitsschau alles Seienden) gesehen. Häufig wird in solchen Ansätzen die nichtmenschliche Natur ebenfalls als ein mehr oder weniger belebtes Subjekt betrachtet mit Interessen, mit Rechten, ja sogar mit gleichen Rechten, wie wir Menschen sie uns zuschreiben. Von diesem Ansatz her folgern Kritiker, Gentechnologie sei nicht nur als am Menschen angewendete und um des Menschen willen, sondern auch als an nichtmenschlichen Lebewesen angewandte – um dieser Lebewesen willen – unverantwortlich oder jedenfalls so weit wie nur möglich zu begrenzen.

Demgegenüber bin ich der Meinung, daß es sowohl erkenntnistheoretisch[14] undurchführbar wie im Blick auf die Menschenwürde[15] problematisch ist, dem Anthropozentrismus ganz entkommen zu wollen. Daß es sich dabei allerdings nicht um einen Anthropozentrismus handeln kann, der einem beliebigen, gar willkürlichen und darum zerstörerischen Umgang mit der nichtmenschlichen Natur in jedwedem menschlichen Interesse das Wort redet, ist klar. Der *gemäßigte anthropozentrische Ansatz* schließt nicht aus, sondern akzeptiert durchaus, daß die nichtmenschliche Natur nicht nur für den Menschen da ist und durchaus einen Sinn in sich selbst hat, daß sie zumindest im Sinne der Eigenständigkeit einen Wert in sich selbst darstellt. Der Glaube, daß die dem menschlichen Handeln vorgegebene Natur Gottes gute Schöpfung ist (Gen 1,18.21f. 31), verstärkt die Einsicht in den Eigenwert auch der nichtmenschlichen Natur, insbesondere der Lebewesen. Der biblische

14 Die nichtmenschliche Natur kann immer nur menschlich, von menschlichen Bedürfnissen, Interessen und Sinndeutungen her, wahrgenommen werden.

15 Wer in Ablehnung eines sogenannten «Speziesismus» dem Menschen keinen grundsätzlichen Vorrang vor den übrigen Lebewesen und der nichtmenschlichen Natur überhaupt zuschreiben will, wird das in der Praxis im Falle der vielfältigen Konflikte zwischen Menschen und nichtmenschlicher Natur nicht durchhalten können, es sei denn, der Mensch würde sich freiwillig der nichtmenschlichen Natur opfern. Dazu wäre allerdings nur der Mensch fähig. Es ist immer der Mensch, der im Interessenkonflikt zwischen Mensch und Natur entscheidet, welche Interessen nun vorgehen.

Glaube an das gemeinsame Geschaffensein und an die Mitgeschöpflichkeit legitimiert freilich nicht die heute häufig vertretene Sicht von der Gleichheit im Sinne der Gleichwertigkeit oder gar Gleichberechtigung aller Lebewesen, wie insbesondere die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zeigt. Auch die Anerkennung des Gleichheitsprinzips – «Gleiches ist gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln» – impliziert kein pauschales Gleichwertigkeits- und Gleichberechtigungspostulat. Dem abgestuften Eigenwert unter allen Kreaturen entspricht ein abgestuftes Gleichheitsprinzip, das die Differenzen zwischen Mikroben, Pflanzen und Tieren und hier nochmals zwischen weniger entwickelten und hochentwickelten, schmerzempfindlichen, mit einem gewissen Bewußtsein begabten Tieren beachtet.

Die Anerkennung eines abgestuften Eigenwerts der nichtmenschlichen Natur fällt ethisch schon insofern ins Gewicht, als damit gesagt ist, daß wir mit der nichtmenschlichen Natur nicht nur um des Menschen willen, sondern eben *auch um ihrer selbst willen, nicht beliebig* und *willkürlich* umgehen dürfen. Eingriffe in die nichtmenschliche Natur, vor allem zerstörerische Eingriffe in die lebendige Natur bedürfen der *Legitimation* vor dem Forum gewissenhafter, einfühlender Vernunft. Je zerstörerischer und irreversibler ein Eingriff ist, je höher Lebewesen entwickelt sind, je größer die Risiken für die Umwelt sind, desto schwerwiegender müssen die Gründe für solche Eingriffe sein. Diese Gründe sind solche im wiederum zu rechtfertigenden Interesse des Menschen. Aber im Umgang mit Lebewesen, insbesondere mit empfindungs- und leidensfähigen Lebewesen, kommen dann entsprechend dem Gleichheitsprinzip auch Gesichtspunkte ins Spiel, welche sich stärker an den Gesetzmäßigkeiten und Lebensabläufen im pflanzlichen und besonders im tierischen Bereich orientieren. Daraus abgeleitete Ansprüche an den Menschen im Umgang mit Pflanzen und besonders Tieren lassen sich durchaus als rechts-analoge Ansprüche («Tier-Rechte») ausformulieren und in die Rechtspraxis einführen, sofern man sich der Differenz im Rechtsbegriff bewußt bleibt.

Folgende ethische Forderungen gründen im Eigen-Interesse des Menschen und zugleich im menschlichen Respekt vor dem Eigenwert der nichtmenschlichen Natur und in menschlicher Rücksicht auf das Wohlergehen der empfindungs- und schmerzfähigen Tiere. Diese Forderungen sind wichtig für Genmanipulationen an Mikroben, Pflanzen und Tieren sowohl im Bereich der Forschung als auch der Anwendung:

– *Umweltschutz* (Minderung der Verschmutzung, Zerstörung, Ausbeutung; Erhaltung oder Wiederherstellung erwünschter ökologischer Gleichgewichte usf.)
– *Artenschutz* (Erhaltung der genetischen Lebens-Vielfalt)
– *Tierschutz* (keine Tierquälerei; artgerechte Tierhaltung)

### *e) Fundamentale Prinzipien menschlichen Handelns*

Dem Menschen ist innerhalb aller Geschöpfe eine einzigartige Verfügungsmacht über sich selbst und die Mitgeschöpfe gegeben. Diese Verfügungsmacht darf nicht willkürlich zur Durchsetzung von Eigeninteressen ausgeübt werden. Dieser unbedingte Anspruch wird von der Ethik in verschiedenen sich gegenseitig bedingenden und ergänzenden Prinzipien zum Ausdruck gebracht, wobei im ethischen Gespräch je nach Sicht der Bedrohungs- oder Bedürfnislage unterschiedliche Prinzipien in den Vordergrund gestellt werden können.[16] Sie sind oben zum großen Teil schon genannt worden und seien hier folgendermaßen zusammengefaßt:

*Handle solidarisch und gerecht zum Wohl aller betroffenen menschlichen Individuen und Gemeinschaften und berücksichtige dabei auch das Wohl der kommenden Generationen und der nichtmenschlichen Kreatur.*

Dieses das Wohl von Mensch und Umwelt anzielende Prinzip schließt sowohl den Grundsatz ein, *niemandem zu schaden*, als auch den, *Notleidenden zu helfen.* Das Ziel des Handelns zum Wohl aller betroffenen Menschen mitsamt der Umwelt orientiert sich im übrigen an den oben im Zusammenhang mit den Überlegungen zur Menschenwürde ange-

16 K. BAYERTZ: Drei Typen ethischer Argumentation, in: H. M. SASS (Hg.): Genomanalyse und Gentherapie. - Berlin, 1991, S. 291 – 316, setzt z. B. in seiner Bewertung der Gentherapie und ihrer Diskussion die «weithin akzeptierten Prinzipien der Wohlfahrt, der Nichtschädigung, der Autonomie und der Gerechtigkeit» voraus (ebenda, S. 292); H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, für den das apokalyptische Gefährdungspotential der modernen Technik das vorrangig zu bewältigende Problem ist, drängt «zuallererst auf eine Ethik der Erhaltung, der Bewahrung, der Verhütung und nicht des Fortschritts und der Vervollkommnung ... Für den Augenblick tritt alle Arbeit am ‚eigentlichen' Menschen zurück hinter der bloßen Rettung der Voraussetzung dafür – der Existenz einer Menschheit in einer zulänglichen Natur» (ebenda, S. 249); H. J. MÜNK: Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik, in: J. PFAMMATTER / E. CHRISTEN (Hg.): Leben in der Hand des Menschen, S. 75 – 178, läßt die Grundlegung seiner ethischen Reflexion folgendermaßen ausmünden: «Will man den normativen Grundgehalt dieser knappen Grundsatzüberlegungen auf den gemeinsamen Nenner eines allgemeinen Imperatives bringen, der wenigstens die untere Grenze des moralisch Zulässigen zusammenfassend markiert, so könnte er lauten: Handle in Wissenschaft und Technik so, daß die Wirkungen deiner Handlungen die angemessene Lebensfähigkeit und Integrität des Menschen und der außerhumanen Natur nicht zerstören!» (Ebenda, S. 105)

deuteten Grundbedürfnissen und -rechten der Menschen einerseits, jenen zum Eigenwert der nichtmenschlichen Natur andererseits.

So notwendig solche Prinzipien als Handlungsgrundlage sind, so wenig reichen sie aber – wie schon angedeutet – zur Orientierung des Verhaltens im Blick auf konkrete Handlungsfragen aus. Was konkret richtig oder falsch ist, das läßt sich nicht direkt aus diesen Prinzipien ableiten. Aber unser Entscheiden und Handeln darf diesen Prinzipien nicht widersprechen. Das konkret Richtige oder Falsche ist im Sinne der von den Prinzipien signalisierten Grundhaltungen und Zielsetzungen zu gewinnen aus der jeweiligen Einsicht in die konkrete Bedürfnislage im Blick auf Menschheit, Tiere, Pflanzen und übrige Umwelt, aus der jeweiligen Einsicht in Gesetzmäßigkeiten biologischer, technischer, wirtschaftlicher und sozialer Art, aus der jeweiligen Einsicht in Möglichkeiten und Grenzen des Handelns, und – last but not least – in die kurz- und langfristigen Folgen. Weil aber in unserer begrenzten Welt bei jeder Handlungsvariante Nutzen und Schaden, Chancen und Risiken auf der einen Seite Vorteilen und Nachteilen auf der anderen Seite gegenüberstehen, kommen konkrete Entscheidungen nur durch *Güterabwägungen* im Blick auf das Wohl und Wehe von Mensch und nichtmenschlicher Natur zustande, wofür wiederum sogenannte «mittlere Prinzipien» oder Wertvorzugsregeln in Anschlag gebracht werden können.[17] Was als Ergebnis dieser auf Prinzipien, Sach-Wissen, Erfahrung und auch Berechnung basierenden Güterabwägung als Einsicht in richtiges oder falsches Verhalten herauskommt und sich so vielleicht als konkretere Norm durchsetzen wird, das kann wegen der wandelbaren Bedingungen des

17 Als Beispiel sei wiederum auf H. J. MÜNK verwiesen, der ebenda, S. 106, vor allem im Blick auf die ökologische Problematik von gentechnischen Eingriffen ein ganzes Bündel von mittleren Prinzipien und Wertvorzugsregeln zur Sprache bringt: «Eingriffe in die Natur sind angesichts der schöpfungsmäßig begründeten Werthaftigkeit rechtfertigungsbedürftig, wobei legitime Interessen des Menschen im Konfliktfall sorgfältig mit dem Integritätsanspruch und den Bedürfnissen anderer Lebewesen sowie mit den ökologischen Erfordernissen der betroffenen Naturbereiche abzuwägen sind. Technische Eingriffe sind grundsätzlich auf die schonendste, die ökologischen Zusammenhänge am wenigsten schädigende Art durchzuführen. Eine vergleichbare Dringlichkeit kommt der Bewahrung der ästhetischen Naturqualitäten und dem Schutz einer substantiellen Artenvielfalt zu. Fundamentalere und umfassendere Naturbereiche, von denen die Lebens- und Funktionsfähigkeit anderer Sektoren abhängt, sind vorrangig zu berücksichtigen. Den Selbsterhaltungs- und Eigenregulationskräften der Natur ist möglichst viel Raum zu geben. Je tiefer in natürliche Lebensprozesse (z. B. in die genetische Struktur) eingegriffen wird und je weniger die Folgen solchen Handelns absehbar sind, desto behutsamer und kontrollierbarer sind die entsprechenden Maßnahmen zu gestalten. Eingriffen mit irreversiblen Folgen muß ein entsprechend proportioniertes Zielgut gegenüberstehen. Die gleiche Rechtfertigungskraft hat der Nachweis, daß andernfalls größerer Schaden unabwendbar wäre. Erneuerbaren Energieträgern kommt Vorrang vor nicht erneuerbaren zu. Technische Problemlösungen sind generell an dem Kriterium zu messen, ob durch sie gegebenenfalls neue Probleme geschaffen werden, die jene übertreffen, zu deren Lösung sie dienen sollen.» Siehe auch den Katalog von «Grundsätzen und Orientierungsregeln» bei B. IRRGANG: Leitlinien einer Ethik der Gentechnik, Naturwissenschaften 77 (1990), 577

Handelns und der menschlichen Einsicht nur eine bedingte Gültigkeit beanspruchen. Es bindet solange, bis es eventuell neuer, verbesserter Einsicht weichen muß.

## 4. Grundsätzliche ethische Wertung der Gentechnologie

1. Gentechnologie ist gegenüber der klassischen Züchtung insofern *etwas Neues*, als hier die genetische Substanz von Lebewesen direkt und gezielt verändert wird. Die Evolution wird gegenüber der herkömmlichen Züchtung massiv beschleunigt. Man darf nun allerdings das Neue, das da geschieht, auch *nicht übertreiben*. Otfried HÖFFE bemerkt dazu mit Recht: «Die Gentechnologie ist ihrer Struktur nach Veränderung eines vorgeschriebenen Planes, nicht Ab-Ovo-Planung; sie ist vom Typ des Eingreifens (Intervenierens) in einen lebendigen Prozeß, nicht des Aufbauens aus unselbständigen Bestandteilen. Weil die ‚Biotechnik' eine wesentlich unvollständige Rekonstruktion unternimmt, übertreibt man die menschliche Leistung, wenn man die neuen ‚Produkte' als künstliche Lebewesen bezeichnet. Denn nicht das funktionierende System, das Leben, nur eine (relativ kleine) Neukombination stammt von menschlicher Hand; nicht der Organismus selbst, bloß gewisse Eigenschaften an ihm werden künstlich hervorgebracht.»[18] Die Hauptleistung liegt nach wie vor in der Natur, nicht in der menschlichen Intervention. Das menschliche Eingreifen wird massiv überschätzt, wenn man davon spricht, jetzt hätte der Mensch in der Evolution die Regie übernommen. Dazu ist die Möglichkeit gentechnischer Eingriffe viel zu beschränkt, sowohl quantitativ als auch qualitativ. Nicht nur Gentechnologen, auch ihre Gegner stehen in der Gefahr, die Bedeutung der Gene zu überschätzen und Leben auf Gene zu reduzieren.

2. Gentechnologie ist weder vom Mensch-Natur-Verhältnis her noch im Blick auf die Zielsetzungen bzw. Interessen noch im Blick auf die Folgen ein «in sich schlechtes» oder im vorhinein unverantwortliches menschliches Unternehmen. Das Problem liegt hier wohl darin, daß die neue Technologie mit ihrer Ambivalenz noch nicht in unsere Kultur und Lebensauffassung integriert ist wie andere Techniken.

Die Tatsache, daß sich diese Technik alsogleich mit Ökonomie und Industrialisierung verbindet, ist nicht spezifisch für die Gentechnologie,

18 O. HÖFFE: Zur sittlich-politischen Verantwortung neuer Technologie: Das Beispiel der Genmanipulation, in: K. DOHMAN (Hg.): Gentechnologie. - Stuttgart, 1988, S. 151

sondern typisch für die moderne wissenschaftlich-technische Zivilisation überhaupt. Dasselbe gilt für die Tatsache, daß sich zwischen Grundlagenforschung und Anwendung nicht mehr säuberlich unterscheiden läßt. Das sind zwar ernstzunehmende Probleme – wie oben angedeutet – aber *keine ausreichenden Gründe für eine radikale Ablehnung* der Gentechnologie.

Sofern es um eine generelle Beurteilung der Gentechnologie geht, ist auch die theologische Wertung unhaltbar, Gentechnologie sei ein Widerspruch des Menschen (als bloßes Geschöpf unter Mit-Geschöpfen) gegen den göttlichen Schöpfer.

3. Wie die Verteufelung, geht auch die *Glorifizierung* der Gentechnologie daneben. Gentechnologie kann ohne Zweifel in mehr oder weniger schwerwiegender Weise mißbraucht werden und bringt darüber hinaus absehbare und noch nicht absehbare Sicherheitsrisiken für Mensch und Umwelt mit sich. Selbst die beachtlichen positiven Errungenschaften der Gentechnologie werden uns dem Paradies auf Erden nicht näherbringen. Darum sollte man der Menschheit *nicht zuviel* versprechen. Gentechnologie wird die Menschheit nicht vom Hunger, auch nicht vom Krebs und anderem Elend erlösen können. Es ist überdies immer wieder zu fragen, ob und inwiefern das langfristige Wohlergehen der Menschheit und der nichtmenschlichen Natur überhaupt all die möglichen Produkte braucht, die da nun mittels Gentechnologie evtl. oder sicher produziert werden können.

4. Was die *Zielsetzungen* der Gentechnologie betrifft – sei es nun Gesundheit von Mensch und Tier, sei es verbesserte Nahrungsbeschaffung (quantitativ und qualitativ), sei es Umweltschutz oder einfach erweiterte Kenntnis der Natur – so darf keine dieser Zielsetzungen absolut gesetzt werden. In den notwendigerweise entstehenden Konflikten mit anderen Zielsetzungen menschlichen Handelns müssen die genannten Zielsetzungen u. U. zugunsten höherer oder je nach Situation dringlicherer Güter zurücktreten. Das gilt insbesondere für die mit Gentechnik eng verbundenen wirtschaftlichen Interessen und für die Karriere-Interessen der Forscher(innen).

5. Es ist ferner die Kritik ernstzunehmen, daß die Gentechnologie zur *Symptomkur-Technik* werden könnte, die uns davon entbindet, Übel an der Wurzel zu bekämpfen, wo sie an der Wurzel, d. h. durch Korrektur von schädlichem individuellem und sozialem Fehlverhalten, bekämpft werden können. Das gilt für gewisse Krankheiten, es gilt für das

Welthungerproblem und es gilt für Umweltschäden. Da wir aber auch durch vermehrtes Bemühen um Wurzelbehandlungen nicht eine heile Welt schaffen können, in der es auch keine belastenden Symptome mehr gibt, wäre es zynisch, Symptombehandlungen grundsätzlich zu verteufeln.

6. Weil trotz sehr unterschiedlicher Einschätzung des Risikopotentials nicht zu bestreiten ist, daß die Gentechnologie beachtliche *Sicherheits-Risiken* für Mensch und Umwelt in sich birgt, bedarf die Gentechnologie einer ständig begleitenden *Risikoforschung* im Rahmen einer *Technikfolgenabschätzung*. Die Gefahr der Risiken ist allerdings sehr unterschiedlich je nach Art und Ort der Forschung oder der Produktion und je nach Anwendungsbereich. Darum muß differenziert gefragt werden, welche Forschungen und Anwendungen vermittels welcher Institutionen besonderen Sicherheitsbestimmungen und Kontrollen unterworfen werden oder ganz unterbleiben müssen.

7. Weil Gentechnologie einerseits durchaus wünschbare Ziele und Wirkungen verfolgt, weil sie andrerseits aber auch zum Instrument fragwürdiger Zielsetzungen und Interessen werden (Mißbrauch) und trotz guter Absicht schwerwiegend negative Folgen zeitigen kann, die nach einer Technikfolgenabschätzung ruft, welche ihrerseits nicht ohne ethische Wertung auskommt[19], so bedarf die Gentechnologie ständiger *ethischer Diskussion*. Deren Sinn ist aber nicht nur die Eingrenzung von Forschung und Anwendungen, da wo die Gentechnologie von ihren Zielsetzungen her fragwürdig oder von ihren Auswirkungen her zu gefährlich wird. Die ethische Diskussion hat auch die Aufgabe, auf positive, wünschbare oder gar notwendige Forschungen und Anwendungen dieser Technologie im Rahmen von ethisch verpflichtenden Zielsetzungen und Prinzipien hinzuweisen und sie hat mitzuhelfen, bei Ziel- und Güterkonflikten verantwortliche Entscheidungen auf allen einschlägigen Ebenen zu treffen.

8. Weil bei der Gentechnologie nicht bloß individuelle, streng wissenschaftliche oder unternehmerische Privatinteressen auf dem Spiel stehen, weil hier vielmehr sowohl im Blick auf die Zielsetzungen wie auf die möglichen positiven Auswirkungen und die Risiken *allgemeine Interessen* betroffen sind, können zumindest die Grundsatzentscheidungen nicht den Forschern oder den Unternehmern allein überlassen wer-

19 Vgl. dazu B. IRRGANG: Leitlinien einer Ethik der Gentechnik, der seine «Vorüberlegungen zu einer Ethik der Biotechnologie» als Versuch einer «Ethik der Folgenbewertung von Gentechnologie» versteht.

den. Dazu kommt, daß mit der neuen Technologie große Ängste verbunden sind. Die Wissenschaft und die Industrie sind darum schon im eigenen, erst recht im Interesse der Gesellschaft verpflichtet, die *Öffentlichkeit* ausreichend über ihre Zielsetzungen für Forschung und Anwendungen zu informieren und darüber, wie diese Ziele erreicht werden (sollen). Die *ethische Diskussion* über Zielsetzungen und Anwendungen muß in der *Öffentlichkeit* geführt werden, damit dann auch entsprechende politische Entscheidungen gefällt werden können, in welchem Rahmen und unter welchen Bedingungen gentechnische Forschung und Anwendung geschehen kann bzw. zu unterbleiben hat. Rechtliche Regelungen sind nicht nur zum Schutz der Gesellschaft und der Umwelt wichtig. Die Gentechnologie ist zu einer wirtschaftlich wichtigen Schlüsseltechnologie geworden. Wirtschaftliche Unternehmen müssen für ihre Unternehmensplanung wissen, was sie grundsätzlich dürfen und was sie nicht dürfen. Darum verlangen heute sogar einschlägige Wirtschaftsunternehmungen nach klaren staatlichen Gesetzgebungen und Kontrollen. [20]

Die hier geforderte *Partizipation* der Gesellschaft an Entscheidungen über die gesellschaftsrelevante Entwicklung von Wissenschaft und Technik und ihrer kommerziellen Anwendung erfordert allerdings ein hohes Maß an Sachinformation und an ethisch– politischem Unterscheidungsvermögen.

9. Ich nehme an, daß sich in der Öffentlichkeit die Überzeugung mehrheitlich durchsetzen wird, daß Gentechnologie unter gewissen Bedingungen und Einschränkungen grundsätzlich akzeptabel oder gar wünschbar ist. Aber damit wird die ethische Diskussion über Zielsetzungen und Methoden sowie Folgen der gentechnischen Forschung und Anwendung nicht abgeschlossen sein. Die Diskussion über das, was wir an Werten so oder anders verwirklichen sollten und das, was wir nicht machen dürfen, obwohl wir es könnten, wird zu einem gerade aus ethischen Gründen wichtigen Dauerbrenner werden. Wünschbar bleibt, daß sozialrelevante neue technische Möglichkeiten möglichst schon vor ihrer Anwendung öffentlich diskutiert werden. Aufgrund der schnellen wissenschaftlich-technischen Entwicklung und der dauernden weltweiten Veränderungen sowohl der Gesellschaft wie der Umwelt sind die *Zeiten einer zeitlos allgemeingültigen (konkreten) Moral vorbei.* Das gilt schon individualethisch, es gilt erst recht sozialethisch. Wir werden

20 Siehe etwa die «SCGI (Schweizerische Gesellschaft für Chemische Industrie) – Leitlinien zur Gentechnik». - Zürich, o.J. (1991)

uns darauf einstellen müssen, daß wir in Zukunft unsere derzeitigen ethischen Ansichten mehr als früher immer wieder werden revidieren müssen. Wir sollten darum in konkreten ethischen Fragen mit absoluten Positionsbezügen vorsichtig sein, weil diese leicht in Gefahr geraten, zur Ideologie zu werden.

PANTALEON FASSBENDER

# DIE NEUE ABTREIBUNGSDISKUSSION

## Zur Auseinandersetzung mit Konzepten der analytischen Ethik in der Medizin

### 1. Einleitung

Zeitgleich mit der Regelung im Einigungsvertrag, die für eine Übergangsfrist auf dem Gebiet der neuen Bundesländer eine Weitergeltung der 1972 in der ehemaligen DDR eingeführten Fristenregelung zum Schwangerschaftsabbruch vorsieht[1], wird die öffentliche Diskussion um die sittliche Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs um eine Komponente ergänzt, die für die Bundesrepublik neu ist und eine nähere Betrachtung verdient[2]: Es geht um moralphilosophische Argumentationen in der *Abtreibungsfrage*, die von sich behaupten, «weltanschauungsfrei» zu sein: auf der Basis eines sprachanalytischen Ethik-Konzeptes im Gefolge des klassischen Utilitarismus bestreiten sie einerseits die Letztbegründungsmöglichkeit von Ethik überhaupt offensiv und sprechen andererseits den klassischen Argumenten in der Abtreibungsdiskussion, insbesondere der kombinierten Argumentation (a) mit der Kontinuität der embryonalen und fötalen Entwicklung und (b) mit der Potentialität des Fötus, Gültig-

1 Vgl. hierzu kritisch H. REIS: Das Recht auf Leben und die deutsche Einheit (Beiträge 1). – Bonn, 1990; ders.: Offene Fragen zum Einigungsvertrag: Die Fristenregelung der DDR und ihre Implikationen, in: ALfA–Rundbrief, Nr. 23, S. 8 – 18

2 Zur Einführung in die Fragen und Probleme seien empfohlen C. E. CURRAN: Abortion V. Contemporary Debate in Philosophical and Religious Ethics. In: W. T. REICH (Ed.): Encyclopedia of Bioethics 1. – New York, 1978, S. 17 – 26, mit weiterer Literatur! Und zur kontroversen Auseinandersetzung vgl. *International Planned Parenthood*, Europe Region: Ethical Aspects of Abortion. Some European Views. – London, 1978. Empfehlenswert ist ebenfalls der Sammelband von R. M. BAIRD & S. E. ROSENBAUM (Eds.): The Ethics of Abortion. Pro-Life! vs. Pro-Choice! – Buffalo, NY, 1989; dort wird neben dem Rekurs auf die «klassischen» Texte von THOMSON und TOOLEY (mittlerweile auch auf Deutsch vorliegend) ein Einblick in die Breite der US-amerikanischen philosophischen Diskussion dieses Problems vermittelt. Besonderes Interesse werden sicherlich die Ausschnitte aus der WEBSTER vs. Reproductive Health Services-Entscheidung des obersten amerikanischen Gerichtshofes von 1989 finden, die es einzelnen Bundesstaaten erlaubt, eigene Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch einzuführen. Deutsche Übersetzungen der Leittexte für die angelsächsische Diskussion stehen zur Verfügung bei A. LEIST (Hg.): Um Leben und Tod: Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. – Frankfurt/Main, 1990. Aktuelle Neuerscheinungen stellen die Titel von A. LEIST: Eine Frage des Lebens: Ethik der Abtreibung und künstliche Befruchtung. – Frankfurt/Main, 1990, und N. HOERSTER: Abtreibung im säkularen Staat: Argumente gegen den § 218. – Frankfurt/Main, 1991, dar.

keit im Sinne von Regeln, auf die sich vernünftige und gutwillige Gesprächspartner in der Abtreibungsdiskussion einigen können sollten, ab.[3]

Besonderes Augenmerk verdient die Schlußfolgerung im Umfeld dieser im wesentlichen angelsächsischen Ethiker, die jetzt mehr und mehr in der Bundesrepublik rezipiert werden, es stelle eigentlich kein ethisches Problem dar, auch kleine Kinder – sowohl behinderte wie nichtbehinderte – zu töten: man verzichte aber auf Grund bestimmter Konventionen darauf, diese Möglichkeit auszunutzen.[4] Die schleichende Aushöhlung zentraler Werte unserer Gesellschaft, die als «nur» religiös begründet diffamiert werden und damit als nicht konsensfähig in einer *pluralistischen und rationalen Gesellschaft*[5] angesehen werden, bedroht über kurz oder lang wesentliche Grundlagen unseres Gemeinwesens.

Die Erosion von Grundwerten, die im Gefolge der anschließend näher zu skizzierenden Konzepte fortschreitet, dürfte einen gefährlichen Trend zur Entsolidarisierung und zu mangelnder Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, auf einen Höhepunkt führen – einen Trend, den die soziologische Forschung seit einigen Jahren diagnostiziert.[6]

## 2. Empirische Befunde

Die Beurteilung von *Schwangerschaftsabbrüchen*[7] aus der Perspektive der Meinungsforschung ist ein wichtiger Hinweis darauf, inwieweit Soli-

3 Vgl. A. LEIST: Eine Frage des Lebens

4 Vgl. z. B. M. TOOLEY: Abtreibung und Kindstötung. In: A. LEIST (Hg.): Um Leben und Tod, S. 157 – 195

5 So schreibt H. KUHSE: Die Lehre von der Heiligkeit des Lebens. In: A. LEIST (Hg.): Um Leben und Tod, S. 75 – 106, gegen Ende ihres Beitrags (S. 103): «Die unkritische Aufrechterhaltung des Prinzips der Heiligkeit des Lebens ist konstitutiv für das, was Sokrates ‚Leben ohne Prüfung' nannte, das er als dem Menschen nicht angemessen ansah. Wie können wir unser Leben und unsere Praktiken der Prüfung unterziehen? Mittels rationaler Diskussionen und Argumentation. Jürgen Habermas formuliert es so, und nahezu jeder Philosoph wird ihm zustimmen: Wahrheitsansprüche können, sind sie einmal in Zweifel gezogen, nur mit Hilfe des besseren Arguments eingelöst werden, mit Hilfe einer Analyse des Begriffs rationaler Gründe. Und solche Gründe werden bei Fragen von Leben und Tod unausweichlich, meine ich, Kriterien der Lebensqualität einschließen.» Daß die geforderte Rationalität unter sprachpragmatischer Perspektive im Sinne des Letztbegründungsprogrammes von K. O. APEL demgegenüber die Anerkennung einer in der Kommunikationsgemeinschaft gründenden Zulassung gerade von (noch nicht) rationalen Kommunikationspartnern oder deren Anwälten zum Diskurs einschließen muß, belegt sehr eindrucksvoll H.-J. HÖHN: Vernunft – Glaube – Politik: Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik. – Paderborn, 1990; zum Programm der Transzendentalpragmatik vgl. auch V. HÖSLE: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. – München, 1990.

6 Vgl. F.-X. KAUFMANN/W. KERBER/P. M. ZULEHNER: Ethos und Religion bei Führungskräften. – München, 1986

7 Vgl. zum Nachfolgenden E. NOELLE-NEUMANN/R. KÖCHER: Die verletzte Nation: Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern. – Stuttgart, [2]1988

darität mit Betroffenen von Schwangerschaftskonflikten in weiten Kreisen der Bevölkerung überhaupt als wichtig empfunden wird. Dabei gibt es bedeutende Unterschiede in der Beurteilung, was das religiöse Bekenntnis der Befragten und was die einzelnen Indikationen zum Schwangerschaftsabbruch betrifft.

Außerhalb des engen Einflußbereichs der katholischen Kirche ist zum Beispiel die Frage einer Abtreibung aus eugenischer Indikation kaum umstritten; 78 Prozent der jungen kirchenfernen Katholiken und annähernd neun von zehn jungen Protestanten billigen eine Abtreibung, wenn eine Schädigung des Kindes zu erwarten ist. Umgekehrt spaltet die Beurteilung von Fällen außerhalb der medizinischen Indikation kirchenferne Katholiken und besonders Protestanten, während kirchennahe Katholiken hier nahezu einmütig ihre Billigung strikt verweigern. Wenn eine Frau nicht verheiratet ist und aus diesem Grund eine Abtreibung vornehmen lassen möchte, halten dies 36 Prozent der unter 30-jährigen Protestanten, 23 Prozent der jungen kirchenfernen Katholiken, aber nur 7 Prozent der gleichaltrigen kirchennahen Katholiken für vertretbar. Ein Ehepaar, das keine weiteren Kinder wünscht und sich daher zu einer Abtreibung entschließt, findet bei 47 Prozent der jungen Protestanten, aber nur bei 5 Prozent der jungen kirchennahen Katholiken Verständnis. Auch unter Protestanten vermindert Kirchennähe die Toleranz gegenüber Abtreibung, wenn auch nicht annähernd so gravierend wie in der katholischen Gemeinde. Völlig abgehoben von ihren Altersgenossen urteilen junge Konfessionslose, die mit überwältigender Mehrheit eine Abtreibung in jedem der diskutierten Fälle billigen.

Die empirische Untersuchung, die im Auftrag des «Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München» von Januar bis Juli 1984 in München und Nürnberg als soziologische «EliteStudie» bei Führungskräften der bayerischen Wirtschaft durchgeführt wurde, kam dort zu einem niederschmetternden Ergebnis, was die sittliche Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen angeht. Zwar interpretieren die Autoren die Befunde als Ausdruck einer Protesthaltung gegen das Engagement der katholischen Kirche in der gesetzlichen Abtreibungsdebatte, doch sollten zuerst einmal die Ergebnisse für sich sprechen: Zum «Schwangerschaftsabbruch aus sozialen Gründen»: «30 Prozent der Befragten halten ihn für unbedenklich oder für keine Frage der Moral, sondern der Nutzenabwägung. Andere Handlungsweisen, etwa Ladendiebstahl oder auch Werkzeug- und Materialdiebstahl aus dem Betrieb des Arbeitgebers, werden demgegenüber sehr streng verurteilt.»[8]

Eine neuere Untersuchung von R. KÖCHER unterstreicht in ihren Ergebnissen eindrucksvoll die Bedeutung des «Umfeldes» bei der Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch: «Junge Frauen werden weit überdurchschnittlich durch negative Reaktionen des Partners unter Druck gesetzt, die Schwangerschaft abzubrechen. (...) 27 Prozent aller Frauen, die ihren Partner über die Schwangerschaft informierten, wurden von ihm sofort mit der Forderung konfrontiert, einen Schwangerschaftsabbruch durchführen zu lassen, aber 44 Prozent der unter 25-jährigen Frauen.» [9]

## 3. Der Beitrag einer analytischen Bioethik

Daß Vertreter der analytischen Bioethik auf dem Hintergrund solcher empirischen Befunde, die einen tiefgreifenden Wertewandel signalisieren, angesichts der hohen Behandlungskosten bei schwerstbehinderten Neugeborenen und den Problemen der Allokation begrenzter Mittel im Gesundheitswesen der Zukunft für die aktuelle bundesdeutsche Abtreibungsdiskussion Relevanz beanspruchen, zeigt die Dringlichkeit der Auseinandersetzung an.[10]

8 F.-X. KAUFMANN/W. KERBER/P. M. ZULEHNER: Ethos und Religion bei Führungskräften, S. 133

9 R. KÖCHER: Schwangerschaftsabbruch – Betroffene Frauen berichten. In: KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (Hg.): Berichtsband der Fachtagung «Schutz des ungeborenen Kindes» vom 25. bis 26. April 1991. – St. Augustin, 1991, S. 104

10 Vgl. D. BIRNBACHER: Genomanalyse und Gentherapie. In: H.-M. SASS (Hg.): Medizin und Ethik. – Stuttgart, 1989, S. 226 f.: «Solange eine genetisch bedingte Krankheit oder Behinderung nicht oder nur unter großen Einbußen an Lebensqualität therapierbar ist, sollte schon ein genomanalytisch festgestelltes Risiko als guter Grund für eine Abtreibung gelten. Ist das akzeptiert, stellt sich die weitere Frage, ob in Fällen drohender schwerer Behinderungen des Kindes die Eltern moralisch nicht nur berechtigt, sondern eventuell sogar verpflichtet sind. (...) Den Eltern eine moralische Verpflichtung aufzuerlegen, bedeutet nicht, rechtliche Zwangs- oder Druckmittel zu denselben Zwecken gutzuheißen. Eine wie immer indirekte Zwangsanwendung (auch ein routinemäßig vorgenommenes vorgeburtliches Screening) sollte ausgeschlossen sein, da der Bereich der Fortpflanzung, obwohl er erhebliche Neben- und Folgewirkungen für andere hat, zum Kernbereich der Privatsphäre gehört und schon aus Gründen der individuellen Menschenwürde vor staatlichen Eingriffen geschützt werden sollte. (...) Vertretbar erscheint dagegen eine Gesundheitspolitik, die es den Ärzten zur Pflicht macht, in Risikofällen die Eltern auf die Möglichkeit der vorgeburtlichen Diagnose hinzuweisen.» In einem neueren Beitrag zum Vergleich von Abtreibung, von der man mit einiger Sicherheit sagen könne, daß sie von großen Teilen der Gesellschaft «verkraftet» werde, und «Früheuthanasie» sieht Birnbacher durchaus Probleme bei der «externen» Begründung von Entscheidungen zur Tötung behinderter Neugeborener – H. KUHSE und P. SINGER gehen dabei bis zur möglichen «Indikation Hämophilie» –, doch kann er sich zu keiner weitergehenderen Schlußfolgerung entschließen, als daß eine Diskussion um notwendige Grenzziehungen gefordert sei: «Singers Extrempositionen sind eine Herausforderung» (S. 49). Siehe D. BIRNBACHER: Das Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus. In: R. HEGSELMANN/R. MERKEL (Hg.): Zur Debatte über Euthanasie: Beiträge und Stellungnahmen. – Frankfurt/Main, 1991, S. 25 – 50

### *a) Das Argument von J. J. THOMSON* [11]

Die amerikanische Philosophin J. J. THOMSON versuchte bereits Anfang der siebziger Jahre mit einigen Beiträgen, die für die Entwicklung in den USA hin zur gesetzlichen Abtreibungsfreigabe im ROE vs. WADE-Urteil richtungsweisend wurden, die ethische Problematik eines Schwangerschaftsabbruches über eine Analogie zu verdeutlichen, die brillant ersonnen ist[12]:[13] Man stelle sich vor, eines Morgens in einem Krankenzimmer aufzuwachen, und finde sich angeschlossen an den Blutkreislauf eines anderen Menschen. Dieser, ein bewußtloser Geiger, ist darauf angewiesen, für neun Monate an genau Ihren Blutkreislauf angekoppelt zu bleiben, um überleben zu können. Die «Gesellschaft der Musikfreunde» hat Sie entführt und an den Geiger anschließen lassen, um dessen Überleben sicherzustellen. Man nehme weiterhin an, es handele sich um ein ordentliches Krankenhaus, so daß Sie angesichts dieser Situation, falls Sie es wünschten, sofort vom Geiger abgekoppelt werden könnten, da Sie nicht Ihre Einwilligung zu diesem Eingriff gegeben haben. Die entscheidende

11 J. J. THOMSON: A Defense of Abortion, Philosophy and Public Affairs 1 (1971), 47 – 66; ein deutscher Text findet sich bei J. J. THOMSON: Eine Verteidigung der Abtreibung. In: A. LEIST (Hg.): Um Leben und Tod, S. 107 – 131. Auszüge aus dem Urteil ROE vs. WADE von 1973 finden sich im Sammelband von R. M. BAIRD/S. E. ROSENBAUM (Eds.): The Ethics of Abortion. Zur aktuellen Relevanz der hier zum Ausdruck kommenden Argumentation sei verwiesen auf die Entscheidung des kanadischen Supreme Court, ein strafrechtliches Abtreibungsverbot in Kanada sei verfassungswidrig: «The right to reproduce or not to reproduce which is in issue in this case (...) is properly perceived as an integral part of modern woman's struggle to assert HER dignity and worth as a human being.» Zitiert nach B. RASEHORN: Ein Grundrecht auf Abtreibung und die Abschaffung des Abtreibungsparagraphen in Kanada, Kritische Justiz 23 (1990), 332 – 341

12 Zu den Prämissen dieser Analogie gehört die Annahme, der Fötus sei eine Person. Diese Arbeitshypothese bedeutet allerdings, daß, wenn wir THOMSONs Argumentation zustimmen müßten, es keinen Rekurs auf ein anderes zentrales Argument gegen die ethische Legitimität des Schwangerschaftsabbruches mehr geben dürfe. Mit der Zustimmung erledigt sich die restliche Diskussion. (J. J. THOMSON: Eine Verteidigung der Abtreibung, S. 108). Das Beispiel ebenda, S. 108 f. – im Verlauf des Beitrages wird immer wieder darauf Bezug genommen.

13 Zur Argumentation THOMSONS und deren Relevanz in einem existentielleren Sinne – dies sei verstanden als Korrektiv – vgl. auch R. L. HOLMES: The Limited Relevance of Analytical Ethics, The Journal of Medicine and Philosophy 15 (1990), 157: «Although at first blush Bennett's and Thomson's analyses seem to proceed from normatively and metaethically neutral positions, they are in fact as closely tied up with controversial positions in metaethics and normative ethics as those that expressly hold that one must first deal with the relevant normative and metaethical issues before arriving at solutions to the problems in applied ethics. The attempt to engage in neutral ethical analysis only obscures, rather than avoids, the problems in trying to apply ethical theory to practice. And by the nature of most such approaches the broader social, cultural and historical context, in which these problems emerge is ignored. It is as though the problems can be abstracted from the situations in which they develop, analyzed as one might in a laboratory, and then the findings presented in detached, neutral terms. All of this, I suggest, is among the ways in which much of Anglo-American ethics has since the time the logical positivists suffered from its emulation of science. It is as though, not being a science, ethics aspires to be the next best thing, and that is scientific. But just as science cannot by itself yield answers to moral problems, ethical analysis that looks to science for its model cannot do so either. (...) The cultivation of a morally sensitive, caring, and compassionate character probably counts for more in the end than these analytical skills.»

Frage heißt, ob es ethisch unerlaubt ist, in dieser Situation die Kopplung mit dem Geiger aufzugeben. Dabei geht es nicht darum, zu bestreiten, daß es zweifellos eine hohe Tugend darstellt, die Verbindung aufrecht zu erhalten, sondern darum, inwieweit eine sittliche Verpflichtung dazu besteht.

Allgemeiner formuliert versucht THOMSON zu beweisen, daß es keine zwingende Verbindung zwischen dem Lebensrecht einer Person A gibt und bestimmten Handlungen, die eine Person B zwingend leisten müsse, um A's Lebensrecht sicherzustellen. «THOMSON bejaht, daß der Geiger ein Recht auf Leben hat – aber ein Recht auf Leben haben schließt nicht das Recht ein, den Körper eines anderen Menschen zu benutzen, selbst wenn man ohne diese Benutzung sterben wird.»[14]

Bei der Diskussion dieses Arguments sind verschiedene Fragen zu bedenken:

– Wie weit trägt die Analogie THOMSONs?
– Was bedeutet in der ethischen Bewertung des Schwangerschaftsabbruches die Verantwortlichkeit beider Partner für den Geschlechtsakt (der ja grundsätzlich offen ist auf die Zeugung eines Kindes hin[15]) für die Tragweite der Analogie?
– Wie steht es um die zugrundeliegende Rechtstheorie von THOMSON?

14 P. SINGER: Schwangerschaftsabbruch und ethische Güterabwägung. In: Ders.: Praktische Ethik. – Stuttgart, 1984, S. 146 – 148, 152 – 168, zit. nach dem Abdruck dieses Kapitels in: H.-M. SASS (Hg.): Medizin und Ethik, S. 139 – 159, S. 150. Dazu auch: H. M. SMITH: Intercourse and Moral Responsibility for the Fetus. In W. B. BONDESON et al. (Eds.): Abortion and the Status of the Fetus. – Dordrecht, 1983, S. 229: «As stage-setting for this argument, she makes the following two assumptions: (1) First, it is assumed that the fetus is a person, that is, has all the basic rights that normal adults do, and, in particular, the right to life. (Neither THOMSON nor I believe this assumption is correct, but we may allow it for purposes of examining the argument in question.) (2) Second, it is assumed that the right to life does not entail the right to anything and everything necessary to maintain one's life. Thus, I have a right to life, but this right does not give me the right to use your kidneys if they are neccessary to support my life. Similarly, a fetus's right to life does not entail the right to whatever is neccessary for its support. For example, to use a case of Donald Regan's, suppose a woman carrying a two week old fetus is discovered to have a terminal disease that will kill her before the fetus reaches a state of independent viability. However, advances of science have made it possible to remove such a fetus and transfer it into the womb of another woman where it would undergo normal development and be delivered as a healthy child. In this particular instance no willing surrogate mother can be found. Despite this, would we say that the fetus has the right to the use of another woman's body, just because it has a right to life – i. e., that another woman may be forcibly conscripted and compelled to serve as host to the fetus until it can survive by itself? Presumably we would not – we do not feel that the fetus's right to life gives it the right to whatever resources it needs to sustain that life. We may grant, then, assumption (2).»

15 «Grundsätzlich» soll nicht heißen, daß jeder Geschlechtsakt nur auf Fruchtbarkeit hin ausgerichtet sein muß. Vgl. K. DEMMER: Moraltheologische Methodenlehre (Studien zur Theologischen Ethik; 27). – Freiburg, 1989, S. 204 – 205: «Allerdings ist an dieser Stelle Vorsicht geboten. Man denke an die Offenheit des einzelnen ehelichen Aktes auf Zeugung. Von einer biologischen Finalität kann keine Rede sein. Wenn aber die Offenheit symbolisch zu verstehen ist, warum dann das Insistieren auf der physiologischen Integrität? Regt sich hier nicht doch der Verdacht eines Naturalismus, der überdies in der Natur selbst gar kein Fundament hat? Kommt die Offenheit auf Zeugung letzten Endes aus einer anthropologischen Vorentscheidung, die an die empirische Natur des ehelichen Aktes herangetragen wird? Sollte dies der Fall sein, bliebe nur noch die Frage übrig,

Konsens kann wohl dahingehend erreicht werden, daß das Analogie-Beispiel THOMSONs den Fall einer Schwangerschaft nach Vergewaltigung hinreichend deutlich umschreibt.[16] Auch bei einer Anerkennung des Lebensrechts des Ungeborenen kann man unter dieser Perspektive das Austragen der Schwangerschaft unter *pastoraler Perspektive*[17] als unterstützenswerte Entscheidung, nicht hingegen als absolute sittliche Verpflichtung verstehen. Doch sind wesentliche Anfragen angebracht, wenn wir versuchen, das Beispiel zu generalisieren. Im übrigen bleibt, wie bereits angedeutet, die Rechtstheorie THOMSONs anzufragen.

ob eine solche Lehre im Grunde nicht an ihrer eigenen Überforderung zugrunde geht. Man sieht etwas Richtiges, wenn man – in der Weise einer Kulturleistung – Liebesausdruck und Offenheit auf Zeugung miteinander verknüpft. Nur begeht man den Fehler, diese Verknüpfung zu überziehen, indem man sie zu einem metaphysischen Prinzip erhebt.»

16 Es wird ebenfalls vorausgesetzt, daß ein Schwangerschaftsabbruch, um das Leben der Mutter zu retten, unter ethischer Perspektive gerechtfertigt ist.

17 «On the level of pastoral counselling a Catholic Moralist might come to almost the same conclusion and even to almost the same way of friendly discourse as Gustafson. Pastoral prudence looks not only to the general principles but also to the art of the possible. By looking for the real step that can be taken by the person in the concrete context, the pastoral effort of the moral theologian does not betray his own 'objective' principles, since the whole of moral life is characterized by the 'law of growth', by the need of a constant conversion, step by step. The milder tradition of moral and pastoral theology expresses an important aspect of this dynamic approach by its discourse on 'invincible ignorance'. (...) Alphonsus Liguori expresses the basic principle of moral counselling in such cases in the following way: 'The more common and true opinion teaches that the confessor can and must refrain from admonition and leave the penitent in good faith whenever he is confronted with an invincible error, whether in matter of human law or of divine law, if prudence tells him that an admonition would not do any good but rather harm to the penitent'. The concern of pastoral counselling must always be the conscience of the person and not abstract rules. Alphonsus explains that ‚the reason is that there must be more care for avoiding the danger of a formal sin than of material sin. God punishes only the formal sin, since He takes only this as an offence.' Since Gustafson has used in his moral discourse the example of a woman who seeks counsel after a heinous rape committed against her by her ex-husband and a group of scoundrels, I may be allowed to note my own way of approaching a similar case before I had kowledge of Gustafson's approach. On the 'third level', as moralist expressing opinion about the objective norms, I wrote: 'In cases of rape, it is morally allowable to cleanse away the sperm, which is considered to be an extension of the initial act of aggression. Abortion, however, is not allowed if conception has already taken place. It has not been adjudged that the fetus, which would not have been formed except for the presence of the ‚aggressive' sperm, is itself an 'Aggressor'. Then, turning to the level of pastoral counselling I continued: 'Nevertheless, we must recognize that although the fetus is innocent, the girl is likewise innocent. We can therefore understand her revulsive feeling that this is not 'her' child, not a child that she is in justice required to bear. We must, however, try to motivate her to consider the child with love because of its subjective innocence, and to bear it in suffering through to birth, whereupon she may consider her enforced maternal obligation fulfilled and may give over the child to a religious or governmental agency, after which she would try to resume her life with the sanctity that she will undoubtedly have achieved through the great sacrifice and suffering. If, owing to the psychological effects of her traumatic experience, she is utterly unable to accept this counsel, it is possible that we may have to leave her in 'invincible ignorance'. Her own salvation may depend on it because of her near despair. If she has already yielded to the violent temptation to rid herself as completely as possible of the effects of her experience, we can leave the judgement of the degree of her sin to a mercyful God and try to build up her willingness to integrate both her suffering and her fault with the sufferings and sins of the world that Christ took upon himself on the cross.' It is true that the mode of expression differs from the style and approach of Gustafson, since my references are within the frame of the specific Catholic tradition of pastoral theology. (...) My expression 'we must try to motivate her' excludes a pastoral approach that starts out immedeately with the abstract principles and an imperative according to them. It is above all a matter of motivation. (...) However, in my pastoral approach I

Auch wenn sich Erweiterungen finden lassen, die den Zwangscharakter wegnehmen, ergeben sich andere Probleme für die Stärke von THOMSONs Argument. Denn außer im Fall der Vergewaltigung kann davon ausgegangen werden, daß implizit die Möglichkeit einer Empfängnis im vorhergehenden Sexualakt eingeschlossen war. Die Verantwortlichkeit dafür trifft *beide* Partner[18] und es erscheint nicht plausibel, den kausalen Handlungszusammenhang zwischen freier Entscheidung zum Sexualakt und *potentieller* Zeugung eines Kindes künstlich zu trennen.

Weiterhin kann Verantwortlichkeit auch dann noch eingefordert werden, falls der Part, dem gegenüber Verantwortung übernommen wurde, *keine* Person ist, was angesichts der kontinentaleuropäischen Diskussion um die Personalität des Embryos eine sehr wichtige Prämisse darstellt.[19] Falls eingewandt wird, Sexualität sei nicht planbar, so mag man entgegnen, daß auch in anderen Lebensbereichen Handlungen, die unter hoher emotionaler Aufladung – im «Affekt» – geschehen, nicht durch den Affekt an sich sittlich gerechtfertigt werden. Allenfalls kann die Verantwortlichkeit der konkreten Person, die so gehandelt hat, in anderem Licht gesehen werden.

Ein Präferenz-Utilitarist wie P. SINGER meint, das Argument – und insbesondere seine Generalisierbarkeit über den Fall einer Schwanger-

would never go so far as to advise the person to abort the fetus. Neither would I say to the person involved that this is the right decision if she has made up her mind. (...) But during the pastoral counselling I would refrain from all rigid judgement once I could see that the person cannot bear the burden of a clear appeal not to abort.» B. HÄRING: A Theological Evaluation. In: J. T. NOONAN (Ed.): The Morality of Abortion: Legal and historical Perspectives. – Cambridge, 1971, S. 140 – 142

18 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt/Main, 1984, S. 87 f.: «Nun gibt es schon in der herkömmlichen Moral einen (selbst den Beschauer tief bewegenden) Fall elementarer nicht-reziproker Verantwortung und Pflicht, die spontan anerkannt und praktiziert wird: die gegen die Kinder, die man gezeugt hat, und die ohne die Fortsetzung der Zeugung in Vor- und Fürsorge zugrunde gehen müßten. (...) Es ist dies die einzige von der Natur gelieferte Klasse völlig selbstlosen Verhaltens, und in der Tat ist dieses mit der biologischen Tatsache der Fortpflanzung gegebene Verhältnis zum unselbständigen Nachwuchs, und nicht das Verhältnis zwischen selbständigen Erwachsenen (aus dem zwar die Idee von gegenseitigen Rechten und Pflichten hervorgeht), der Ursprung der Idee von Verantwortung überhaupt, und seine ständig fordernde Handlungsphäre ist der ursprünglichste Ort ihrer Betätigung. (...) Die Pflicht der Sorge für das von uns gezeugte und daseiende Kind läßt sich, auch ohne Antrieb des Gefühls, wohlbegründen aus der faktischen Verantwortung unserer Urheberschaft für sein Dasein und dann aus dem Recht, das diesem Dasein nun eignet – also trotz der Nichtreziprozität aus dem klassischen Prinzip von Rechten und Pflichten, die beide hier zwar einseitig sind.»

19 «Third, it is not clear to me that success of the Responsibility Argument turns on the dependent party's being a person, i. e., a being with initial basic rights of its own, and in particular a right to life. Our concern is whether or not certain activities of the prospective mother amount to giving the fetus a right, and it may well be that one can give or transfer rights to creatures who would otherwise have none of their own. For example, if I leave a will in which I stipulate that the income from my estate is to be used for the maintenance of my twenty-six cats, it seems to me, that I have given the cats the right to this use of that income, even though cats may have no natural rights of their own. Hence the Responsibility Argument may be important both for people who believe that fetuses are persons, and also for people such as myself who believe they are not.» H. M. SMITH: Intercourse and Moral Responsibility for the Fetus. In: W. B. BONDESON et al. (Eds.): Abortion and the Status of the Fetus, S. 231 f.

schaft, die aufgrund einer Vergewaltigung eingetreten sei, hinaus[20] – sei nur dann stichhaltig, wenn man die spezifische Rechtstheorie der Verfasserin anerkenne[21]: «Utilitaristen würden folgenden Standpunkt vertreten: Meine Empörung über meine Entführung mag noch so groß sein; aber wenn die Konsequenzen meiner Abkopplung von dem Geiger – alles in allem und unter Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen – schlimmer sind als die Konsequenzen für mich, wenn ich angeschlossen bleibe, dann sollte ich angeschlossen bleiben. (...) Gibt man also dem Leben des Fötus dasselbe Gewicht wie dem Leben einer Person, dann würden die Utilitaristen die Weigerung, den Fötus in der natürlichen Frist der Schwangerschaft auszutragen, als Unrecht bezeichnen.»[22] Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß die hier geforderte Folgenabschätzung nahezu unmöglich ist.[23]

In scharfsinniger Weise diskutiert R. L. BARRY den Ansatz von THOMSON. So meint dieser katholische Medizinethiker, bereits die Analogie THOMSONs berge eine Serie schwerwiegender Probleme und Fehler in sich. Er kritisiert, daß THOMSON annehme, die mütterliche Unterstützung für das heranwachsende Kind könne analog zu einer medizini-

20 Man könnte sich zum Beispiel vorstellen, in dem hypothetischen Krankenhaus, in dem der Eingriff stattfindet, nicht gekidnappt worden zu sein («Vergewaltigungs-Analogie»), sondern aus Versehen den falschen Liftknopf gedrückt zu haben, so daß man fälschlicherweise in der falschen Abteilung ankommt und für den freiwilligen Ankopplungspartner an den Geiger gehalten wird.

21 Vgl. P. SINGER: Schwangerschaftsabbruch und ethische Güterabwägung, S. 146 – 148, 152 – 168 (zit. nach H. SASS [Hg.]: Medizin und Ethik, S. 151): «Die betreffende Rechtstheorie läßt sich durch ein weiteres von THOMSONs phantasievollen Beispielen illustrieren: Angenommen, ich leide an einer äußerst gefährlichen Krankheit, und das einzige, was mich retten kann, ist, daß Henry Fonda mit seiner kühlen Hand meine fiebrige Stirn berührt. Nun, sagt THOMSON, obwohl ich ein Recht auf Leben habe, bedeutet das nicht, daß ich ein Recht hätte, Henry Fonda zu zwingen, zu mir zu kommen, oder daß er irgendeine moralische Pflicht hätte, herüberzufliegen und mich zu retten – obwohl es schrecklich nett von ihm wäre. THOMSON akzeptiert also nicht, daß wir stets verpflichtet sind, nach Erwägung aller Umstände den besten Weg des Handelns einzuschlagen oder das zu tun, was die besten Konsequenzen hat. Vielmehr akzeptiert sie ein System von Rechten und Verpflichtungen, die es uns erlauben, unsere Handlungen unabhängig von ihren Konsequenzen zu rechtfertigen.» Zum Beispiel mit Henry Fonda vgl. J. J. THOMSON: Eine Verteidigung der Abtreibung, S. 115 – 116

22 P. SINGER: Schwangerschaftsabbruch und ethische Güterabwägung, S. 146 – 148, 152 – 168 (zit. nach H.-M. SASS [Hg.]: Medizin und Ethik, S. 152)

23 Zur Kritik vgl. R. SPAEMANN: Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), 74 – 75: «1) Der Utilitarismus bringt es nicht zur erforderlichen Kohärenz und Widerspruchsfreiheit. In bestimmten Situationen erweist sich vielmehr eine utilitaristische Position als kontraproduktiv, d. h. sie fördert das Gegenteil dessen, was sie intendiert. 2) Die Gewinnung eines konkreten sittlichen Urteils aus utilitaristischen, d. h. universalteleologischen Prämissen ist ohne bestimmte theoretisch nicht ausweisbare Zusatzannahmen unmöglich. 3) Die für alles sittliche Bewußtsein konstitutive Unterscheidung zwischen technischen und sittlichen Imperativen wird durch die Universalteleologie nivelliert. Diese liefert das sittliche Gewissen, sobald es um materiale Normen geht, der instrumentellen Vernunft aus. 4) Bestimmte, für alle Moral grundlegende Prinzipien wie das der Gerechtigkeit sind aus utilitaristischen Erwägungen nicht nur nicht ableitbar, sondern werden durch eine konsequente Universalteleologie sogar aufgehoben. 5) Der Utilitarismus stellt eine systematische Überforderung des Handelnden dar. In concreto führt seine Lehre von der Situationsbedingtheit aller Pflichten umgekehrt zu einer Unterbeanspruchung des Gewissens.»

schen Behandlung betrachtet werden.[24] Er vermag die Grenzen des Analogiefalles aufzuzeigen, wenn es um das Recht eines anderen Menschen auf den eigenen Körper geht, das erheblich differenzierter gedacht werden müsse, als es die pauschalen Aussagen THOMSONs erlaubten. Denn der Fötus habe durchaus ein Recht auf seinen Aufenthaltsort in der Gebärmutter der Frau, da dieser Aufenthaltsort für ein heranwachsendes Kind der natürliche Platz im Mutterleib sei und für gewöhnlich die schwangere Frau keinen Gefährdungen aussetze.[25]

Ein zentrales weiteres Beweisstück liegt für ihn darin begründet, daß THOMSON, da sie den Fötus als «Aggressor» gegen die Mutter betrachte, nicht beweisen könne, es handle sich um einen *formalen* Aggressor – damit aber sei ihr Beweisgang zu schwach.[26] Ein anderes wesentliches Argument gegen THOMSON, so BARRY, sei die Tatsache, daß die Philosophin nicht hinreichend differenziere zwischen den Entstehungsbedingungen der (ungewollten) Schwangerschaft und der Existenz des ungeborenen Kindes. Da das im Mutterleib heranwachsende Kind nicht für seine Entstehungsbedingungen verantwortlich zu machen sei, könne seine Tötung auch ethisch nicht gerechtfertigt werden.[27] Allerdings macht das «Verschwinden der Väter», dem BARRY mit zunehmendem theoretischen Scharfsinn seiner Darlegungen anheimfällt, sehr nachdenklich. Eine wirklich konsistente theologisch-ethische Analyse kann

24 R. L. BARRY: Medical Ethics: Essays on Abortion and Euthanasia (American University Studies VII,45). – Frankfurt/Main, 1989, S. 40: «(...) if what the mother does for an unborn child is a medical treatment, it is a very peculiar kind of medical treatment. For the mother does not cure, remedy or palliate any clinical diagnosable condition of the unborn child, and hence what she provides is not a medical treatment as are other kinds of treatment. In recent decades this misunderstanding of the nature of medical treatments has expanded widely such that virtually anything done to support the life of another seems to be a medical treatment. Thomson misconstrues abortion to be simply an omission of an action, when it is in fact a deliberate action taken against the life of the unborn child.»

25 «Using Thomson's terminology, the child has no ‚claim' to the mother's fallopian tubes if being there would pose a serious threat to her health. Because of this, the child could be indirectly removed by direct removal of the tubes if its dislocation would pose an imminent lethal threat to the mother. It is clear that the child has no title to the mother's heart, brain or stomach, as is seen by the fact that it would pose a serious health threat to the mother if the unborn child lodged there. But the child has a claim to the womb, because its presence there ordinarily causes no grave threat to the health of the mother in the absence of maternal defects and also because the uterus is ordered naturally to sustain the child.« R. L. BARRY: Medical Ethics, S. 41.

26 Ebenda, S. 42: «But if the child is neither a formal aggressor at all, or is only a material aggressor, it would be difficult to justify directly killing it. It is hard to see how the unborn child is even a material aggressor, for the normal threats to maternal health come from the inadequacies or defects of the mother more often than from any action or condition of the unborn child.»

27 Ebenda, S. 44 f.: «Most of the burdens which she seeks to protect the mother from are caused by the pregnancy rather than by the child or by any deliberate actions of the child. Because of this, it is not clear that the child can be legitimately killed on account of conditions that the child did not create. If the child were the cause of the pregnancy, it might be morally permissible at the speculative level to end its life, but that is not the case, as the child is the product of the action of the mother.»

nie das Mehrebenenkonzept, das Bernhard HÄRING zum Problem des Schwangerschaftsabbruches skizziert hat, außer acht lassen.[28]

THOMSON beachtet im Rahmen ihres Beweisganges nicht den Unterschied zwischen der Pflicht, das Leben eines anderen Menschen zu retten (die sie in bestimmten Fällen bestreitet) und der Verpflichtung, ihn nicht umzubringen.[29] Unseres Erachtens liegt hier der entscheidende Grund, weshalb der Beweisgang THOMSONs als gescheitert angesehen werden kann, obwohl ihr Ansatz die angelsächsische Diskussion in entscheidender Weise geprägt hat.[30] Denn, wie wir im nächsten Schritt sehen werden, lautet die zentrale Frage in der Bewertung des Schwangerschaftskonfliktes nicht, wie es um das Lebensrecht des Embryos bestellt sei, sondern es geht um eine adäquate Fassung des Tötungsverbotes – diesen Hinweis können wir der Auseinandersetzung um den Beitrag THOMSONs entnehmen. Im Sinne des Tötungsverbotes aber muß der Schwangerschaftsabbruch *grundsätzlich* als illegitim angesehen werden. Gegen vorhandene Einsprüche wäre dann festzuhalten, daß ein Schwangerschaftsabbruch ein sittliches Problem darstellt. Die Frage ist, wie man die personale Qualität des Embryos beurteilt. Damit kommt aber ein anderer wichtiger Argumentationskreis analytischer Ethik ins Spiel: das positivistische Argument in bezug auf den Personstatus des Embryos.

### *b) Das positivistische Argument: Sind Embryonen Personen?* [31]

Beim positivistischen Argumentationsgang sind zwei Einwände zu unterscheiden, von denen einer sich als Scheinargument herausstellt:

– Der Schutz ungeborener *menschlicher* Wesen, weil sie *menschlich* sind, ist «Speziesismus»[32] und als solcher ethisch nicht rechtfertigungsfähig.[33]

28 Vgl. Anm. 18

29 «I conclude, therefore, that Professor Thomson has not established the truth of her claims about abortion, primarily because she has not attended to the distinction between our duty to save X's life and our duty not to take it.» B. BRODY: Thomson on abortion, Philosophy and Public Affairs 1 (1972), 339

30 Zur ersten intensiven Auseinandersetzung mit THOMSONs Aufsatz vgl. J. FINNIS: The rights and wrongs of abortion: A reply to Judith Thomson, Philosophy and Public Affairs 2 (1973), 117 – 145; THOMSONs Entgegnung: J. J. THOMSON: Rights and deaths, Philosophy and Public Affairs 3 (1973), 146 – 159. Beide Aufsätze verwendet BARRY in seiner Auseinandersetzung mit dem grundsätzlichen Argument.

31 Vgl. insbesondere zu P. SINGER den Beitrag von L. VIEFHUES: Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs?, Stimmen der Zeit 208 (1990), 752 – 762

32 P. SINGER: Schwangerschaftsabbruch und ethische Güterabwägung, S. 146 – 148, 152 – 168 (zit. nach H.-M. SASS (Hg.): Medizin und Ethik, S. 154): «Nimmt man andererseits ‚menschlich' in der Bedeutung von ‚Mitglied der Spezies Homo sapiens', dann beruht die konservative Verteidigung des Lebens des Fötus auf einer Eigenschaft, die keine moralische Bedeutung hat, und somit

– Die Bemühungen, dem Embryo, potentielle Personalität zuzuschreiben, sind verfehlt, also, da Embryonen keine Personen sind, ist Schwangerschaftsabbruch kein sittliches Problem (wobei über den Zeitpunkt, ab dem vielleicht doch ein sittliches Problem besteht, Uneinigkeit herrscht).[34]

Beiden Einwänden gemeinsam ist ein bestimmter Gebrauch des *Personbegriffs*, der aufgehellt werden muß. Zum ersten bleibt zu sagen, daß es sicher zirkulär wäre, den Schutz *menschlichen* Lebens einfach daran zu binden, daß es *menschlich* ist. Doch der Ansatz übersieht darüber hinaus den differenzierten Gebrauch des Begriffs der Personwürde und dessen Fundierung. Es soll hier nicht ausgeschlossen werden, daß es auch nichtmenschliche Personen geben kann, doch die unten zu skizzierende dritte Variante der Begriffsbestimmung der «Person» legt nahe, daß dies bei den uns bekannten Bewohnern der Erde doch weitgehend abzulehnen ist. Selbst bei Wesen, die hier im allgemeinen Erwähnung finden – Delphine, höhere Menschenaffen – fehlen nähere Beweise; und gerade im Zuge dieser Argumentation eines über die menschliche Species hinaus erweiterten Personbegriffs muß z. B. deren «verbrauchende» Verwendung für Forschungszwecke kritisch hinterfragt werden.

Zur Illustration der Problematik zwei Aussagen:

(A) Alle Menschen sind Personen.

(B) Es gibt Personen, die keine Menschen sind.

(B) wurde kurz gestreift und als Arbeitshypothese für möglich gehalten. Zu (A): Der Schutz zielt in der Tat auf die Personwürde, nicht auf die bloße Aufweisbarkeit biologisch menschlicher Existenz.[35] Dieser Satz

ist die erste Prämisse falsch. Dieser Punkt sollte uns jetzt allmählich vertraut sein: ob ein Wesen ein Mitglied unserer Spezies ist oder nicht, ist für sich genommen für die Verwerflichkeit des Tötens ebenso unerheblich wie die Frage, ob es ein Mitglied unserer Rasse ist oder nicht.»

33 Dazu auch: N. HOERSTER: Forum: Ein Lebensrecht für die menschliche Leibesfrucht?, Juristische Schulung 89 (1989), 172 – 178; vgl. ebenfalls N. HOERSTER: Abtreibung im säkularen Staat

34 Hier wird an H.-M. SASS: Hirntod und Hirnleben. In: Ders. (Hg.): Medizin und Ethik, S. 160 – 183, gedacht. Ein bemerkenswerter Beitrag, den aber letzten Endes auch das Problem eines Personbegriffs trifft, der offenkundig von Werten abhängig gemacht wird, die wiederum mit gutem Grund als Ausfluß unserer modernen, die intellektuellen Fähigkeiten betonenden Gesellschaft respektive anderer «latent values» gesehen werden können. Von daher ist dieser Ansatz sehr kritikanfällig. Ähnliches gilt für C. A. TAUER: Personhood and Human Embryos and Fetuses, The Journal of Medicine and Philosophy 10 (1985), 253 – 266. Die «psychic personhood» wird an neuronale «Leistungen» des Embryos gebunden und ab ca. der siebten Woche der fötalen Entwicklung zugeschrieben. Letzten Endes gelten die gleichen Argumente zum Personbegriff, die auch im folgenden die Diskussion um den – gegenüber SASS und TAUER letztlich wohl nur verschärften – Ansatz P. SINGERs bestimmen werden. Zur Diskussion des Personbegriffs in der analytischen Philosophie, die durchaus nicht nur reduktionistische Ansätze kennt, vgl. D. STURMA: Analytische Philosophie des personalen Lebens, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 15 (1990), 51 – 61

35 Es sei darauf hingewiesen – was im weiteren allerdings nicht weiter verfolgt wird –, daß die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben auch konsistent begründet werden kann,

scheint eine regelrechte Aufspaltung in personale und (vor-)personale menschliche Existenz möglich zu machen.[36] Diese Gefahr besteht aber nur dann, wenn nicht die ganze Fülle des Personbegriffs berücksichtigt wird.[37] Eben dies ist der Fehler des positivistischen Ansatzes.

wenn die Personalitätsdiskussion explizit ausgeklammert wird. Das Speciesismus-Argument wird durch die folgenden Anmerkungen Jean François MALHERBEs, die in der Festlegung eines Begriffs der «ontologischen Solidarität» gipfeln, einer ernsten Kritik unterzogen: «Sicher gehören meine Mitmenschen und ich derselben Gattung an. Das ist eine Tautologie. Da es hier jedoch um menschliche Wesen geht, bringt diese Tautologie eine Grundwahrheit zum Ausdruck, die ich schon ansatzweise betont habe: jeder Mensch findet nur durch die anderen zu sich selbst. Wer könnte behaupten, daß die Zygote, die ich soeben vernichten wollte, mir in ein paar Jahren nicht zeigen wird, wer ich bin? Wenn wir uns das Recht anmaßen, diejenigen von unseren Mitmenschen, die überleben sollen, auszusuchen, erniedrigen wir uns selbst, und dies nicht nur moralisch, sondern auch existentiell. Oder anders gesagt: Wenn ich all meinen Mitmenschen, und zwar jedem seit seinem ersten Anfang, besondere Achtung schulde, kommt dies ganz einfach daher, daß man sich seine Mitmenschen nicht aussuchen kann. Sie tauchen auf, sie werden uns gegeben. Wir brauchen gar nicht zu sagen, daß die menschliche Zygote eine potentielle Person ist, um die Achtung, die wir ihr schulden, zu begründen. Wir können nicht einfach über sie verfügen, weil sie einen Teil der Menschheit darstellt, der die Quelle von einem oder mehreren Polen jenes ‚Gegenüber' sein kann, das auch wir selber sind. Wer frei über menschliche Zygoten verfügt, entscheidet gleichzeitig auch darüber, wer unsere Mitmenschen sind, und entscheidet über die Grenzen dessen, was Menschheit ist, der wir selbst durch unsere eigene Natur angehören. Dies bedeutet auch, daß wir verneinen, daß die Existenz der anderen die Existenzbedingung unserer eigenen Existenz ist. Ich glaube nicht, daß die menschliche Zygote eine Person ist. Aber wir schulden ihr spezifische Achtung; wenn wir nämlich das menschliche Leben nicht vom Uranfang seines Werdens an achten, also von der Befruchtung an, dann leugnen wir zugleich, daß die Menschen, die wir sind, durch andere Menschen, die wir nicht aussuchen können, ins Leben gerufen werden. Wenn wir diejenigen unserer Mitmenschen ausschalten wollen, die uns nicht passen, oder wenn wir einfach über sie verfügen wollen, bedeutet das auf dem Hintergrund der ontologischen Solidarität der Menschheit, daß wir uns selbst und unsere Menschlichkeit leugnen, daß wir uns weigern, anzuerkennen, daß wir durch andere ins Leben gerufen werden; und zwar auf organischer Ebene durch das von den uns Zeugenden empfangene genetische Erbe, auf psychischer Ebene durch das Beziehungsnetz, in das sie uns eingeführt haben, und auf symbolischer Ebene durch die Muttersprache, die Kultur und die Tradition, die wir von ihnen übernommen haben. Diese ontologische Solidarität der Menschen, die wir nur verneinen können, wenn wir uns selbst auch verleugnen, führt uns zu jener Demut, die den anderen annimmt, ohne ihn kontrollieren zu wollen, und die uns unsere Freiheit erfahren läßt, indem wir seine Autonomie entwickeln. Wir können diese Grundsolidarität der Menschen nur erleben, wenn wir unsere Einsamkeit, unsere Begrenzung und unsere Ungewißheit auf uns nehmen. Und sogar auf dem Wege dieser Fortentwicklung bleibt der andere der, der uns führt, der uns vorausgeht oder uns voranstößt (J.-F. MALHERBE: Medizinische Ethik. – Würzburg, 1990, S. 166 – 167). Zum materialen Inhalt der hier vertretenen Position sei auf die äußerst lesenswerte Untersuchung von N. M. FORD: When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science. – Cambridge, 1988, verwiesen. Hierbei handelt es sich um einen Beitrag, der sehr überzeugend unter Berücksichtigung neuerer Forschungsergebnisse der biologischen Wissenschaften den Beginn des menschlichen Individuums ab dem 14. Tag nach der Empfängnis ansetzt. Gerade für diese Position stellt der Rekurs auf die ‚ontologische Solidarität' einen wichtigen Referenzrahmen dar. Vgl. – z.T. mit weitergehenden Schlußfolgerungen C. A. TAUER: The tradition of probabilism and the moral status of the early embryo, Theological Studies 45 (1984), 3 – 33, und T. A. SHANNON/A. B. WOLTER: Reflections on the moral status of the pre-embryo, Theological Studies 51 (1990), 603 – 626.

36 Vgl. dazu auch M. WREEN: Abortion: The Extreme Liberal Position, The Journal of Medicine and Philosophy 12 (1987), 241 – 265, und seine Schlußfolgerungen (4) und (5) (S. 263): «(4) Personhood provides an initial fix on and ground for the ascription of basic rights: all persons have a right to life; (5) Human-ness is, at least without further argument, of no moral relevance; as a biological concept, it is prima facie irrelevant, just as every other biological concept is».

37 Die folgenden Erwägungen verdanken sehr viel W. WOLBERT: Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende personalen Lebens. In: V. EID/A. ELSÄSSER/G. W. HUNOLD (Hg.): Moraltheologisches Jahrbuch 1: Bioethische Probleme. – Mainz, 1989, S. 15 – 33

Zur weiteren Explikation unterscheiden wir daher verschiedene Ebenen des Personbegriffs:

– Person (1): Die Fähigkeit zur Selbstreferentialität, Wahrnehmung der Existenz in der Zeit, Leidensfähigkeit. Auf diesen Personbegriff richtet sich das Hauptaugenmerk von Ethikern wie P. SINGER. In der Tat müssen wohl all diese Fähigkeiten im Vollsinne sowohl Embryonen und Föten, wie auch Neugeborenen abgesprochen werden. Dieses Argument beweist allerdings letztlich *zuviel*, da mit der Wahrnehmung der eigenen Existenz in der Zeit z. B. auch erwachsene Patienten mit bestimmten neuropsychologischen Defekten der Temporallappen von der Personqualität ausgeschlossen wären[38], von denen P. SINGER das – zumindest bisher – nicht behauptet hat.

Auf das Problem, welchen Status Schlafende in dieser Philosophie einnehmen, wenn man nicht weitere Zusatzannahmen gestattet, braucht gar nicht erst eingegangen werden: denn die damit angezettelte uferlose Diskussion um «Intentionalität» und «Bewußtsein» belegt noch vor der ethisch begründeten Kritik an der Ausrichtung der zugrundeliegenden Anthropologie nur mehr am Leitbild[39] des gesunden und voll leistungsfähigen Menschen eine empfindliche begrifflich-wissenschaftstheoretische Schwäche, die wohldefinierte Konstrukte – gerade an zentralen Streitpunkten – vermissen läßt. Noch dazu kann man befürchten, mit der alleinigen Annahme dieser Begriffsbestimmung von Person diverse andere Vorannahmen ebenfalls «eingekauft» zu haben.[40]

– Person (2): Hier ist die Rechtsfähigkeit angesprochen.[41]

– Person (3): Jetzt geht es um die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse. «Die Würde haftet also nicht an Eigenschaften, die am

38 Vgl. J. G. BEAUMONT: Einführung in die Neuropsychologie. – München, 1987, S. 78: «Die Operation führte zu einer durchgreifenden Besserung seiner Epilepsie, hatte aber eine starke anterograde Amnesie – einen Gedächtnisverlust für alles, was von dem Zeitpunkt der Störung an geschieht – zur Folge. HM erinnert sich buchstäblich an nichts, was seit 1953 geschehen ist, obwohl sein Gedächtnis für Dinge, die vor diesem Zeitpunkt liegen, mindestens so gut ist, wie man erwarten kann. Obwohl er normal intelligent ist (...), braucht HM ständig Pflege und Schutz. Bei einer erneuten Überprüfung seiner Fähigkeiten 1967 war er in der Lage, eine Planskizze des Bungalows zu zeichnen, in dem er seit acht Jahren wohnte, konnte aber nichts von der Alltagsarbeit, die er in den vorhergehenden Monaten regelmäßig erledigt hatte, oder etwas über den Ort, an dem er arbeitete, beschreiben (...).»

39 Vgl. D. B. LINKE: In Würde altern und sterben: Zur Ethik der Medizin. – Gütersloh, 1991

40 Veränderungen in der Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch – geschildert aus der Perspektive zweier Soziobiologen – machen die Rolle gesellschaftlicher Rahmenbedingungen deutlich, die auch hinter unseren Idealen von Gesundheit und Leben stehen, die hier latent einwirken, nicht invariant sind und deshalb nicht einfach als quasi-invariant im Sinne «vernünftiger» Vorannahmen eingehen dürfen. Siehe V. REYNOLDS / R. TANNER: The Biology of Religion. Chapter four: Infanticide and Abortion. – Burnt Mill, Harlow, Essex, 1983, S. 48 – 68. Dazu auch G. JEROUSCHEK: Lebensschutz und Lebensbeginn (Medizin in Recht und Ethik; 17). – Stuttgart, 1988

41 Vgl. W. WOLBERT: Wann ist der Mensch ein Mensch?, S. 21 f.

Menschen sichtbar sind, sondern an einer Relation zum unbedingten Wert sittlicher Gesinnung.»[42] Eine sprachanalytische Betrachtung führt uns von hier aus zum Begriff der «Fähigkeit». Auch hier können zwei Ebenen unterschieden werden: Fähigkeit als Anlage und Fähigkeit als aktuelle Realisation. Auch wenn der Embryo die Fähigkeit als Realisation nicht besitzt, kommt es hier auf Fähigkeit als Anlage, besonders verstanden als «passive dynamis»[43], an.

Damit haben wir wieder den zweiten Einwand erreicht, wie er eingangs der Diskussion um das utilitaristische Argument aufgeführt wurde: Fähigkeit als Anlage macht klar, daß es unsinnig und irreführend ist, von «potentiellen Personen» zu sprechen. Entweder sind Wesen Personen oder sie sind es nicht.[44] Unter der skizzierten Argumentation aber kann «Person»-Sein im Sinne der dritten Begriffsbestimmung dem Embryo nicht einfach abgesprochen werden.

Es bleibt das Problem, wie zu verifizieren ist, ab wann dieses Vermögen gegeben ist. «Der Beweis, der kaum zu führen ist, muß auch gar nicht geführt werden. Es ist vielmehr im Sinne einer Beweislastregelung davon auszugehen, daß der Fötus Person ist. Derjenige trägt also die Beweislast, der dem Fötus überhaupt oder in einem bestimmten Stadium die Personwürde abspricht. Die Tatsache, daß ein Fötus im frühen Stadium einem Erwachsenen sehr unähnlich ist, ist jedenfalls kein ausreichendes Argument. Man bedenke, daß vor noch nicht langer Zeit Weiße Farbigen die Menschenwürde abgesprochen haben, weil sie einem weißen Menschen so unähnlich waren. Die Präsumtion muß also lauten: Was Menschenantlitz trägt, was vom Menschen abstammt, ist als Person zu betrachten.»[45]

42 Ebenda, S. 24.

43 Dieses passive Vermögen reicht für die Frage des Person-Seins des Embryos aus. ARISTOTELES hat dieses bereits unbelebten Dingen zugesprochen, etwa einer Leier das Vermögen, gespielt zu werden (Metaphysik 1019 a 24–26). Der Hinweis findet sich bei W. WOLBERT: Wann ist der Mensch ein Mensch?, S. 26

44 J. REITER: Wann ist der Embryo ein Mensch? In: Ders.: Menschliche Würde und christliche Verantwortung: Be-denkliches zu Technik, Ethik, Politik. – Kevelaer, 1989, S. 104 – 105: «Auch ich persönlich gehe davon aus, daß der Mensch von Anfang an Personalität hat. Für mich läßt sich menschliches Leben, das nicht personales Leben ist, nicht denken. Nach meiner Auffassung macht nämlich die Personalität das Wesen und die Würde des menschlichen Lebens aus. Denn was würde sonst das menschliche Leben nachträglich zu einem personalen Leben machen, etwa die Selbstbestimmung oder die Anerkennung durch andere, wie das soziologische oder entwicklungsbiologische Modell konstatieren. Personsein setzt doch gerade eine ursprüngliche Fähigkeit zur Selbstbestimmung voraus, kann also nicht durch diese erst konstituiert werden. Und würde Personsein durch Anerkennung durch andere konstituiert, würde die Person zum Produkt der menschlichen Gesellschaft, während sie dieser Gesellschaft doch als etwas zu Respektierendes vorgegeben ist.»

45 Vgl. W. WOLBERT: Wann ist der Mensch ein Mensch?, S. 26 f.

Die Schlußfolgerung W. WOLBERTs führt uns jetzt wieder an den Anfang, zum Argument J. J. THOMSONs, zurück: «Die ‚aristokratische' Struktur unserer Gesellschaft legt also gerade nahe, die Gleichheit prinzipiell auch dem Ungeborenen zuzuerkennen. Was manche Menschen davon abhält, ist vielleicht gar nicht die Schwierigkeit, dem Ungeborenen Personwürde zuzuerkennen, sondern der einzigartige Konflikt zwischen dem Leben und dem Wohlergehen zweier Personen, wie es ihn nur im Fall der Schwangerschaft gibt. Dann wäre aber nicht um die Personwürde des Ungeborenen zu streiten, sondern um die richtige Fassung des Tötungsverbots, also die Frage, ob und wann es erlaubt ist, einen Menschen zu töten.»[46] Hier bietet sich die Chance zur Ausweitung und Integration von Perspektiven, die auch den relationalen Aspekt beleuchten wollen.[47] Es sei nicht verschwiegen, daß im Rahmen dieser Diskussion, soll sie denn ernsthaft geführt werden, auf der einen Seite eine «Ethik der Partnerschaft», die aus der Lebenswirklichkeit der Menschen heraus entwickelt wird, ebenso der Verwirklichung harrt, wie Gespräch und Auseinandersetzung mit der feministischen theologischen Ethik zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs zu suchen sind.[48]

## 4. Das Argument der «Handlung mit doppelter Wirkung»

Immer wieder wird versucht, den Schwangerschaftsabbruch als «Handlung mit doppelter Wirkung» darzustellen, bei dem die Tötung des Embryos unerwünschter Nebeneffekt der direkt angezielten Hauptwirkung sei, den Konflikt der Mutter zu beseitigen.

Demgegenüber muß die Gesamtformulierung dieses Arguments ins Gedächtnis gerufen werden: «Das ‚Prinzip der Doppelwirkung' ist gewissermaßen ein abkürzendes Codewort zur Bezeichnung der Unterscheidung zwischen dem sogenannten direkt Gewollten und dem indirekt Gewollten auf gewissen entscheidenden Gebieten des menschlichen Le-

46 Vgl. ebenda, S. 33

47 Vgl. C. WHITBECK: The moral implications of regarding women as people: New perspectives on pregnancy and personhood, in: W. B. BONDESON et al. (Eds.): Abortion and the Status of the Fetus, S. 247 – 272

48 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei einerseits verwiesen auf B. W. HARRISON: Our Right to choose: Towards a New Ethic of Abortion. – Boston, 1983, und andererseits S. CALLAHAN: Abortion and the Sexual Agenda. In: R. M. BAIRD / S. M. ROSENBAUM (Eds.): The Ethics of Abortion, S. 131 – 142. Während HARRISON das Gerechtigkeitsmodell von J. RAWLS heranzieht, um eine Abtreibungsfreigabe zu begründen – wenn man/frau über die Rollen in der Gesellschaft, in die man / frau gestellt würde, im unklaren sei, müsse jede / r damit rechnen, als Frau in dieser dem Beobachter noch unbekannten Gesellschaft zur Welt zu kommen und daher für ein Recht auf Abtreibung eintreten –, wendet CALLAHAN das gleiche Gedankenexperiment so, daß der/die Beobachter / in sich vorstellen solle, in der Rolle des Embryos die Bühne zu betreten.

bens. Man bediente sich dieser Unterscheidung zur Beurteilung vieler Konfliktsituationen beim Handeln, wo nur dann etwas Schlechtes vermieden oder ein mehr oder weniger notwendiges Gut erreicht werden kann, wenn wider Willen ein Übel verursacht wird. In solchen Situationen wird das Übel, das jemand verursacht, um etwas Gutes zu tun, als gerechtfertigt oder tolerierbar angesehen unter folgenden vier Bedingungen: 1. Die Handlung, aus der sich die schlechte Folge ergibt, muß an sich gut oder indifferent und darf nicht innerlich sittlich schlecht sein. 2. Die Absicht beim Handeln muß gut sein, d. h. die schlechte Folge darf wirklich nicht intendiert werden. 3. Die schlechte Folge muß sich ebenso unmittelbar ergeben wie die gute Wirkung, denn sonst wäre sie ein Mittel zur guten Wirkung und somit intendiert. 4. Es muß ein entsprechend schwerwiegender Grund vorliegen, um die schlechte Folge in Kauf zu nehmen.»[49]

Grund zur Kritik entzündete sich immer wieder an Einzelfällen, die durch die vorgegebenen Regeln offenkundig unbefriedigend gelöst wurden. «Zuweilen führt die konsequente Anwendung des Prinzips zu Folgen, die selbst unter Katholiken weitgehend auf Unverständnis stoßen und erst recht Andersdenkenden absurd erscheinen. Hierher gehört der durch die Moraltheologie von Bernhard HÄRING schon vielen bekannte Fall der von einer schweren Blutung des Uterus heimgesuchten, schwangeren Frau. Nach dem Prinzip der Doppelwirkung darf der Uterus zusammen mit dem Fötus entfernt werden, um der Blutung Einhalt zu gebieten. Im Hinblick auf den Fötus ist das indirekte Abtreibung, die in diesem Notfall erlaubt ist. Es dürfte aber nicht der Fötus alleine entfernt werden, um durch die damit verbundene Schrumpfung des Uterus die Blutung zum Stillstand zu bringen. Denn das wäre direkte Abtreibung, die niemals erlaubt ist. Es spielt dabei keine Rolle, daß dieser Eingriff der Frau den Uterus rettet, so daß sie noch weitere Kinder haben kann, falls sie noch keine hat oder noch weitere haben möchte.»[50]

Doch bei aller Problematik ist schwer einzusehen, wie auf das Prinzip der Doppelwirkung verzichtet werden könnte.[51] Das heißt nicht, daß Reformulierungen und Klärungen nicht angebracht wären: «Bruno SCHÜLLER legt in seiner Argumentation die bei KNAUER implizierte Unterscheidung von sittlich Bösem und nicht-sittlichem Übel zugrunde. Hin-

49 R. McCORMICK: Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung, Concilium 12 (1976), 662

50 K. H. PESCHKE: Tragfähigkeit und Grenzen des Prinzips der Doppelwirkung, Studia Moralia 26 (1988), 103 – 104; anschließend gibt PESCHKE noch ein weiteres Beispiel.

51 Vgl. P. FOOT: Das Abtreibungsproblem und die Doktrin der Doppelwirkung. In: A. LEIST (Hg.): Um Leben und Tod, S. 196 – 211

sichtlich der Mitwirkung zum sittlich Bösen (der Sünde eines anderen) besteht die Unterscheidung von direktem Wollen und Zulassen (indirektem Wollen) zu Recht. Man darf Sünde niemals positiv wollen. Man darf aber aus einem wichtigen Grund in Kauf nehmen, Anlaß zur Sünde zu geben. Wo es sich jedoch um die Verursachung nicht-sittlicher Übel handelt, verliert die Unterscheidung direkt – indirekt ihren eigentlichen Sinn. Wo ein entsprechender Grund vorhanden ist, darf ein physisches Übel auch direkt gewollt und verursacht werden. Die genannten Untersuchungen von KNAUER, JANSSENS und SCHÜLLER zeigen deutlich, daß das der klassischen Argumentation des Prinzips der Doppelwirkung nach indirekt Gewollte in allen Fällen, in denen ein Wesenszusammenhang besteht, de facto ein Direktes ist. (...) Das alte Gebot ‚Niemals direkt' ist durch die Neufassung ‚direkt aus angemessenem Grund' zu ersetzen.»[52]

Auch diese Überlegungen zur «Handlung mit doppelter Wirkung» zeigen keine Perspektive zur adäquaten Klärung des Tötungsverbotes im Zusammenhang des Schwangerschaftskonfliktes. Eine Verwendung, die dieses Prinzip zur Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruches heranziehen wollte, wäre vielmehr eine defiziente und verfälschende Lesart dieser Argumentationsfigur.

## 5. Schlußfolgerungen

Obwohl es noch weitere Versuche gibt, das sittliche Problem des Schwangerschaftsabbruches aufzulösen, sind die wesentlichen Gegenargumente dieser neuen Diskussion bezüglich des Bemühens, Schwangerschaftsabbrüche *grundsätzlich* in sittlicher Betrachtung als problematisch anzusehen, näher betrachtet worden. Dabei konnte weder der positivistische Ansatz noch das Konzept von J. J. THOMSON hinreichend überzeugen. Ein Ausgleich der unterschiedlichen Rechtsansprüche, die beim Schwangerschaftsabbruch zur Diskussion stehen, erscheint in der

52 F. BÖCKLE: Fundamentalmoral. – München, [4]1985, S. 314. Wichtig die weitergehenden Überlegungen zur Behandlung des Prinzips der Doppelwirkung bei G. HÖVER: Sittlich handeln im Medium der Zeit: Ansätze zur handlungstheoretischen Neuorientierung der Moraltheologie. – Würzburg, 1988, S. 275 – 331. Hier S. 312, als Zwischenergebnis: «Eine Lösung ist nur möglich, wenn man zunächst erkennt, daß es bei der Theorie der Handlung mit Doppeleffekt um das Prinzip des entsprechenden oder zureichenden Grundes geht, wie dies P. KNAUER erkannt hat. Zum anderen geht es auch um die Unterscheidbarkeit zwischen den Haupt- und Nebenwirkungen einer Handlung im Rahmen der endlichen Verantwortung des Menschen, wie dies R. SPAEMANN betont. All dies aber läßt den vollen Sinngehalt verkennen, wenn er nicht von der triplex Synthesis des praktischen Syllogismus her begriffen wird, d. h. von einer transzendentalen Handlungslogik her.»

Tat unmöglich angesichts des Basiswertes «Leben», über den hier verhandelt wird.[53]

Als Frage bleibt die Verifikation der Personalität des Embryo. Möglicherweise muß man sich damit zufriedengeben, ungerechtfertigte Versuche, den Beginn der Personalität festzulegen, zurückweisen zu können, um somit eine indirekte Beweisführung vorzulegen, die sich damit begnügt, Schwachpunkte der Gegenargumente aufzuzeigen, da das Terrain eindeutig zu unsicher ist, um offensiv eine verifizierte Personalität von Anbeginn an anzunehmen.

Weitere Beachtung verdient zukünftig eine genauere Beschäftigung mit dem Gewissen und der Gewissensentscheidung einzelner Entscheidungsträger. Gerade bei der subjektiv starken Belastung im Rahmen von Schwangerschaftskonflikten müssen wir unser Augenmerk auf eine adäquate Ausformulierung der Überlegungen zum «irrenden Gewissen» richten.[54] Dies gilt nicht zuletzt, wenn man die unterschiedliche Ausgangslage berücksichtigt, die gerade, was die Verfügbarkeit von Mitteln und Möglichkeiten einer adäquaten Gewissensbildung angeht, das jetzt vereinte Deutschland in der Vergangenheit nachhaltig getrennt hat.

53 C. ARNDT/B. ERHARD/L. FUNCKE (Hg.): Der § 218 StGB vor dem Bundesverfassungsgericht. – Karlsruhe, 1979, S. 416 – aus der Entscheidung des BVerfG –: «Ein Ausgleich, der sowohl den Lebensschutz des nasciturus gewährleistet als auch der Schwangeren die Freiheit des Schwangerschaftsabbruchs beläßt, ist nicht möglich, da Schwangerschaftsabbruch immer Vernichtung des ungeborenen Lebens bedeutet. Bei der deshalb erforderlichen Abwägung ‚sind beide Verfassungswerte in ihrer Beziehung zur Menschenwürde als dem Mittelpunkt des Wertsystems der Verfassung zu sehen' (BVerfGE 35, 202 [225]). Bei einer Orientierung an Art. 1 Abs. 1 GG muß die Entscheidung zugunsten des Vorrangs des Lebensschutzes für die Leibesfrucht vor dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren fallen. Diese kann durch Schwangerschaft, Geburt und Kindererziehung in manchen persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten beeinträchtigt sein. Das ungeborene Leben hingegen wird durch den Schwangerschaftsabbruch vernichtet. Nach dem Prinzip des schonendsten Ausgleichs konkurrierender grundgesetzlich geschützter Positionen unter Berücksichtigung des Grundgedankens des Art. 19 Abs. 2 GG muß deshalb dem Lebensschutz des nasciturus der Vorzug gegeben werden. Dieser Vorrang gilt grundsätzlich für die gesamte Dauer der Schwangerschaft und darf auch nicht für eine bestimmte Frist in Frage gestellt werden.»

54 Zum Gewissen in moraltheologischer Perspektive vgl. E. SCHOCKENHOFF: Das umstrittene Gewissen: Eine theologische Grundlegung. – Mainz, 1990

EBERHARD SCHOCKENHOFF

# DER MORALISCHE STATUS DES EMBRYOS

Die Frage nach dem *Beginn des menschlichen Lebens*, der zur Beurteilung aktueller Problemfelder der Bioethik große Bedeutung zukommt, läßt sich nicht aus der Perspektive einer einzelnen Wissenschaft beantworten. Ergebnisse der Humanbiologie geben Aufschluß über die genetische Identität und die embryonale Entwicklung des Menschen, aber sie beantworten nicht die Frage, ab wann der Embryo als personales Wesen und damit als Träger spezifisch menschlicher Rechte anzusehen ist. Umgekehrt ist die philosophische Ethik, um den moralischen Status des Embryos zu bestimmen, auf naturwissenschaftliche Informationen angewiesen, die den biologischen Entwicklungsprozeß beleuchten, der das notwendige materielle Substrat für geistige Vorgänge wie Ichbewußtsein und Selbsttätigkeit bereitstellt. Diese wechselseitige Abhängigkeit von *biologischer Erkenntnis* und *anthropologischer Deutung* zeigt, daß ethische Urteile immer «gemischte» Urteile sind, die neben der normativen auch eine Sachverhaltsseite haben, für die der philosophische Ethiker oder der Moraltheologe nicht unmittelbar zuständig ist. Er muß deshalb in einem ersten Schritt bei der Humanbiologie und medizinischen Anthropologie in die Schule gehen, um den notwendigen Einsichtsstand zu gewinnen, der es ihm erlaubt, die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens sachgerecht zu beantworten. Erst in einem zweiten, davon sorgfältig abzugrenzenden Schritt läßt sich dann die spezifisch ethische Frage stellen, von welchem Zeitpunkt an das vorgeburtliche Leben in den Schutzbereich der Menschenwürde fällt.

Das Zusammenspiel wissenschaftlicher Einzelerkenntnisse und normativer Einsichten unterliegt darüber hinaus auch *pragmatischen Bedingungen*, die insbesondere von den jeweiligen medizinischen Möglichkeiten und den von ihnen hervorgerufenen gesellschaftlichen Erwartungen bestimmt sind. Im Blick auf die Definition des *Gehirntodes*, die sich in den letzten Jahrzehnten allgemein durchgesetzt hat und sogar von der päpstlichen Akademie der Wissenschaft akzeptiert ist, hat vor allem Hans JONAS auf diese interessenbedingte Abhängigkeit hingewiesen. In einem Aufsatz «Gehirntod und menschliche Organbank» (1969) beklagt er die pragmatische Umdefinierung des Todes, die nur deshalb vorgenommen

wurde, weil die Praxis der Organverpflanzung ein vorgezogenes Datum der Todesfeststellung notwendig machte.[1] In ähnlicher Weise wird auch die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens häufig von praktischen Interessen geleitet. Für das zukunftsträchtige Gebiet der Gentechnologie und Embryonenforschung eröffnet sich ein Reich schier grenzenloser Möglichkeiten, wenn sich die Annahme belegen läßt, daß solche Forschung es noch mit einem vormenschlichen Stadium der Zellentwicklung zu tun hat. Sie würde sich dann in einem ethikfreien Raum bewegen, in dem außer einer exakten Folgenabschätzung und der Pflicht zur sorgfältigen Gefahrenabwehr keine normativen Grenzen zu beachten wären. Angesichts dieser wissenschaftlichen Möglichkeiten macht sich selbst unter Ethikern die Erwartung geltend, eine pragmatisch handhabbare Übereinkunft über den Beginn des menschlichen Lebens zu erzielen, die der Forschung mit Embryonen im Frühstadium keine zu engen Grenzen zieht.[2] Aber auch die späteren Entwicklungsstadien des Embryos werden von bereits geborenen Menschen anders beurteilt, je nachdem, welchen Rechtfertigungszielen ihr Urteil dienen soll. So haben empirische Untersuchungen im Zusammenhang mit der Schwangerschaftskonfliktberatung gezeigt, daß abtreibungswillige Frauen fast ausnahmslos dem Urteil zustimmen, Abtreibung sei ein nicht-moralisches Phänomen, da der Fötus noch kein eigenes Leben hat und noch «so klein» ist. Dagegen entschließen sich Frauen, die den Schwangerschaftsabbruch als einen moralischen Konflikt begreifen, weil sie um das Lebensrecht ihres ungeborenen Kindes wissen, viel leichter zur Fortsetzung einer ungewollten Schwangerschaft.[3]

Eine sachgerechte Entscheidung darüber, wann menschliches Leben beginnt und ab wann wir es um seiner Personwürde willen zu schützen haben, muß dagegen versuchen, die Interessen anderer Beteiligter soweit wie möglich auszuklammern und den embryonalen Entwicklungsprozeß in sich zu betrachten. Ein echter Unparteilichkeitsstandpunkt, wie er auf dem Boden einer universalistischen Ethik anzustreben ist, muß die Zukunftsperspektive des betroffenen Embryos miteinbeziehen, da sonst das ethische Urteil einseitig durch die Interessen der bereits Lebenden präju-

1 H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. – Frankfurt, 1987, S. 224 – 226. Eine Zusammenfassung der Kritik an der Hirntoddefinition findet sich bei J. SEIFERT: Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. – Darmstadt, [2]1989, S. 235 – 255

2 Vgl. H. M. SASS: Extrakorporale Fertilisation und die ethische Diskussion um den frühen Embryo, Arzt und Christ 30 (1984), 169

3 Vgl. E TURIEL / J. SMETANA: Soziales Wissen und Handeln. In: F. OSER et al. (Hg.): Moralische Zugänge zum Menschen. – München, 1986, S. 108 – 135

diziert wird. Wir können dem Dilemma, als Geborene unparteiisch über das Lebensrecht ungeborener Menschen entscheiden zu müssen, nur entgehen, wenn wir uns bereits zu Beginn unserer Argumentation auf eine Regel zur Verteilung der Beweislasten verständigen. Sie besagt: Wer den Embryo während einer bestimmten Entwicklungsphase aus dem Schutzbereich der Personwürde ausnehmen und ihm das Lebensrecht absprechen will, der ist für diese «Diskriminierung» begründungspflichtig. Seit der Überwindung des ethischen Partikularismus spricht die Präsumtion unseres ethischen Urteils für Gleichheit und gegen Ungleichbehandlung. Der Grundsatz, daß wir nicht die Inanspruchnahme fundamentaler Freiheitsrechte, sondern ihre Beschränkung begründen müssen, gilt unter geborenen Menschen als bestmögliche Garantie einer humanen Konfliktaustragung. Es läßt sich kein vernünftiger Grund erkennen, warum wir dieser Regel nicht auch dort folgen sollten, wo wir die Interessen Ungeborener gegenüber unseren eigenen abzuwägen haben.

## 1. Humangenetische und embryologische Fakten

Wann beginnt menschliches Leben? Diese zunächst so einfach klingende Frage läßt sich in einem doppelten Sinn verstehen. Wir können nach dem Ursprung des menschlichen Lebens als artspezifischem Phänomen fragen, und wir können den Beginn des individuellen menschlichen Lebens erforschen. Die Frage nach dem biologischen Ursprung der Spezies Mensch ist von der Wissenschaft nicht immer so deutlich unterschieden worden. Die morphologische Ähnlichkeit menschlicher und tierischer Zellen verleitete die biologische Evolutionslehre lange Zeit dazu, sich die Entstehung eines einzelnen Menschen nach der Analogie unserer stammesgeschichtlichen Entwicklung vorzustellen. Der Biologe Ernst HAECKEL sah in dieser angeblichen Ähnlichkeit sogar ein biologisches Prinzip walten, das er das «biogenetische Grundgesetz» (1866) nannte. Es stellt die wissenschaftliche Formulierung jener landläufigen Ansicht dar, derzufolge der Mensch aus einem zunächst infrahumanen Zellhaufen entsteht und sich erst über mehrere vormenschliche Stadien hinweg zur Schwelle der eigentlichen Menschwerdung entwickelt. HAECKEL formulierte diese durch zoologische Beobachtungen gestützte These zum erstenmal in wissenschaftlicher Form. Er nahm an, daß die Individualentwicklung in abgekürzter Form die stammesgeschichtlichen Übergänge der Gesamtevolution rekapituliert. In der Ontogenese wiederholt sich demnach die ge-

samte Vorgeschichte der Menschheit; das Werden eines einzelnen Menschen faßt die Evolution der menschlichen Art wie in einem Zeitraffer zusammen. Allerdings hat HAECKEL sein biogenetisches Grundgesetz nicht weiter präzisiert. Er beläßt es bei der allgemeinen Behauptung, daß die menschliche Keimentwicklung als ein Grenzfall tierischer Frühstadien zu betrachten ist, ohne daß er genauer angibt, welche tierische Spezies wir in welchem Stadium unserer Individualentwicklung durchlaufen.

Der hypothetische Charakter von HAECKELs biogenetischem Grundgesetz blieb lange Zeit undurchschaut, weil diesem aufgrund der beobachtbaren morphologischen Ähnlichkeit menschlicher und tierischer Zellen eine äußere Plausibilität zukam. Einige der gegenwärtigen Humangenetiker bestätigen diese morphologische Ähnlichkeit noch immer, während andere sie darauf zurückführen, daß menschliche Keime nur schwer sichtbar gemacht werden können. Aufgrund ihres hohen Wassergehaltes sind sie nämlich nahezu unsichtbar und verlieren schon bald nach dem Absterben ihre ursprüngliche Form. Diese Forscher erklären die äußere Ähnlichkeit damit, daß die menschlichen Keime durch die Fixierlösungen deformiert sind, in denen sie zu Untersuchungszwecken präpariert werden müssen.[4]

Die entscheidende Entdeckung, die dem biogenetischen Grundgesetz den Todesstoß versetzte, gelang im Jahr 1953 den amerikanischen Genetikern WATSON und CRICK mit der Entschlüsselung des genetischen Codes. Die Entdeckung der DNS (*Desoxyribonukleinsäure*) und ihre Darstellung im Modell einer *Doppelhelix-Struktur* nach dem Reißverschlußprinzip markieren das Ende der klassischen Vererbungslehre und den Übergang zur modernen synthetischen Biologie. Die Lokalisierung der chemischen Grundsubstanz unseres Erbmaterials, in dem alle genetischen Informationen von Anfang an vollständig enthalten sind, wirft aber auch neues Licht auf die Frage der menschlichen Individualentwicklung, obwohl dieser Zusammenhang zunächst nur geringe Beachtung fand. Die Entstehung individuellen menschlichen Lebens läßt sich seitdem klar angeben; sie fällt in die unmittelbare Nähe der Empfängnis und ist mit dem Zeitpunkt der Befruchtung mehr oder weniger identisch. Umstritten ist heute nur noch, wieviel Stunden bis zur vollzogenen Kernverschmelzung vergehen. Wahrscheinlich dauert dieses sogenannte «Vorkernstadium» 20 – 24 Stunden, in denen sich die beiden noch getrennten Zellkerne wie gebannt gegenüberstehen. Vom Augenblick der Befruchtung an ist jedoch

4 Vgl. E. BLECHSCHMITT: Daten der menschlichen Frühentwicklung. In: P. HOFFACKER et al. (Hg.): Auf Leben und Tod: Abtreibung in der Diskussion. – Bergisch Gladbach, 1991, S. 27

das gesamte genetische Programm entstanden, in dem alle späteren Eigenschaften des neuen Menschenwesens festgelegt sind. Wenn sich die 23 väterlichen Chromosomen mit den 23 gegenüberliegenden weiblichen Chromosomen vereinigt haben, ist die genetische Identität eines neuen Individuums «da», die sich später nicht mehr verändern läßt. Abgesehen von der Ausnahme eineiiger Zwillinge, die ihrerseits wahrscheinlich doch nicht genetisch programmiert ist, verfügt jedes neue Lebewesen über eine einmalige genetische Kombination, die es zuvor niemals gegeben hat und die es auch nach ihm nie wieder geben wird. Beim ungeborenen Menschen läßt sich diese Einzigartigkeit sogar an seinen Fingerabdrücken ablesen, ein Umstand, dem wir nur in der Strafverfolgung Beachtung schenken sollten.

Seitdem es zum erstenmal gelungen ist, eine Eizelle mit einer Samenzelle *in vitro* zu befruchten, läßt sich sogar ein anschaulicher Beweis dafür führen, daß das unverwechselbare Leben eines menschlichen Wesens mit dem Datum der Befruchtung beginnt. Von der öffentlichen Aufregung über das erste «Retortenbaby» unbemerkt hat dieser Nebeneffekt eines spektakulären ärztlichen Erfolges unser Wissen über den Beginn des menschlichen Lebens auf eine neue Basis gestellt.

Um die Ebene empirischer Fakten und anthropologischer Deutungen so lang wie möglich auseinanderzuhalten, ist es ratsam, sich die unterschiedliche Bedeutung zentraler *Fachtermini* in den einzelnen Wissenschaften zu vergegenwärtigen. Der Genforscher verwendet den Begriff «Individualität» in einem anderen Sinn, als wir dies im philosophischen und theologischen Sprachgebrauch gewohnt sind. *Genetische Individualität* ist auch in den Grenzfällen zweieiiger Zwillinge oder etwa bei künstlichem Klonen gegeben, während wir philosophisch in diesen Fällen zwei oder mehrere Individuen vor uns haben. Solange in der Embryonalentwicklung noch eine Mehrlingsbildung möglich ist, läßt sich in bezug auf den menschlichen Keim jedenfalls noch nicht von einem «Individuum» sprechen. Beim Menschen ist eine solche Mehrlingsbildung bis zum Ende der zweiten Entwicklungswoche, also dem Zeitpunkt der Nidation, möglich. Dies ist jedoch relativ selten; auf 85 Geburten kommt eine Zwillingsgeburt, wovon wiederum zwischen 15 und 30 Prozent auf eineiige Zwillinge entfallen. Über die philosophisch-ethischen Konsequenzen, die aus der Möglichkeit der Zwillingsbildung zu ziehen sind, ist auf einer empirischen Beschreibungsebene von Verlauf und Risiken der menschlichen Embryonalentwicklung noch nichts auszumachen.

Versucht man umgekehrt, den philosophischen Begriff der Individualität in die Sprache der Humangenetiker zu übersetzen, so stößt man auf die Merkmale der *Ganzheit* und der *Besonderheit*. Das Individuum erscheint aus dieser Sicht als «ein Lebewesen, dessen Teile zu einer Ganzheit zentriert sind und dem in seiner Ganzheit eine andere nicht mitteilbare Besonderheit zukommt»[5]. Je intensiver ein Lebewesen diese Kennzeichen verwirklicht, desto weiter ist es auf dem Weg zu seiner Individualität vorangeschritten. Vom ersten bis zum 13. Tag nach der Befruchtung läßt sich die kontinuierlich verlaufende Entwicklung dann als Übergang von der Zelleinheit zur Einheit eines Zellgebildes beschreiben, das sich im nächsten Schritt als eine zentrierte Ganzheit zeigt, die spätestens mit der Einnistung am 14. Tag das Stadium der endgültigen Individuation erreicht.

Doch ist Individualität nur die unerläßliche Voraussetzung, nicht das ausschlaggebende Kriterium für das, was wir philosophisch *«Personalität»* nennen. Dafür bedarf es eines weiteren biologischen Substrates, das frühestens mit der Ausdifferenzierung der Gerhirnanlage gegeben ist. Das scheint spätestens ab dem 35. Tag der Fall zu sein, wenn man die Differenzierung von Hirnrinde und Rückenmark als entscheidenden Einschnitt versteht. Dafür spricht, daß die mächtige Ausbildung der Großhirnrinde ein typisch menschliches Merkmal ist und daß späteres geistgeprägtes Verhalten die funktionstüchtige Ausbildung der Großhirnrinde voraussetzt. Ein weiteres Argument für diesen Zeitpunkt ist, daß die menschliche Keimentwicklung zwischen der dritten und der sechsten Woche offenbar eine kritische Phase durchläuft, in der die sich differenzierenden Zellen auf schädigende Faktoren besonders empfindlich reagieren. In diesem Zeitraum können irreversible Entwicklungsstörungen des Gehirns bis hin zur vollständigen *Anenzephalie* auftreten, während die Störungsanfälligkeit des Entwicklungsprozesses nach der sechsten Woche auffällig abnimmt.[6] Andere Forscher setzen die Ausbildung der Gehirnanlage jedoch schon wesentlich früher an. So sieht etwa Erich BLECHSCHMITT in der frühen Gehirnentstehung etwas charakteristisch Menschliches. Sie leitet ihm zufolge die Frühentwicklung des ganzen Embryos ein; die Zellen eines 14-tägigen menschlichen Keimlings bilden demnach zum größten Teil nichts anderes als die Gerhirnanlage, aus der sich später Hals, Rumpf und Gliedmaßen sowie die einzelnen Organe und das Gefäß-

5 Vgl. W. RUFF: Individualität und Personalität im embryonalen Werden: Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung, ThPh 45 (1970), 44

6 Vgl. dazu ders.: Die Menschwerdung menschlichen Lebens: Anthropologische Reflexion über die Individualentwicklung, Arzt und Christ 17 (1971), 136

system differenzieren. Sehr früh entsteht dann aus der Gehirnanlage auch das spätere Herz, das sich im Dienste des Gehirns und in deutlicher Abhängigkeit von ihm entwickelt.[7] Wenn diese medizinische Deutung der Embryonalentwicklung zutrifft, dann ist den beiden möglichen Zwischenschritten, die für eine anthropologische Differenzierung in Frage kommen (das Datum der Nidation als Beginn der Individualität und der 35. Tag als spätester Termin für die Ausbildung der Hirnanlage) von vornherein der Boden entzogen.

## 2. Anthropologische Deutung

Unter anthropologischem Gesichtspunkt ist an den Ergebnissen der modernen Embryonalforschung vor allem der Nachweis von Bedeutung, daß sich menschliches Leben *von Anfang an als spezifisch menschliches Leben entwickelt*. Jeder diploide Chromosomensatz enthält das vollständige genetische Programm des zukünftigen Menschen; jeder menschliche Keim ist also sowohl artspezifisch als auch individualspezifisch festgelegt. Ein Mensch entsteht nicht aus einem himmbeerartigen «Zellgebilde», um dann verschiedene vormenschliche Entwicklungsstadien zu durchlaufen. Vielmehr bewahrt er durch alle Entwicklungsphasen hindurch seine konkrete Individualität, die sich nur in ihrem jeweiligen Erscheinungsbild ändert. Er entwickelt sich nicht *zum* Menschen, sondern er entwickelt sich *als* Mensch. Der bereits genannte Embryonenforscher Erich BLECHSCHMITT hat dem biogenetischen Grundgesetz Ernst HAECKELs deshalb das Gesetz von der «Erhaltung der Individualität» gegenübergestellt, das schon in den frühesten Stadien der Embryonalentwicklung Geltung hat. Auch nach den Worten des Humanbiologen Franz BÜCHNER ist das menschliche Leben «von der Zeugung an ein unaufhörlicher Strom des Stoffwechsels, des Wachstums, der Gestaltung und der sinnvollen Funktionen, d. h. nach eigenen Gesetzen Ausdruck eigengeprägter Individualität, in einem nie mehr abreißenden Kontinuum von der Zeugung bis zum Tod»[8].

Wenn das menschliche Leben sich in einem kontinuierlichen Spannungsbogen von der Zeugung bis zum Tod erstreckt, dann lassen sich auch in den vorgeburtlichen Phasen dieses Kontinuums keine sicheren Einschnitte ausmachen, die den Beginn menschlichen Lebens zweifelsfrei

7 E. BLECHSCHMITT: Menschliche Frühentwicklung, S. 90
8 F. BÜCHNER: Der Mensch in der Sicht der modernen Medizin. – Freiburg, 1985, S. 74

markieren. In seiner genetischen Identität ist menschliches Leben vielmehr vom Augenblick der Zeugung an vorprogrammiert; der weitere Ablauf seines Entwicklungsprozesses ist dadurch weitgehend präformiert. Er führt über die verschiedenen Entwicklungsschritte zu dem von Anfang an vorgezeichneten Ziel, wenn keine störenden Einflüsse von außen auftreten. Jeder Entwicklungsschritt bereitet dabei folgerichtig den nachfolgenden vor. Es gibt also wohl *Übergänge*, erreichte *Zwischenschritte* und neu einsetzende *Entwicklungsschübe*, wohl auch besonders *kritische Phasen*, aber keine *Zäsuren*, an denen sich der Anfang des Personseins und damit der Eintritt des Schutzbereiches der Menschwürde definitiv festmachen ließe. Das embryonale Werden, das sich biologisch als kontinuierliche Entwicklung zeigt, ist anthropologisch und philosophisch als ein prozeßhafter Übergang von den darin angelegten Möglichkeiten zu den ihnen entsprechenden Wirklichkeiten zu interpretieren. Die Werdegestalt des menschlichen Lebens tritt so langsam über verschiedene Gestaltverwirklichungen immer deutlicher hervor (*Zygote – Morulastadium – Plastozyte mit Embryonalanlage – implantierter Keim – Embryo mit Gehirnanlage*). Auch wenn die höheren Stufen dieses Werdeprozesses nicht immer erreicht werden, ist dieser doch von seinem eigenen Programm her von Anfang an auf die Entstehung personalen Lebens angelegt.

Jeder Vorschlag, schutzwürdiges menschliches Leben erst von einem bestimmten Zeitpunkt der Konjugation an beginnen zu lassen, beruht deshalb auf einer letzten Endes willkürlichen Festlegung, die von den embryonalen Fakten her nicht gedeckt ist. Die beiden entscheidenden Übergänge, die dafür am ehesten in Frage kämen, das Datum der Nidation und der definitiven Ausbildung der Gerhirnanlage (14. und 35. Tag), sind ja nicht so zu verstehen, als sei erst ab diesem Zeitpunkt individuelles oder personales Leben angelegt. Vielmehr ist vom ersten Zeitpunkt an eine Mehrlingsbildung ausgeschlossen; der zielgerichtete Prozeß hat eine entscheidende Hürde genommen und ist nun weniger störungsanfällig als zuvor. Auch das zweite Datum nennt nur einen *terminus ad quem*, von dem ab das entstehende Substrat sicher identifizierbar ist, an das personale Vollzüge wie Denken, Entscheiden und Selbstbestimmung gebunden sind.[9] Aber das berechtigt nicht zu dem Umkehrschluß, daß dort, wo die Gehirnanlage ausgebildet ist, bereits personale Vollzüge vorhanden sind. Weder mit der abgeschlossenen Individuation noch mit der Ausdiffe-

9 Auf diesen Fehlschluß verweist W. WOLBERT: Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende personalen Lebens, Moraltheologisches Jahrbuch 1 (1989), 20

renzierung der Gehirnanlage beginnt deshalb etwas qualitativ Neues, an das sich der Beginn des Menschseins knüpfen ließe. Eine anthropologische Deutung unserer biologischen Erkenntnisse über die Embryonenentwicklung führt vielmehr zu dem Ergebnis, daß dieser ganze Prozeß als ein Kontinuum zu interpretieren ist, dessen einzelne Entwicklungsschritte folgerichtig ineinandergreifen.

## 3. Ethische Konsequenzen

In die Beantwortung der Frage, ab wann wir menschliches Leben schützen und ihm seinen Lebensanspruch garantieren sollen, fließen nicht nur *embryologische Informationen* und ihre *anthropologische Deutung*, sondern auch *moralische Wertvorstellungen* ein. Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß der Zeitpunkt, von dem ab menschliches Leben als vollwertiges Rechtsgut angesehen wurde, in vielen Kulturräumen unterschiedlich festgelegt war. Das *Alte Testament* und die *altorientalischen Rechtssysteme* bewerteten die beabsichtigte oder unbeabsichtigte Tötung eines Ungeborenen nicht als Mord und sahen deshalb ein geringeres Strafmaß als für Tötungsdelikte vor. Unter den Bundessatzungen des Buches Exodus findet sich die folgende Bestimmung, zu der es im *Codex Hamurabi* (= 1950 v. Chr.) und im sumerischen Recht fast wörtliche Parallelen gibt: «Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau treffen, daß sie eine Fehlgeburt hat, sie aber nicht stirbt, dann soll der Schuldige eine Geldbuße in der Höhe leisten, die ihm der Ehemann der Frau nach dem Ausspruch von Schiedsrichtern festsetzt.» (Ex 21,22). Die Schädigung der Leibesfrucht wurde also nach dem Sachenrecht und nicht als ein Tötungsdelikt geahndet, für das die strengere Regel galt: «Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn.» (Ex 21,33). Die Septuaginta hat diesen Exodustext später im Sinne der griechischen Theorie von der Sukzessivbeseelung umgeformt und zwischen den frühen und späteren Entwicklungsstadien des Embryos unterschieden. PHILO von Alexandrien begründete diese Ansicht des hellenistischen Judentums damit, daß sich der zu seiner menschlichen Gestalt ausgebildete Embryo noch «in der Werkstatt der Natur befindet, die noch nicht die Zeit für gekommen hält, ihn ans Tageslicht zu befördern.»[10] Dagegen stimmen die verschiedenen Gruppierungen des Judentums bis heute darin überein, daß sie dem Em-

10 PHILO von Alexandrien: De specialibus Legibus III, S. 108 f.; vgl. dazu F. J. DÖLGER: Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike, Antike und Christentum 4 (1934), 20 f.

bryo vor dem 30. Tag kein eigenständiges Lebensrecht zugestehen. Auch das *kirchliche Gesetzbuch* machte bis zum Jahr 1869 einen Unterschied zwischen der Abtreibung in einem frühen Stadium, in dem der Fötus noch als unbeseelt angesehen wurde, und der späteren Phase seiner bereits vollzogenen Animation.[11] Gestützt auf die theologische Autorität des AUGUSTINUS und durch das *Decretum Gratiani* kanonistisch bekräftigt, war diese Theorie des Epigenismus im Raum der katholischen Kirche jahrhundertelang in Geltung. Hinter ihr stand die Annahme einer *Sukzessivbeseelung*, die sich neben der biblischen Autorität des Schöpfungsberichtes (Gott gießt dem Menschen *nach* der Erschaffung des Körpers seinen Geist ein) vor allem auf die aristotelische Zeugungsbiologie berufen konnte. Sie wirkte noch in der Lehre des THOMAS von Aquin nach, gemäß der Gott die Geistseele unmittelbar erschafft und sie jedem einzelnen Fötus als Abschluß seiner Animation einsenkt, dem männlichen am 40. Tag und dem weiblichen am 80. Tag nach der Empfängnis. Die Menschwerdung des Menschen ist von THOMAS dabei als ein zielstrebiger Prozeß verstanden, der über die vegetative und sensitiv-animalische Lebensphase des Embryos zu seiner spezifisch menschlichen, durch die Geistseele geprägten Existenz führt.[12]

### *a) Moderne Varianten einer alten Theorie*

Auf diese von der Kirche jahrhundertelang gelehrte Theorie der *Sukzessivbeseelung* berufen sich heute gelegentlich Positionen, die menschliches Leben erst von einem späteren Zeitpunkt als dem der Empfängnis an schützen möchten. Der Hinweis auf die moraltheologische Tradition stellt jedoch kein gültiges Argument dar. Er zeigt nur ihre Abhängigkeit von einer zeitbedingten naturwissenschaftlichen Erkenntnis, an der die Theologen übrigens auch zu Zeiten festhielten, zu denen die medizinische Wissenschaft mehrheitlich der entgegengesetzten These der Simultanbeseelung zuneigte.[13] Aus heutiger Sicht besteht der Haupteinwand gegen die epigenetische Theorie denn auch darin, daß sie unserem humanembryologischen Erkenntnisstand nicht mehr entspricht. Dennoch wird sie in der gegenwärtigen Diskussion um den moralischen Status des

11 Vgl. Corpus Juris Canonici. – Rom, 1585, 1713. Zu den Quellen dieser Auffassung und zur kanonistischen Diskussion des Mittelalters vgl. G. JEROUSCHEK: Lebensschutz und Lebensbeginn: Kulturgeschichte des Abtreibungsverbotes. – Stuttgart, 1988, S. 66 – 97

12 Vgl. dazu Summa theologiae I 118, 1 – 2; II – II 64, 1 und 8; Summa contra Gentiles III, 22 und zur anthropologischen Gesamtkonzeption des THOMAS: Ph. CASPAR: La problématique de l'animation de l'émbryon. Survoi historique et enjeux dogmatiques, NRT 113 (1991), 239 – 246

13 Vgl. dazu R. BRUCH, Der Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib in moraltheologischer Sicht. In: Ders.: Moralia varia. – Düsseldorf, 1981, S. 259 – 261

Embryos in *modernen Varianten* immer wieder vertreten. Dabei werden verschiedene Vorschläge unterbreitet, um den Eintritt der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens zeitlich zu fixieren. Ordnet man diese Vorschläge auf einer Zeitlinie nach dem Gesichtspunkt an, wie weit sie den entscheidenden Einschnitt von der Empfängnis wegverlegen, so ergibt sich folgendes Bild: Menschliches Leben wird als schützenswert angesehen

1. vom Zeitpunkt der *Nidation* an,
2. von der Ausbildung der *Gehirnanlage* an (35. Tag post fertilisationem),
3. ab dem Ende der *3-Monats-Frist*, also nach dem 90. Tag,
4. von der individuellen *Lebensfähigkeit* des Fötus an, die durch die Möglichkeiten der Intensivtherapie heute bis zum 150. Tag vorgeschoben wurde,
5. ab der *Geburt*, wobei vor allem auf die Durchtrennung der Nabelschnur als Beginn einer eigenständigen Existenz hingewiesen wird, und schließlich
6. erst zu einem *späteren Zeitpunkt* nach der Geburt, etwa nach dem Ablauf des ersten Lebensjahres, wenn die menschliche Gesellschaft darüber entscheidet, ob sie dem Neugeborenen seine menschlichen Rechte zuerkennen soll. Diese radikale These wird vor allem von angelsächsischen Ethikern wie Peter SINGER vertreten, der die Zuerkennung der Menschenwürde vom Urteil über die zu erwartende psychische Entwicklungsfähigkeit des Kleinkindes abhängig macht.[14]

Die weitestgehende These, die menschliches Leben erst von einem längeren Zeitraum nach der Geburt an schützen will, widerspricht zunächst unserem spontanen moralischen Empfinden, das sich beim Anblick eines neugeborenen Kindes in uns regt und die Haltung der Fürsorgebereitschaft als Grundhaltung moralischer Verantwortung hervorruft.[15] Sie hält jedoch einer rationalen Überprüfung nicht stand, denn die entscheidenden Kriterien, an die man die Zuerkennung der Menschenwürde binden möchte, sind auch lange Zeit nach der Geburt nicht voll ausgebildet. Das *Gehirn* reift erst im achten oder zehnten Lebensjahr ganz aus: *Selbstbewußtsein* und erlebtes *Ichgefühl* sind erst ab dem dritten Jahr wirklich gegeben und entsprechend spät setzt auch eine bewußte *Kommunikationsfähigkeit* ein. Darüber hinaus unterliegen Kommunikationsfähigkeit und Ichbewußtsein auch beim erwachsenen Menschen zahlreichen Einschränkungen; sie können zeitweilig (z. B. während des Schlafes) oder

14 P. SINGER: Praktische Ethik. – Stuttgart, 1984, S. 168 f.

15 Vgl. dazu die Analyse von H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt, 1979, S. 184 – 189

auf Dauer (durch Unfall, Behinderung und Alter) verlorengehen. Natürlich fordern nicht alle, die dem Menschen in seinen vorgeburtlichen Lebensstadien ein eigenständiges Lebensrecht absprechen, daß wir auch Unfallopfer, geistig Behinderte oder pflegebedürftige alte Menschen töten dürfen. Aber sie können aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen gegen eine solche Konsequenz nicht mehr kohärent argumentieren, nachdem sie es einmal zugelassen haben, den Lebensschutz einschränkenden Bedingungen zu unterwerfen. Peter SINGER ist in diesem Sinn nur konsequent, wenn er die in seinem Ansatz angelegten Folgerungen auch offen zieht. Er anerkennt ausdrücklich den Grundsatz, wonach es zwischen dem vorgeburtlichen menschlichen Leben und der Existenz nach der Geburt keine prinzipiellen moralischen Unterschiede gibt. Er zieht daraus jedoch nicht die Konsequenz, daß menschliches Leben deshalb von Anfang an schützenswert ist, sondern folgert umgekehrt, daß dieser Schutz auch mit der Geburt nicht automatisch einsetzt, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt aufgrund der dann sichtbaren psychischen Leistungen zuerkannt wird.

### *b) Ein mittleres Lösungsmodell?*

Ein mittlerer Lösungsweg, der innerhalb der katholischen Moraltheologie etwa von Franz BÖCKLE und Johannes GRÜNDEL vertreten wird, führt zum Gedanken eines abgestuften vorgeburtlichen Lebensschutzes. Diese Position geht davon aus, daß der embryonale Entwicklungsprozeß sich in mehreren Stufen vollzieht und von der *Menschwerdung* (Befruchtung) über die *Individuation* (Einnistung des Eies) zur *Personalisation* (Ausbildung der Gehirnanlage) voranschreitet. Die Unterscheidung einer vorpersonalen Phase von den späteren personalen Stadien der Embryonalentwicklung eröffnet dabei einen gewissen Spielraum zur Güterabwägung.[16] Der vorgeburtliche Lebensschutz muß zwar den gesamten Prozeß der Menschwerdung umfassen, aber er steht auf jeder Stufe unter einem *positiven Zweifel*, der es erlaubt, das Lebensrecht des Embryos im Konfliktfall gegen gleichwertige oder höherrangige menschliche Werte zurückzustellen. Menschliches Leben ist zwar von Anfang an schützenswert, aber solange sein personaler Charakter noch nicht zweifelsfrei feststeht, muß die sittliche Vernunft in ihrem Vorzugsurteil den sicheren personalen Gütern den Vorzug geben.

16 Vgl. dazu vor allem F. BÖCKLE: Probleme um den Lebensbeginn: medizinisch-ethische Aspekte. In: A. HERTZ et al. (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik II. – Freiburg, 1978, S. 42 – 45

Die Stärke dieser Überlegung liegt vor allem darin, daß sie die klassischen Regeln der Güterabwägung auf den vorgeburtlichen Lebensschutz übertragen und uns so beim Versuch einer differenzierten Bewertung konkreter Probleme (Nidationshemmung, Sterilisation, Abtreibung) vor Willkür bewahren kann. Grundsätzlich muß eine verantwortliche Vorzugswahl in den Fällen, in denen das Lebensrecht des Embryos mit anderen nicht-sittlichen Gütern) wie der Berufsausbildung der Frau oder der Gesundheit künftiger Generationen) konkurriert, ja an der Priorität des Lebensschutzes festhalten. In theoretischer Hinsicht stößt diese Kompromißlinie, die unser Wissen um die genetische Präformation des menschlichen Lebens mit der Ausnahme einer epigenetischen Embryonalentwicklung zu verbinden sucht, jedoch auf einen gewichtigen Einwand: Indem sie die Ausbildung der Gehirnanlage als sicheres Indiz für die Möglichkeit personaler Vollzüge auf seiten des Embryos deutet, gerät sie in gefährliche Nähe zu dem unerlaubten Rückschlußverfahren, das die Bedeutung einzelner Entwicklungsschübe des Embryonalprozesses als moralisch relevante Zäsuren mißversteht. Dieser prinzipielle Einwand läßt sich auch als Anfrage formulieren, ob die These vom abgestuften vorgeburtlichen Lebensschutz nicht die Schutzwürdigkeit allen potentiellen menschlichen Lebens unterschätzt, wenn sie diese an das Erreichen bestimmter Entwicklungsstufen bindet. Da die Ausbildung der Gerhirnanlage noch keineswegs das tatsächliche Vorhandensein personaler Vollzüge auf seiten des Embryos belegt, läßt sie sich noch nicht als eine moralisch entscheidende Zäsur gegenüber dem vorangehenden Entwicklungsprozeß verstehen.

Der Streit darüber, ab wann ein Embryo «Individuum», «Mensch» oder «Person» genannt werden kann, trägt nämlich zur Beurteilung seines Anspruchs, in seiner menschlichen Würde respektiert zu werden, im Grunde nichts Wesentliches bei. Entscheidend dafür ist allein, ob die befruchtete Eizelle schon die *volle Potentialität* besitzt, sich zu einem personalen Dasein zu entwickeln. «Man wird nicht schon die Eichel als Eiche, nicht das Ei schon als Huhn bezeichnen, und wir zögern mit Recht, von Einzellern als ‚Menschen' zu reden. Aber es besteht kein Zweifel, daß die befruchtete Eizelle schon die volle Potentialität besitzt, sich zu einer menschlichen Existenz zu entwickeln, deren Lebenszusammenhang mit diesem Stadium beginnt».[17] Die Frage nach dem moralisch relevanten Anfang schutzwürdigen menschlichen Lebens konzentriert sich deshalb auf

17 W. KLUXEN: Fortpflanzungstechnologien und Menschenwürde, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 11 (1986), 7

die Aufgabe, die philosophische Tragweite des Begriffs «Potentialität» richtig zu erfassen.

### *c) Was heißt «potentielles personales Leben»?*

Dazu sind gleich zu Beginn zwei Mißverständnisse auszuräumen. Der Sinn des Potentialitätsarguments kann auf eine doppelte Weise verfehlt werden, indem der Gedanke des «Möglichen» entweder zu eng oder zu weit gefaßt ist. Ein zu enger Begriff liegt vor, wenn spezifisch menschliches Leben an morphologische Voraussetzungen wie die Ausbildung der Gehirnanlage gebunden erscheint. Aber auch ein zu weiter Begriff des «potentiellen» menschlichen Lebens macht das Argument unbrauchbar. Es beweist zuviel, wenn man mit ihm auch eine Schutzpflicht für unbefruchtete weibliche Eizellen oder männliche Spermien behaupten kann. Das Potentialitätsargument leistet die erwartete Begründung nur dann, wenn es sich auf neues menschliches Leben von unverwechselbarer genetischer Identität beziehen, d. h. auf den Zeitpunkt der Empfängnis begrenzen läßt. Eine Auseinandersetzung mit Überlegungen angelsächsischer Ethiker zum Begriff «potentieller» und «wirklicher» Personen kann zeigen, daß dies keine willkürliche Einschränkung, sondern die einzig sinnvolle Anwendung des Potentialitätsarguments ist.

Der amerikanische Bioethiker Tristram ENGELHARDT möchte aus der nur 40%igen Wahrscheinlichkeit des späteren Personseins menschlicher Embryonen den Schluß ziehen, daß man «keine Person verletzt, wenn man das Seiende nicht bewahrt oder den Körper abtreibt, aus dem sie sich entwickeln würde»[18]. Der zwischen den Begriffen des «Möglichen» und des «Wirklichen» waltende Zusammenhang läßt sich jedoch nicht in ein mathematisches Wahrscheinlichkeitskalkül auflösen. Vielmehr gilt dort, wo es um unsere natürlichen Lebenschancen geht, das Prinzip, das ARISTOTELES im neunten Buch seiner Metaphysik formuliert hat. Es antwortet auf die Frage, wann etwas «der Möglichkeit nach» ist und wann nicht. Diese Frage hat überhaupt nur Sinn, wenn es Mögliches gibt, das dem Seienden nicht konträr als reines Nicht-Sein gegenübersteht, sondern selbst die Modalität des Seienden ist.

ARISTOTELES verdeutlicht diesen Unterschied mit zwei Beispielen: Es gibt das nur gedanklich Mögliche: das Haus, das ich vielleicht einmal bauen werde, oder das Kind, das irgendeiner einmal zeugen wird. Daneben gibt es aber das bereits angelegte Mögliche, das schon jetzt im Werden be-

18 T. ENGELHARDT: The Foundation of Bioethics. – Oxford, 1986, S. 111

griffen ist: das Haus, zu dem alle Pläne bereits vorhanden sind, und das Kind, das ich bereits gezeugt habe. Nur das im zweiten Sinn Mögliche erfüllt den vollen Begriff der «Potentialität». Es ist nicht mehr pure Möglichkeit wie das Glasperlenspiel unserer Gedanken, sondern ein potentiell Seiendes, das seine *arche*, das Prinzip seines Werdens, in sich trägt. Es wird, «wenn nichts von außen hindert, durch sich selbst sein». Da nichts zu seinem Werden fehlt, was noch «hinzukommen» oder «verändert werden» muß, kann es in seiner weiteren Entwicklung nur durch einen äußeren Eingriff gestört werden.[19]

Auf die Frage nach dem moralisch relevanten Beginn des menschlichen Lebens angewandt, bedeutet diese philosophische Überlegung: Auch wenn ein Embryo noch kein erwachsener Mensch ist und wir ihn noch nicht «Person» nennen können, so müssen wir doch die vor ihm liegende Entwicklungschance zu personalem Menschsein mit der gleichen Unbedingtheit achten, mit der wir heute wollen, daß damals unsere mögliche Menschwerdung geachtet wurde. Nur von diesem gemeinsamen Standpunkt aus, der auch die noch offene *Zukunftsperspektive des ungeborenen Lebens* miteinbezieht, lassen sich Interessenkonflikte zwischen «möglichen» und «wirklichen» Personen gerecht entscheiden. In der verworrenen bioethischen Debatte um den moralischen Status des Embryos erscheint diese unverrückbare Grenze plötzlich in einem hellen und klaren Licht. Wir müssen uns nur an die schlichte Wahrheit erinnern, daß wir allesamt selbst einmal Embryonen waren, deren künftiges Lebensschicksal aus der Perspektive der bereits Geborenen noch ungewiß war. Dann gelangen wir wie von selbst zu der Folgerung, daß wir von dem Zeitpunkt der Befruchtung an, ab dem potentielles Menschsein im Embryo unverwechselbar «da» ist, den ganzen Entwicklungsprozeß dem Schutz der Menschenwürde unterstellen müssen, aus dem ein Menschenwesen unseresgleichen hervorgehen kann. Nur so achten wir unsere gegenseitig unverfügbaren Lebenschancen auch gegenüber unseren Nachkommen und nur so werden wir der Menschenwürde aller gerecht. Wir sollten uns deshalb auch durch unsere Sprache nicht auf eine falsche Fährte locken lassen. Der Embryo ist kein «kleines Etwas», sondern ein «Jemand», der in dem Maß, wie er noch nicht selbständig lebensfähig ist, keinen verminderten, sondern einen verstärkten Schutz beanspruchen kann. Um keinen Zweifel daran aufkommen zu lassen, daß bereits die frühen Stadien des menschlichen Lebens schutzwürdig sind, sollten wir auch besser

19 ARISTOTELES: Metaphysik, Kap. 7 (1059 a 10). Vgl. dazu K. HARTMANN, in: Journal of the British Society for Phenomenology 20 (1989), 166 – 169

nicht von «werdendem Leben» sprechen. Dies erleichtert nur das Mißverständnis, als handle es sich hier um Vorformen menschlichen Lebens, die erst im Lauf ihrer Entwicklung spezifisch menschlich werden.

### *d) Vier Einwände*

Gegen die Ansicht, daß menschliches Leben von der Empfängnis an schutzwürdig ist, werden vor allem vier Einwände vorgebracht, auf die abschließend einzugehen ist.

Das *erste* Gegenargument verweist auf die enorme *natürliche Vergeudung* oder die *niedrige prozentuale Lebenschance* menschlicher Keime vor der Nidation. Aber diese natürliche Unsicherheit stellt uns keinen Freibrief zur beliebigen Verfügung über die frühen Lebensstadien menschlicher Embryonen aus. Wenn wir Menschen das blinde Spiel der Natur durch gezielte Planung ablösen, müssen wir dies wie alles Handeln rechtfertigen können. Der Hinweis auf willkürliche «Launen» der Natur kann menschliche Verantwortung nicht ersetzen; wäre dies anders, so müßten wir aus Erdbeben und Flutkatastrophen den Schluß ziehen, daß wir zu keiner Verbesserung der Lebensbedingungen in der Zwei-Drittel-Welt verpflichtet sind. Eine Argumentation, die wir gegenüber geborenen Menschen als blanken Zynismus empfinden, darf uns nicht dazu verleiten, das Lebensrecht ungeborener Menschen weniger ernst zu nehmen. Sie kann uns vielmehr die Augen dafür öffnen, wie gefährlich es ist, sich in Fragen des Lebensschutzes unbesehen Scheinplausibilitäten anzuvertrauen.

Das *zweite* Argument besagt, daß menschliche Zellen im Anfang noch *totipotent* sind, d. h. daß sie sich zu mehreren vollständigen Individuen entwickeln können. In der Tat läßt sich, solange die Möglichkeit der Mehrlingsbildung nicht ausgeschlossen ist und wir mit dem *Entstehen eineiiger Zwillinge* rechnen müssen, noch nicht von einem menschlichen Individuum sprechen. Eine philosophische Deutung der Möglichkeit zur Zwillingsbildung gerät in große Erklärungsnot; die Frage, ob ein beseeltes Wesen sich in zwei Seelen teilen kann oder ob bei einer Befruchtung zwei Seelen eingegossen werden, führt an eine Grenze unserer sinnvollen Annahmen. Die neuerdings wieder in Frage gestellte Erklärung[20], daß auch die Zwillingsbildung programmiert und im Entwicklungsfahrplan der frühesten Zellstadien angelegt ist, könnte aus solchen theoretischen Unklarheiten herausführen. Wichtiger ist jedoch eine praktische Konse-

20 Vgl. dazu W. WOLBERT: Wann ist der Mensch ein Mensch?, S. 28

quenz. Aus der Tatsache, daß wir es mit einer biologischen Zelleinheit zu tun haben, aus der einmal zwei personale Wesen hervorgehen, läßt sich kein verminderter Lebensschutz ableiten. Wenn zwei zukünftige Menschen noch gemeinsam ein «biologisches» Haus bewohnen, dann müssen wir diesem mindestens den gleichen Schutz zukommen lassen, der jedem für sich gelten würde.[21] Der positive Zweifel, unter dem die Individualität des Keims bis zur abgeschlossenen Nidation steht, kann deshalb seinen Schutzanspruch nicht in Frage stellen. Auch wenn das Argument der bloßen Zahl nicht ausschlaggebend sein kann, weil Individualität ein qualitatives Kennzeichen des Menschseins meint, verpflichtet uns eine Entscheidung unter Risiko, menschliches Leben zu schützen. Solange wir nicht sicher wissen, ob wir ein individuelles menschliches Wesen vor uns haben, spricht die Präsumtion nicht gegen, sondern für den Lebensschutz.[22]

Der *dritte* Einwand verweist auf die faktische Unmöglichkeit, die frühen Stadien menschlichen Lebens wirksam zu schützen.[23] Dies ist jedoch allenfalls ein *rechtspolitisches Argument*, das für die Ausbildung unseres ethischen Bewußtseins keine entscheidende Rolle spielen darf. Der Gesetzgeber in der BRD hat mit der Zustimmung aller politischen Parteien im Embryonenschutzgesetz vom 13. Dezember 1990 festgehalten, daß menschliches Leben von Anfang an dem Schutz der Gesetze unterliegt. Er setzt damit bewußt die Symbolfunktion des Strafrechts ein, um gegenüber dem gesellschaftlichen Wertebewußtsein ein deutliches Signal zu geben. Dennoch hat der Hinweis seine Berechtigung, daß gerade die frühen menschlichen Lebensstadien nur dann wirksam geschützt werden können, wenn die Menschen dies aus eigener Einsicht und nicht aus Furcht vor rechtlichen Sanktionen tun. Dies gilt nicht nur für die wissenschaftliche Forschung mit Embryonen, sondern auch für manche Formen des Schwangerschaftsabbruchs. Wenn die in Frankreich bereits erhältliche Abtreibungspille RU 486 einmal auch bei uns zugänglich ist, dann läßt sich der Schwangerschaftsabbruch noch schwerer als bislang durch Strafandrohung verhindern. Gegenüber diesen medikamentösen Methoden der Abtreibung hat der Lebensschutz überhaupt nur noch eine Chance, wenn er auf einem neuen Bewußtsein für den Wert des ungeborenen Lebens, also auf gestärkter und gewachsener Einsicht der betroffenen Frauen und Männer gegründet ist.[24]

21 Vgl. dazu A. AUER: Zur Diskussion über den Schwangerschaftsabbruch, ThQ 151 (1971), 194
22 Vgl. auch B. IRRGANG: Sittliche Bewertungskriterien der Humangenetik, SdZ 116 (1991), 246
23 Vgl. dazu H. M. SASS: Extrakorporale Fertilisation, S. 173

Ein *viertes* Argument beruht auf einer behaupteten Entsprechung zum *Ende des menschlichen Lebens*. Wenn wir menschliches Leben mit seinen allerersten biologischen Lebensäußerungen beginnen lassen, so lautet dieser Einwand, dann müssen wir es konsequenterweise auch bis zum völligen Erlöschen seiner biologischen Funktionen schützen. Die gegenwärtig allgemein akzeptierte Hirntoddefinition geht aber vom definitiven Erlöschen menschlichen Lebens zu einem früheren Zeitpunkt aus, zu dem die rein organischen Lebensfunktionen und die intrazellulären Austauschprozesse noch ablaufen können. Sollte aber unser Urteil über den Anfang des menschlichen Lebens nicht exakt der Definition seines Endes entsprechen? Müssen wir nicht nach einem *Pendant zur Hirntoddefinition* suchen, indem wir fragen: «Wann hat das ‚noch nicht' begonnen zu arbeiten, was beim gehirntoten Menschen ‚nicht mehr' arbeitet? [25] Gegenüber diesem zunächst plausibel klingenden Einwand ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die medizinische Todesdefinition pragmatische Gründe hat, die am Lebensende leichter tolerierbar sind als am Lebensanfang. Beginn und Ende des menschlichen Lebens sind in einer entscheidenden Hinsicht eben nicht miteinander vergleichbar, denn am Anfang hat menschliches Leben seine Zukunft noch vor sich, während diese an seinem Ende gemäß der Voraussetzungen zur Hirntoddefinition definitiv abgelaufen ist. Die noch offene Zukunftsperspektive, die vor dem ungeborenen Leben liegt, verpflichtet uns zur höchsten Sorgfalt auch gegenüber seinen frühesten Stadien. Dagegen erscheint eine größere Toleranz in der Grauzone des Todes, in der das nahe Ende des Lebens nicht mehr aufzuhalten ist, eher vertretbar, zumal wir uns dazu im Fall der freiwilligen Organspende durch den erklärten oder vermuteten Willen des Sterbenden dazu berechtigt wissen dürfen. Ein Leben, das von sich aus nicht mehr zum Leben drängt, nicht künstlich zu verlängern, ist etwas anderes, als ein Leben zu töten, dessen Lebenskurve nach vorne weist.[26] Diese grundlegende Asymmetrie zwischen Lebensbeginn und Lebensende verbietet es, aus der Analogie zur Hirntoddefinition das Recht zu einem «großzügigeren» Umgang mit dem menschlichen Leben in seinen Frühstadien abzuleiten.

24 Vgl. dazu die Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz «Gott ist ein Freund des Lebens» NR. VI/2 (Trier, 1989, 73)

25 H. M. SASS: Extrakorporale Fertilisation, S. 170

26 Die angebliche Entsprechung von Hirntod und Hirnleben wird auch von D. und I. MIETH: Schwangerschaftsabbruch: Die Herausforderung und die Alternativen. – Freiburg, 1991, S. 84 f., zurückgewiesen

JOSEF RÖMELT

# SCHWANGERSCHAFTSKONFLIKTE UND MENSCHENWÜRDE

## Konfliktberatung und Rechtskultur als Dimensionen ethischer Bewältigung

Die Theologie stützt ihre Stellungnahmen zu den modernen Fragen der Verantwortung für das Leben auf die Wirklichkeit und den Begriff der *«Würde des Menschen»*. Das gilt besonders auch für die Bewertung der Schwangerschaftskonflikte.[1] Die «personale Würde des Menschen» erscheint als das normative Leitmotiv, von dem aus die Theologie die menschliche Entscheidungssituation in Konflikten um die Schwangerschaft ethisch zu klären versucht.[2] Während sie aber noch bis vor nicht allzu langer Zeit relativ fraglos einen Konsens darüber voraussetzen konnte, daß mit der Würde des Menschen vor allem der Schutz des ungeborenen Kindes im Schwangerschaftskonflikt in den Blick rückt, erhält nicht selten heute die Diskussion eine Wendung, in der die Wahrung der Würde vor allem der Frau gegen das Lebensrecht, die Menschenwürde des Ungeborenen, gestellt wird. Es wird eindrücklich darauf hingewiesen, daß der persönlichen Entscheidungsfindung der Menschen in Konflikten, welche eine Schwangerschaft für die Beteiligten mit sich tragen kann, eine entscheidende Bedeutung zukomme, damit die Probleme wirklich menschlich, d. h. menschlichem Leben dienend gelöst werden können. Menschlichkeit schließt die Achtung der Entfaltung, der persönlichen und sozialen Bedürfnisse der Menschen, die in diesem Konflikt stehen, ein. Die bloße Argumentation vom Personstatus des Embryos her wird als zu einseitig empfunden.

Daran ist zweifelsohne richtig, daß für eine ethische Reflexion tatsächlich alle Seiten der Erfahrung konflikthafter Spannungen eines Problems zu sehen sind. In diesem Sinne war deshalb auch für die theologische

1 Vgl. J. REITER: Menschliche Würde und christliche Verantwortung: Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik. – Kevelaer, 1989; H. PRAMMER / R. WEILER (Hg.): Volle Menschenrechte für das ungeborene Kind. – Wien, 1980

2 Auch innerhalb philosophischer Reflexion taucht dieses Gedankenmotiv auf: Vgl. W. KLUXEN: Anerkennung des Menschen: Ethische Prinzipien und Abtreibung. In: P. HOFFACKER / B. STEINSCHULTE / P. J. H. FIETZ: Auf Leben und Tod: Abtreibung in der Diskussion (Bastei-Lübbe TB 60 133). – Bergisch Gladbach, 1985, S. 99 – 114

Ethik nie allein von einem «abstrakten» Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Gegenstand der Menschlichkeit die Rede, die bei der Frage einer Lösung möglicher Konflikte um Schwangerschaften im Blick ist.[3] Vielmehr bedarf es eines wirklich umfassenden Prozesses der Konfliktberatung, der Gestaltung ethischer Normen und einer gesellschaftlichen moralischen Solidarität, der Sozialarbeit und Politik.

Aber gerade, wer diese Anliegen aufeinander bezieht, wird sagen müssen, daß die Würde der Partner, die ein Kind gezeugt haben, und die Würde des ungeborenen Kindes letztlich nie gegeneinander in Anspruch genommen werden müssen und dürfen. Die tragischen Konflikte unseres Lebens, zu denen man Probleme bei einer Schwangerschaft zählen kann, sprechen zwar – und das ist häufiger der Fall, als unsere auf Harmonie angewiesene Wahrnehmung der Wirklichkeit wahrhaben will – die Sprache oft kompromißloser und harter Konfrontation. Aber menschenwürdige Lösung dieser Tragik heißt: Gerade diese Konflikte aufrichtig zu bestehen, Verantwortung gemäß der Realität zu übernehmen und die Konflikte nicht zu leugnen und zu verdrängen – weder auf der Ebene eines lebensfremden ethischen Normenidealismus, aber auch nicht auf der Ebene eines alle Gewissenserfahrung nivellierenden politischen Rechtssubjektivismus. Weder die reale Not, die eine Schwangerschaft für hilflose und in Ausweglosigkeiten geratene Eltern bedeuten kann, darf – bei aller Bejahung der unantastbaren Würde von Kindern und entschiedenen Option für eine kinderfreundliche Gesellschaft – geleugnet und beiseite geschoben werden. Noch kann aus bloßem Mitleid mit bedrängten und überforderten Partnern das Lebensrecht der Ungeborenen einfach hintangestellt und bagatellisiert werden.

Gerade um einer solchen aufrichtigen, personalen und realitätsgerechten Wirklichkeitsbewältigung willen (die also den Konflikt weder im Namen bloß objektiver Idealitäten noch im Namen pseudomenschlicher voreiliger Entlastungen entkräftet) scheinen Beratungstätigkeit und Rechtskultur zwei außerordentlich wichtige spannungsreiche und sich einander ergänzende Dimensionen gesellschaftlicher Antwort auf die Konflikte der Schwangerschaft zu sein. Mit ihrer Hilfe können sowohl die Probleme und Schwierigkeiten der Menschen in Krisenerfahrungen angeschaut, zur Sprache gebracht und ernstgenommen werden. Aber auch das gesellschaftliche Bewußtsein um die unbedingte Schutzbedürftigkeit des

3 Vgl. J. GRÜNDEL: Abtreibung – pro und contra. – Innsbruck/Würzburg, 1971; F. BÖCKLE: Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem (Schriften der katholischen Akademie in Bayern; 102). – Düsseldorf, 1981

ungeborenen Kindes wird hier artikuliert und weitergegeben. Voraussetzung ist allerdings, daß diese beiden Dimensionen gesellschaftlicher Wirklichkeit nicht aufeinander reduziert und gegeneinander ausgespielt werden.

## 1. Schwangerschaft als Konfliktfall

Wer in bezug auf die Schwangerschaft von Konflikten redet, der möchte dabei nicht zum Ausdruck bringen, daß Schwangerschaft als solche ein Unglück und immer mit Problemen beladen ist. Es geht beim Begriff des Schwangerschaftskonfliktes nicht um Kinderfeindlichkeit, Verantwortungsangst oder Bequemlichkeit. Sondern mit der Einordnung einer Schwangerschaft als Konflikt sind Erfahrungen gemeint, in denen sich vor allem die schwangere Frau, aber natürlich letztlich ja immer auch der männliche Partner – aus welchen Gründen auch immer – den Anforderungen des Heranwachsens eines Kindes auf einmal nicht mehr gewachsen fühlen. Weil die Felder sexueller Intimität und Begegnung selbst Raum eines oft unentwirrbaren Ineinanders von Freiheit und Zwang, Hilflosigkeit und Sehnsucht, Überforderung und Verantwortungsmangel sind, wird die unreife und instabile Situation dieser Ebene oft auf die Begebenheiten von Zeugung und Schwangerschaften übertragen (Stichworte sind: ungewollte Schwangerschaften bei hoher Kinderzahl, unbewußt gewollte Schwangerschaften zur Bindung eines Partners oder zur Balancierung einer Beziehung usw.). Aber selbst bei einer bewußt gewollten Schwangerschaft kann sich herausstellen, daß die Frau oder der Mann den psychischen und physischen Entwicklungen dieses Prozesses nicht standhält. Die persönliche Belastung der Frau durch die Schwangerschaft ist unbestreitbar – sowohl körperlich als auch psychisch – enorm hoch. Die Frau muß physisch und psychisch ihre ureigenste Lebenswelt, sich selbst fast uneingeschränkt zur Verfügung stellen, um einem neuen Menschen auf seinem Weg in unsere Welt und in unsere Gesellschaft hinein behilflich zu sein. In keinem anderen Lebenszusammenhang wird in das individuelle und persönliche Leben eines Menschen so stark eingegriffen wie bei der Schwangerschaft. Mutter und Kind leben die vorgeburtlichen Lebensmonate ineinander. Eine solche Identitätssymbiose ist gerade in ihrer unnachahmlichen personalen und zwischenmenschlichen Dichte und Schönheit für die Frau und selbst sogar für den letztlich irgendwie außenstehenden Mann (der die Frau in der Beanspruchung durch das

Kind erlebt, Verzichte zu leisten hat und die Frau unterstützen soll) eine ungeheure Anforderung und eine große menschliche Leistung.

Wenn es einer Frau und ihrem männlichen Partner aufgrund psychischer oder körperlicher (also innersubjektiver) oder sozialer (also außersubjektiver, milieuabhängiger) Zusammenhänge nicht gelingt, ihr Kind zu bejahen, kann es deshalb zum Konfliktfall kommen, der anderen menschlichen Krisen nicht unähnlich ist. Menschliche Krisenerfahrung meint das Erleben von Ohnmacht, Unreife, Versagen, Hilflosigkeit, Orientierungslosigkeit und Verzweiflung angesichts lebensgeschichtlicher Fakten und Ereignisse. In diesem Sinne können Menschen durch eine Schwangerschaft in eine Situation kommen, in der sie alles, was sie tun – ganz gleich, ob sie nun ein sich ankündigendes Kind austragen oder bei einer Abtreibung Zuflucht suchen – als tiefgreifende Verwundung ihres Lebens erfahren. Soziale Notlagen, psychische Hilflosigkeit usw. können so stark sein, daß für die im Konflikt Stehenden weder das Austragen des Kindes menschliches Glück bedeutet, weil das faktische Versagen der elterlichen Pflichten tatsächlich verwickeltste Prozesse der Verwahrlosung, der Neurotisierung und Zerstörung des Kindes vorprogrammiert, noch der Weg in die Abtreibung. Die Abtreibung kann zwar die *äußere Notlage* entlasten und deren Hilflosigkeiten verändern, oft aber nur unter dem schmerzvollen Bewußtsein, in einer das eigene Lebensgewissen schwer belastenden Entscheidungssituation versagt zu haben. Bei der sogenannten medizinischen Indikation kann dieser Konfliktfall für die schwangere Frau selbst auf Leben und Tod gehen.

## 2. Menschliche Würde und Selbstbestimmung der Frau (und des Mannes)

Wenn man in diesem Sinne die möglichen Probleme, Konflikte und lebensgeschichtlichen Krisen, die eine Schwangerschaft für die Eltern bedeuten kann, nicht einfach bagatellisiert und selbstverständlich übergeht, dann scheint es ethisch unverzichtbar, helfende Beratung und soziale Unterstützung für die in Not Geratenen zur Verfügung zu stellen.[4] Denn ohne eine wirklich lebensgeschichtliche Verarbeitung dieser Konflikte durch

4 «Eine Frau wird eine Abtreibung nicht aus bloß bösem Willen durchführen lassen, sondern meist in einem schweren Konflikt, aus dem sie keinen anderen Ausweg sieht. Es genügt deshalb nicht, die Abtreibung zu verurteilen, sondern es ist zu fragen, wie solche Konflikte vermieden werden können. Besonders wichtig sind dabei zunächst die sozialen Maßnahmen. Eine schwangere Frau braucht eine entsprechende Beratung...» H. ROTTER: Die Würde des Lebens: Fragen der medizinischen Ethik. – Innsbruck, 1987, S. 61

die Partner ist eine menschliche Lösung wohl kaum vorstellbar.[5] Weil Schwangerschaftskonflikte so unmittelbar, vielschichtig und bedingungslos mit der menschlichen Lebenssituation der Eltern verbunden sind, weil die damit zusammenhängenden Probleme oft Spiegel der Aporien und Hilflosigkeiten der Lebensbalance der Partner überhaupt sind, deshalb geht es bei den Schwangerschaftskonflikten immer um mehr als nur um das Ja zum ungeborenen Kind. Unbewußte Wünsche, unreife Bindungen, psychische Zwänge, unrealistische Projektionen und die dadurch verursachten Ausgweglosigkeiten müssen angeschaut und überprüft werden können, damit den Menschen in der Ohnmacht ihrer lebensgeschichtlichen Aporien wieder eine – zumindest relative – Autonomie und Handlungsfähigkeit zurückerobert werden kann. Nur so werden ja überhaupt erst die Voraussetzungen für eine Annahme nicht etwa nur des Lebens des Ungeborenen, sondern auch des eigenen Lebens der Eltern und des Lebens in Partnerschaft und Beziehung wiederhergestellt.

Sachkundige Beratung, die einen vorurteilsfreien Raum zur Selbstfindung und Klärung für die bedrängten Partner bietet, ist in diesem Sinne ethisch unverzichtbar. Die methodische Enthaltung von Wertungen und unmittelbar moralisierender Beeinflussung ist für diese Klärung unbedingt notwendig. Sie ist der Raum, in dem die / der in Not Geratene eine bedingungslose Zuwendung erfährt, der ihr / ihm selbst überhaupt erst die Chance gibt, aus dem Chaos der Lebenswidersprüche und Wertlosig- und Unsinnigkeitsgefühle zu einer von ihr / ihm realistisch und persönlich bejahten Übernahme des Lebens herauszufinden. Nur so findet die Not der Partner eine gerechte Hilfe.

Wenn in einer solchen Beratung die Verzweiflung der Eltern, ihre Angst vor dem Kind, ihre selbstverschuldete oder biographisch bedingte Unfertigkeit, Fehlerhaftigkeit bzw. ihre Bedrohtheit, eigene Not und Gefährdung zur Sprache kommen, wenn selbst Todeswünsche gegenüber dem ungeborenen Kind ausgesprochen werden[6], die oft ganz eng mit Todeswünschen der Eltern für sich selbst und mit Zweifeln am Sinn des eigenen Lebens verbunden sind (Suizidversuche!), dann geht es nicht um ein

5 Vgl. D. MIETH / I. MIETH: Schwangerschaftsabbruch: Die Herausforderung und die Alternativen (HTB 4016). – Freiburg, 1991

6 Vgl. die Thesen von D. NIEDECKEN und R. BONFRANCHI über unbewußte Tötungsabsichten bzw. unbewußte Todeswünsche besonders gegenüber Behinderten: D. NIEDECKEN: Namenlos: Geistig Behinderte verstehen. – München/Zürich, 1989; R. BONFRANCHI: Ethik und Behinderung: Es geht um den ‚Singer in uns', in: Neue Züricher Zeitung vom 1./2. März 1992; A. AUER: Steht das menschliche Leben heute neu zur Disposition? Theologisch-ethische Überlegungen zur neuen Behinderten-Feindlichkeit. In: J. RÖMELT / B. HIDBER (Hg.): In Christus zum Leben befreit (FS Bernhard HÄRING). – Freiburg, 1992, S. 237 – 239

unmoralisches Spiel mit dem Leben, um unverbindliche Phantasien, die keine ethische oder rechtliche Bindung mehr anerkennen. Es geht vielmehr genau um das Gegenteil, um das seelische Paradox: Wenn die irrationalen Abgründe unserer Lebensangst angenommen werden, wenn sie ausgesprochen werden und so in ihrer lähmenden Unheimlichkeit ans Licht kommen dürfen, können sie ihre zerstörerische Kraft verlieren. Wenn der im Schwangerschaftskonflikt Stehende mit seiner tatsächlich realen Verquickung von eigenem Versagen, Enttäuschung durch Mitmenschen, sozialer Vereinsamung usw. irgendwo als Ganzer erscheinen kann, wenn er in dieser Situation, mit all ihrer Ambivalenz zwischen Angst und Hoffnung, Zwang und Freiheit, *unverkürzt* zur Geltung kommen und sich mitteilen kann, nur dann vermag er zu erleben, daß er mitten in diesem Konflikt eine Menschenwürde besitzt. Und nur der, dem diese Erfahrung für sich selbst zugänglich bleibt, hat die Kraft, den destruktiven Kräften des Lebens ein aktives «Ja zum Leben» entgegenzusetzen. Genau diese Selbstbejahung ist aber die Voraussetzung dafür, das eigene Kind ebenfalls zu akzeptieren.[7]

## 3. Das Problem des Zeitdrucks und der Gestaltung der Rechtskultur

Die Schwierigkeit dabei ist freilich, daß es für solche Rückgewinnungsprozesse persönlicher Lebensbejahung sowie personaler Entscheidungs- und Verantwortungsfähigkeit oft sehr viel Zeit braucht. Und gerade der zeitbedingte Druck, verbunden mit dem Wissen um die moralische Bedeutung der notwendigen Entscheidung, scheint psychisch gesehen ein wesentlicher Bestandteil der Fixierung auf hilflose Angst und verzweifelte Handlungsunfähigkeit zu sein, die im Schwangerschaftskonflikt erlebt wird. Die verrinnende Zeit, die Angst vor dem Offenbarwerden sexueller Verhaltensweisen (das Kind ist Zeuge gelebter Intimität und Sexualität), das grundsätzliche Schuld- und Schamgefühl, die aus dem Erleben von Hilflosigkeit angesichts so lebenswichtiger Werte und Entscheidungen aufbrechen, blockieren oft jegliche auch nur anfanghafte gelassene Konfrontation mit der Realität. Eine befristete Zeit der Entscheidung, ob eine Frau ihr Kind annehmen will, die damit verbundene Pflicht, sich im Kon-

7 Lebensbejahung erscheint psychodynamisch innerhalb der Primärbeziehungen immer als etwas Ganzheitliches. Die Erfahrung der Annahme in der Familie gibt die Kraft, selbst an den Sinn des Lebens zu glauben und diese Lebensfreude emotional den Partnern der unmittelbaren Primärbeziehungen zurückzuspiegeln und zurückzugeben: Vgl. L. REITER/C. AHLERS (Hg.): Systemisches Denken und therapeutischer Prozeß. – Berlin, 1991

flikt beraten und helfen zu lassen, scheinen auf der Ebene der Rechtskultur auf diesem Hintergrund zwei Anliegen sachgerechter Menschlichkeit zu wahren:

a) Die uneingeschränkte Freigabe des Abortus in den ersten drei Monaten an die Entscheidung der Frau zielt im Bereich der Rechtsgestaltung auf die Dimension der vollen personalen Selbstverantwortung der im Konflikt stehenden Frau ab. Eine Frau, die in den Konflikten der Schwangerschaft sich selbst und ihre Lebenssituation zu klären versucht, darf demnach nicht unter juristisch-öffentlich gemachtem, moralischem Druck stehen, um eine wirklich realistische und von ihr selbst tatsächlich übernommene Entscheidung treffen zu können. Aus den persönlichkeitsgenetischen Forschungen der humanistischen Psychologien geht ja hervor, daß die Rechtsstruktur und Gestaltung moralischer Normkodizes in einer Gesellschaft unmittelbaren Einfluß auf die Chancen der in ihr lebenden Menschen hat, die von einem veräußerlichten Über-Ich geprägten Anteile der Gewissensbildung in reife personal-integrierte Teile aufzunehmen.[8]

b) Die Pflichtberatung nimmt die in Schwangerschaftskonflikten stehende Frau aber auch in die gesellschaftliche Verantwortung auf – so ist es jedenfalls von denen, die dem Embryo die volle Würde eines menschlichen Subjektes zusprechen und nicht in eine nivellierende Verwischung der objektiven Gegebenheiten abrutschen, intendiert.[9] Die Frau selbst soll gezwungen sein, sich im Gegenüber zu Beratern über die Dimensionen ihres Konfliktes Rechenschaft zu geben. Sie kann Impulse empfangen, die über ihre eigenen Entscheidungsperspektiven hinausreichen. Damit wird eine individualistische und vielleicht egoistische Entscheidungsfindung vermieden. Sie kann zu Reifungsschritten und zur Entwicklung einer Verantwortlichkeit bewegt werden, die den Wirklichkeiten des Lebensrechtes des Ungeborenen, der realitätsgerechten Einschätzung ihrer sozialen Situation, eventuell ihrer eigenen psychischen und persönlichkeitsspezifischen Möglichkeiten und Grenzen tatsächlich entsprechen. Und sie wird nicht allein gelassen im Entscheidungskonflikt zwischen wesentlichen Werten des Lebens (die Gesellschaft erklärt und zeigt sich in beratender und konkreter materiell-sozialer Hilfe mitverantwortlich).

8 Vgl. z. B. L. KOHLBERG: Gesammelte Schriften I: Philosophische und pädagogische Untersuchungen zur Moralentwicklung. – Frankfurt, 1985

9 Gelegentlich wird darüber hinaus vorgeschlagen, daß auch der zur Frau dazugehörende Mann zur Beratung verpflichtet wird, wie er sich zu dem zu ihm gehörenden Kind stellt, wie er die Situation seiner Partnerin unterstützen kann, welche eigenen Konflikterfahrungen (Verantwortungsbereitschaft, Hilflosigkeiten und Schulderfahrung) er hier durchzuarbeiten hat. Prinzipiell ist das in der Frage der Schwangerschaftskonflikte ein ganz grundlegendes Anliegen. Juristisch ist es freilich ein schwer einzulösendes Problem.

## 4. Drohende Defizite

Das entscheidende Problem, das sich aus theologischer Sicht hier ergibt, ist: So sehr die Notlagen der Eltern eines ungeborenen Kindes der Achtung und solidarischen Hilfe bedürfen, die in dieser Hilfe sich ausdrükkende Achtung der Werte menschlich würdigen Lebens sind gegenüber dem Lebensrecht des Kindes sekundärer Natur. Das Recht auf Leben erscheint als fundamentalere Dimension der Menschenwürde.[10] Kann einem Menschen das Lebensrecht verweigert werden, wenn auch noch so belastende Umstände das Leben seiner Mitmenschen und sein eigenes Leben überschatten? Darf dieses fundamentale Lebensrecht in Abwägung zu – noch so wesentlichen – Gütern der Lebensqualität gestellt werden?

Aus den Prozessen der Partnerschaftsberatung und Beratung von Beziehungskonflikten weiß man, wie vorsichtig die individuelle Beratung eines der Partner die Frage nach der geglückten Realitätswahrnehmung beurteilen muß. Oft braucht der Beratende zur Selbstkontrolle und zur Kontrolle des Beratungsprozesses auch einen Kontakt mit dem jeweiligen anderen Partner, in dem es um den Beziehungskonflikt geht. Die gesamte Ergänzung individueller Beratungsprozesse durch die Einbindung in dynamische Gruppenprozesse zielt auf die Sprengung der eingeengten und in ihrer Realitätswahrnehmung beschränkten Einzelberatung.[11] In der Beratung wird zudem eine Identifikation mit der Situation dessen vorgenommen, der in die Beratung kommt. Sicherlich geht es darum, diese beratende und therapeutische Identifikation realitätsgerecht zum Wohl des in Realitätskonflikten stehenden Gesprächspartners zu versuchen. Aber wie oft muß diese Arbeit an der Realitätsbewältigung des Hilfesuchenden bei Kompromissen stehenbleiben, persönliche Unreife und Unfähigkeit zu echter Verantwortung um der kleinen Fortschritte willen hinnehmen, die ein Beratungsprozeß freisetzt.

Die Frage ist, ob in bezug auf das ungeborene Kind solche Kompromisse tatsächlich eine menschliche Lösung sind. Es ist eine einzige Stimme,

10 Vgl. E. SCHOCKENHOFF: Der Schutz des menschlichen Lebens aus theologisch-ethischer Sicht. In: Schutz des ungeborenen Kindes, Fachtagung der Konrad-Adenauer-Stiftung am 25. und 26. April 1991 in St. Augustin. Tagungsprotokoll. Hg. v. der Konrad-Adenauer-Stiftung. – Eichholz, 1991, S. 26 – 41; J. REITER: Das Lebensrecht des Ungeborenen und die Grundrechte der Schwangeren. In: Ders./R. KELLER: Herausforderung Schwangerschaftsabbruch: Fakten, Argumente, Orientierungen (HTB; 1779). – Freiburg, 1992, S. 70 – 93; vgl. auch die beiden Beiträge von P. FASSBENDER und E. SCHOCKENHOFF in diesem Band.

11 Vgl. z. B. die Ergänzung der Psychoanalyse zunächst durch gruppentherapeutische Konzepte und heute durch die breite Strömung der systemischen Ansätze: A. HEIGL-EVERS (Hg.): Psychoanalyse und Gruppe. – Göttingen, 1971; A. BAUTSCH/A. WIESINGER: Systemwissenschaftliche Integrationsversuche in der Psychotherapie, insbesondere in der Familientherapie. – Frankfurt,

die in Konflikten um die Schwangerschaft unmittelbar für das ungeborene Kind spricht: Das ist die Stimme des Gewissens. Damit ist nicht ein merkwürdiges Über-Ich gemeint, das etwa durch die Propaganda einer ‚ideologisierten Kirche' – wie manche meinen – mit einem suggestiven Schlagwort «Mensch von Anfang an» künstlich gezüchtet würde. Wer Frauen in Schwangerschaftskonflikten erlebt hat, weiß, wie konkret diese Stimme erlebt wird: Es können die Erfahrungen der Umstellung des Körpers auf die beginnende Schwangerschaft sein, der Eintritt der bewußten oder unbewußten Hoffnung auf ein eigenes leibliches Kind, das ambivalente Durcheinander von mütterlichem Stolz und menschlicher Angst vor der Verantwortung usw. Wer hilft im gegenwärtigen gesellschaftlichen Milieu dieser Stimme? Braucht nicht auch sie eine Unterstützung, die mehr ist als nur die sachkundige Bearbeitung der Konflikte, welche die Partner als *ihr* Problem erleben, in einer wahrnehmenden und einordnenden Beratungsanamnese?

Muß nicht der Versuch, auch auf der juristischen Ebene die methodische Wertungsfreiheit des Beratungsprozesses zu imitieren und eine völlig neutral gehaltene Rechtskultur zu konstruieren, schließlich die völlige Vereinsamung der entscheidenden Frau in der Konfrontation mit dem Schwangerschaftskonflikt nach sich ziehen? Mit der Fristenlösung signalisiert die Gesellschaft – trotz Beratung: Sie sieht sich außerstande, für ein Kind in den ersten drei Monaten seines vorgeburtlichen Lebens irgendwie Partei zu ergreifen. In der Entscheidung über dieses Leben, das bei dem kleinen Wort «Ja» einmal ein individueller Mensch sein wird, ist die Frau letztlich allein. In der Kultur des Rechts wird verankert, daß so über dieses Leben verfügt werden soll. Die Stimme des Gewissens redet aber ganz anders, denn die Potentialitäten der Hoffnung auf das Kind sprechen über die Bedeutung des Embryos eine andere, oft sehr plastische Sprache. Man kann sich die Gleichgültigkeit der Männer, die zu ihren Partnerinnen mit einem Kind nicht stehen wollen, vorstellen: «Du selbst hast es ja so gewollt, das Kind zu haben; du hättest keinerlei Mühe gehabt, nicht einmal die einer rechtlich relevanten Begründung, dieses Kind loszuwerden.»

## 5. Für eine umfassende Kultur solidarischen Lebens und menschlicher Würde

Muß nicht die Gesellschaft um einer Kultur der Solidarität mit dem ungeborenen Kind und mit den im Konflikt stehenden Partnern willen den in

ihrer Entscheidung nach Kriterien suchenden *Beratenden* und *Beratenen* die Hilfe geben, daß sie das ungeborene Leben nach wie vor als schützenswert öffentlich rechtlich erklärt? Fehlt nicht unserer Gesellschaft – insgesamt – dieser Zugang zur wirklich menschlichen Realität, wenn wir in keiner unserer kulturtragenden institutionellen Dimensionen von der Würde des ungeborenen Menschen sprechen – auch in den ersten drei Monaten? Können wir uns diese Flucht vor der Realität in vermeintlicher Treue zu einem menschlichen Entscheidungsprozeß – gerade um der Menschlichkeit dieses Entscheidungsprozesses willen – leisten? In vielen anderen Bereichen versuchen wir uns den Eigenrechten der ökologischen Bedingungen unseres Freiheitsvollzuges zu stellen, fordern wir eine Kultur der Solidarität – gegen individualisierte Freiheiten – um der Freundschaft mit der Natur willen. Ausgerechnet beim Menschen, bei uns selbst, an der Nahtstelle, an der wir mit der Natur sehr tief und für unsere Personalität sehr wichtig verbunden sind, in den Prozessen von Zeugung und Geburt, wollen wir auf die kulturelle Artikulation der überindividuellen ganzheitlichen Lebenswerte total verzichten. Das ist keine Form der Solidarität mit den Frauen im Schwangerschaftskonflikt. Es ist die mit sich selbst allein gelassene Frau, die dieses Defizit unserer Kultur in den Erfahrungen mit ihrem Gewissen wird ausgleichen müssen. Und sie wird darin Spannungen und Belastungen erfahren, die menschlich nicht zu tragen sind und an denen nicht wenige zerbrechen werden.

Die Kirche versucht in ihrer kulturellen Ausprägung der Ethik auf die Realität des ungeborenen Kindes, auf die notwendige institutionell moralische Solidarität über die sachgerechte Unterstützung der personalen Entscheidung der Frau hinaus, auf die darin gelegene umfassende Entlastung und menschliche Gestaltung der Entscheidung im Schwangerschaftskonflikt hinzuweisen. Sie tut dies in karitativen Unterstützungen und in der Beratung der schwangeren Frauen. Sie tut es innerhalb der Theologie in philosophischen Sprachartikulationen normativer Rede, die aus den Denkformen des Naturrechts stammen und von der Unantastbarkeit des Lebens sprechen. Das hat sicherlich seine eigenen Probleme. Die theologische Sprache ist gelegentlich sehr schwer verständlich, kennt manchmal keine Brücken zu individuellen und existentiellen Erfahrungen der Menschen. Aber die Intention ist aufrichtig: Voraussetzung für das Gelingen der Solidarität mit den Menschen, die Konflikte in der Schwangerschaft erleben, ist, daß alle Seiten der Realität, die Würde des Lebens der Frau, aber auch des Kindes in seiner anfanghaften Entwicklung geachtet und wirklichkeitsgerecht ins Spiel gebracht werden. Dann

1989.

erst können Konflikte in der Schwangerschaft menschenwürdig bewältigt werden.

# PERSONENREGISTER


Ahlers, C. 106
Apel, K. O. 64
Aristoteles 77, 96, 97
Arndt, C. 81
Auer, A. 99, 105
Augustinus 92

Baird, R. M. 63, 67, 78
Barry, R. L. 71, 72, 73
Baumann-Hölzle, R. 37, 41
Baumgartner, H.-M. 26
Bautsch, A. 108
Bayertz, K. 1, 4, 5, 37, 56
Bärlocher, Ch. 40
Beaumont, J. G. 76
Beck, U. 15
Beckmann, D. 40
Bellmann, M. 40
Birnbacher, D. 66
Blechschmitt, E. 86, 88, 89
Bondeson, W. B. 70
Bonfranchi, R. 105
Boyer, H. 37
Böckle, F. 80, 94, 102
Braun, V. 39
Brick, B. 41
Brody, B. 73
Bruch, R. 92
Buchborn, E. 27
Büchner, F. 89

Callahan, S. 78
Caspar, Ph. 92
Catenhusen, W. M. 2, 40
Chargaff, E. 40
Christen, E. 23, 39, 56
Cohen, S. 37
Curran, C. E. 63

Danley, J. 13
Demmer, K. 18, 30, 68
Diethelm, H. 40
Dohmann, K. 58
Donaldson, T. 13
Dölger, F. J. 91
Drehsen, V. 46

Eberbach, W. 28, 29
Eid, V. 75
Elsässer, A. 75
Enderle, G. 12
Engelhardt, T. 96
Erhard, B. 81

Eser, A. 26, 27, 29

Fassbender, P. 63 – 81, 108
Fetz, A. 40
Fieser, L. F. 1
Fieth, P. J. H. 101
Finkenstaedt, Th. 3
Finnis, J. 73
Fischer, E. P. 37
Flöhl, R. 38, 40
Foot, P. 79
Ford, N. M. 75
Forschner, M. 9
Frise, A. 1
Fuchs, Ch. 27, 28
Funcke, L. 81

Geser, H. 13, 14, 15
Gründel, J. 94, 102
Günther, K. 14

Haeckel, E. 85, 86, 89
Halter, H. 37 – 62
Hansen, F. 40
Hare, B. R. M. 29
Harrison, B. W. 78
Hartmann, K. 97
Häring, B. 70, 73, 79, 105
Hegselmann, R. 66
Heigl-Evers, A. 108
Heim, N. 40
Herbig, J. 40
Hertz, A. 94
Hickel, E. 40
Hidber, B. 105
Hobbelink, H. 40
Hoerster, N. 63, 74
Hoffacker, P. 86, 101
Holmes, R. L. 67
Honecker, M. 7
Höffe, O. 58
Höhn, H.-J. 64
Hösle, V. 64
Höver, G. 80
Hubig, Ch. 11, 14
Hunold, G. W. 75
Hunziker, E. 40

Irrgang, B. 57, 60, 99

Jaspers, K. 4
Jerouschek, G. 76, 92
Jonas, H. 6, 7, 19, 40, 41, 50, 51, 70, 84, 93

Jungk, R. 39

Kaiser, H. 37
Kant, I. 45
Kaufmann, F.-X. 64, 66
Keller, C. 42
Keller, Ch. 37
Keller, R. 108
Kenntner, Ch. 40
Kerber, W. 64, 66
Kiper, M. 40
Klees, B. 40, 42
Kluge, Th. 41
Kluxen, W. 95, 101
Knauer, P. 80
Koechlin, F. 37, 40, 42
Kohlberg, B. L. 107
Kollek, R. 38, 40
Kourilsky, Ph. 37
Köcher, R. 64, 66
Kuhse, H. 64, 66

Ladd, J. 13
Leist, A. 63, 64, 67, 79
Lenk, H. 1, 4, 10, 11, 15, 20, 31
Linke, D. B. 76
Löhr, A. 14

Malherbe, J. F. 75
Maring, M. 11, 12, 14
Mascarin, R. 40
McCormick, R. 79
Merkel, R. 66
Mette, N. 46
Mieth, D. 37, 39, 51, 105
Mieth, I. 100, 105
Mundt, H. J. 39
Musil, R. 1
Müller, W. E. 7
Münk, H. J. 1 – 35, 39, 56, 57

Neubeck-Fischer, H. 40
Neumeister, H. 2, 40
Niedecken, D. 105
Noelle-Neumann, E. 64
Noonan, J. T. 70

Oser, F. 84

Peschke, K. H. 79
Pfammatter, J. 23, 39, 56
Philo v. Alexandrien 91
Picht, G. 7, 9
Popper, K. R. 34
Praetorius, I. 42
Prammer, H. 101

Rasehorn, B. 67
Rawls, J. 78
Rehrl, St. 8
Reich, W. T. 63
Reiss, M. 11
Reiter, J. 77, 101, 108
Reiter, L. 106
Reynolds, V. 76
Rifkin, J. 40
Rogers, M. 37
Rosenbaum, S. E. 63, 67, 78
Roth, C. 40, 42
Rotter, H. 16, 104
Römelt, J. 7, 18, 101 – 111
Ruff, W. 88
Ryser, St. 38

Sass, H.-M. 38, 39, 56, 66, 68, 71, 73, 74, 84, 99, 100
Scheller, R. 40
Schleuning, W. D. 37
Schockenhoff, E. 81, 83 – 100, 108
Schuller, A. 40
Schultz, I. 41
Schüller, B. 79, 80
Seel, G. 9
Seifert, J. 84
Shannon, T. A. 75
Shea, W. 9
Singer, P. 23, 66, 68, 71, 73, 74, 76, 93, 94
Sitter, B. 9
Smetana, J. 84
Smith, H.-M. 68, 70
Spaemann, R. 71, 80
Steigleder, K. 39
Steinmann, H. 14
Steinschulte, B. 101
Sturma, D. 74

Tanner, R. 76
Tauer, C. A. 74, 75
Tenbruck, F. 8
Thomas v. Aquin 92
Thomassen, B. 7, 9, 17
Thomson, J. J. 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 80
Thurau, M. 40
Tooley, B. M. 63, 64
Turiel, E. 84
Türk, K. 11

Viefhues, L. 73
Virt, G. 16
Vossenkuhl, W. 26

Weber, M. 38
Weiler, R. 101
Weischedel, B. W. 6, 45
Werhane, P. H. 13
Whitbeck, C. 78
Wiesinger, A. 108
Winnacker, E. L. 38
Wolbert, W. 75, 76, 77, 90, 98
Wolter, A. B. 75
Wreen, M. 75
Wright, S. 38
Wuermeling, H.-B. 27

Zulehner, P. M. 64, 66

## SACHREGISTER

Abtreibung 63
Artenschutz 56

Bioethik 66
Biogenetisches Grundgesetz 85

Decretum Gratiani 92
Drei-Monats-Frist 93

Embryo 27, 73, 83, 90
Ethik / Medizin 63

Forschung, an Menschen 28
Forschungsfreiheit 31
Frau 104
Freiheit 8, 46

Geburt 93
Gehirn 93
Gehirnanlage 93
Gehirntod 83
Genetik 5
Gentechnologie 37
Gerechtigkeit 47
Glaube 17
Gottebenbildlichkeit 19

Handeln, menschliches 48
Humanexperimente 5

Ichgefühl 93
In-vitro-Fertilisation 27
Individualität, genetische 87
Individuation 94

Katholiken 65
Kommunikationsfähigkeit 93

Leben, menschliches / Beginn 83

Menschenbild 41
Menschenwürde 19, 101
Menschwerdung 94
Molekularbiologie 5
Morulastadium 90

Natur, nichtmenschliche 54
Nidation 93

Personalisation 94
Personalität 45
Personbegriff 74
Plastozyte 90
Prinzip der Doppelwirkung 78
Protestanten 65

Risikoforschung 60

Schwangerschaft 69, 103
Schwangerschaftsabbrüche 64
Schwangerschaftskonflikte 101
Selbstbewußtsein 93
Sozial-Ethik 43
Speziesismus 73
Sukzessivbeseelung 92

Tierschutz 56
Tierversuche 23

Umweltschutz 56

Verantwortung / Begriff 6
Verantwortung / Forschung 1
Verantwortung / Wissenschaft 1
Verantwortung, theologische 16
Verantwortung, wissenschaftsinterne 22

Weltbild 41
Wissenschaftler 11
Würde / Mensch 45

Zwillinge 98
Zygote 90

Josef Römelt

**Theologie der Verantwortung**

**Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip**

RESCH

Die ökologische Krise, die Grenzen technischer Manipulation und des wirtschaftlichen Wachstums, die immer weiter fortschreitende Verfeinerung der Kriegstechnik beunruhigen heute viele Menschen. Das „Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas hat genau diese Probleme vor Augen und versucht, dem technischen Fortschritt der vergangenen Jahrzehnte eine für den Menschen zum Überleben wichtige Ethik an die Seite zu stellen. In der Mitte dieser Ethik steht die „Heuristik der Furcht": Die Angst vor der Selbstzerstörung soll dem Menschen seine Verantwortung für den Fortschritt radikal und realistisch bewußt machen. Braucht es aber nicht eine tiefere Geborgenheit menschlicher Angst als Instrument ethischer Selbstbesinnung? Die „Theologie der Verantwortung" macht deutlich, daß die Verantwortung des Menschen in der *Verantwortung Gottes für den Menschen* aufgehoben ist. Wenn der Mensch wirklich zur Kritik der ungebundenen selbstzerstörerischen Technokratie gelangen will, braucht er den größeren Horizont des Glaubens. Erst so kann er von der Utopie der Moderne, dem ewigen Fortschritt, Distanz gewinnen.

Aus dem Inhalt:

1. Kapitel: **Vom „Prinzip Hoffnung" zum „Prinzip Verantwortung": Ethische Reflexion auf dem Weg zur „Ethik ohne geschlossenen Horizont"**
2. Kapitel: **Ethik der Verantwortung und Moraltheologie**
3. Kapitel: **Theologie der Verantwortung**

RÖMELT, Josef: **Theologie der Verantwortung: Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip.** – Innsbruck: Resch, 1991 (Wissenschaft und Verantwortung; 1), XV, 149 S., Br, öS 234.–, DM 30.–, ISBN 3-85382-049-2

**RESCH VERLAG, A-6010 Innsbruck, Postfach 8, Maximilianstr. 8**

Tel. 05 12/57 47 72, Fax 05 12/58 64 63

# ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

**Herausgeber und Medieninhaber:**

Prof. DDr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW), Innsbruck

**Schriftleitung:**

H. Barta, D. B. Linke, A. Resch, J. Römelt, P. Kapferer

**Redaktion:**

*Bildende Kunst / Architektur:*
Doz. Dr. Peter Fidler, Innsbruck
*Biologie / Verhaltensforschung:*
Prof. Dr. Hans Zeier, Zürich
*Chemie / Technik:*
Prof. Dr. Franz Moser, Graz
*Ethnologie:*
Doz. Dr. Franz Wimmer, Wien
*Frauenforschung:*
Prof. Dr. Hannelore Faulstich-Wieland, Münster
*Literatur / Publizistik:*
Dr. Michael Klein, Innsbruck
*Medizin / Pharmazie:*
Prof. Dr. Detlef B. Linke, Bonn
*Moraltheologie / Christliche Ethik:*
Prof. Dr. Josef Römelt, Hennef / Rom
*Musik / Darstellende Kunst:*
Gerhard Crepaz, Hall i. T.
*Natur / Landschaft:*
Dipl.Ing. Sigbert Riccabona, Innsbruck
*Pädagogik:*
Prof. Dr. Helmwart Hierdeis, Innsbruck
*Paranormologie / Grenzgebiete:*
Prof. DDr. P. Andreas Resch, Innsbruck/Rom
*Philosophie:*
Doz. Dr. Karl Leidlmair, Innsbruck
Dr. Reinhard Margreiter, Innsbruck
*Physik / Informatik:*
Prof. Dr. Ing. Karl Goser, Dortmund
*Psychotherapie / Psychologie:*
Dr. Gerhard Crombach, Innsbruck
*Recht:*
Prof. Dr. Heinz Barta, Innsbruck
*Religions-/Weltanschauungsfragen:*
Dr. Hans-Jürgen Ruppert, Stuttgart
*Sozialwissenschaften:*
Prof. DDr. Werner Ernst, Innsbruck
*Wirtschaftswissenschaft:*
(im Gespräch)

ETHICA ist die erste interdisziplinäre Zeitschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten im deutschen Sprachraum. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

ETHICA wurde 1993 von P. Andreas Resch in Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern aus Deutschland, Österreich und der Schweiz gegründet, um über jene Kenntnisse aus Wissenschaft, Forschung und Lebenserfahrung zu berichten, die Eigenart und Entfaltung von Natur, Leben, psychischer Gestimmtheit und geistiger Kreativität beleuchten oder zu fördern vermögen.

ETHICA ist konfessionell, politisch und weltanschaulich unabhängig. Die einzelnen Redakteure betreuen ihre Bereiche autonom. Ihr gemeinsames Interesse gilt jedoch einem offenen Wissenskonzept, getragen von der Achtung des Menschen und der von ihm gebildeten Gemeinschaften, des Lebens, aber auch des Todes, der Natur, ja des gesamten Kosmos sowie der demokratischen Formen des menschlichen Zusammenlebens in Freiheit und Würde.

ETHICA erscheint als Quartalschrift und hat folgende Struktur:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Impulse aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften
- ETHICA-Bibliographie

**Umfang:** 112 Seiten

**Preis** im Abonnement: öS 455.–, DM 65.–, SFr. 57.– (inklusive Porto)
Einzelheft: öS 117.–, DM 17.–, SFr. 15.– (plus Porto)

Studenten (Inskriptionsbestätigung) erhalten die Zeitschrift mit 25% Ermäßigung.

**Verlag, Auslieferung, Druck:**

Resch Verlag, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. 05 12/57 47 72, Fax 05 12/58 64 63

Hans J. *Münk*, geb. 1944, Studium der Theologie und Philosophie in Freiburg i. Br. und Rom. Nach Priesterweihe und Kaplanstätigkeit Weiterstudium in Freiburg i. Br. 1983 Promotion. 1986 Habilitation für Moraltheologie und Christliche Gesellschaftslehre. Prof. für Moraltheologie und Philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät Luzern. Veröffentlichungen: *Der Freiburger Moraltheologe F. G. Wanker (1758 – 1824) und I. Kant* (1985); Artikel in Fachzeitschriften und Wörterbüchern.

Hans *Halter*, geb. 1939, Dr. theol., Prof. f. Theologische Ethik in Luzern. Veröffentlichungen: *Taufe und Ethos: Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral* (1977); Herausgeber: *Wie böse ist das Böse? Psychologische, philosophische und theologische Annäherungen an ein Rätsel* (1988); *Neue ökumenische Eiszeit?* (1989).

Pantaleon *Fassbender*, geb. 1964, Dipl.-Theol., Dipl.-Psych. Seit 1991 Promotionsprojekt in Moraltheologie (Prof. Höver, Bonn) zur moralphilosophischen und moraltheologischen Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch in den USA. Studium der Psychologie mit Schwerpunkten in Klinischer Psychologie und Organisationspsychologie. Veröffentlichungen zu unterschiedlichen Fragestellungen Angewandter Ethik; Artikel in Fachzeitschriften.

Eberhard *Schockenhoff*, geb. 1953, Dr. theol., Studium der Theologie in Tübingen und Rom. Seit 1990 Prof. für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Veröffentlichungen: *Das umstrittene Gewissen* (1990); *Im Laboratorium der Schöpfung* (1991); *Sterbehilfe und Menschenwürde* (1991); zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Ethik.

Josef *Römelt*, geb. 1957, Studium der Theologie in Hennef / Sieg, Promotion zum Dr. theol. 1987 in Innsbruck, 1990 Professor für Theologische Ethik an der Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen in Hennef und seit 1992 auch an der Accademia Alfonsiana, Päpstliche Lateranuniversität, Rom. 1990 Habilitation für Moraltheologie in Innsbruck. Seit 1989 Schriftleiter von «Theologie der Gegenwart»: Veröffentlichungen zur theologisch-ethischen Reflexion der Gegenwart: *Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie* auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. Urs v. Balthasar (1988); *Theologie der Verantwortung* (1991); Zusammen mit Bruno Hidber als Herausgeber: *In Christus zum Leben befreit* (1992).

Römelt, Josef (Hg.): **Verantwortung für das Leben: Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention.** – Innsbruck: Resch, 1993, XVI, 116 S., (Wissenschaft und Verantwortung; 2), Kt, öS 195.–, DM 25.–, SFr. 24.40, ISBN 3-85382-057-3

Bisher in dieser Reihe erschienen:

Römelt, Josef: **Theologie der Verantwortung: Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip.** – Innsbruck: Resch, 1991, XV, 149 S., (Wissenschaft und Verantwortung; 1), Kt, öS 234.–, DM 30.–, SFr. 29.30, ISBN 3-85382-049-2

**RESCH VERLAG,** A-6010 Innsbruck, Pf. 8, Tel. (05 12) 57 47 72, Fax 58 64 63

Umschlag: Federzeichnung von Hugo Heule, Schweiz