

Dietmar Mieth

## Theologisch-ethische Ansätze im Hinblick auf die Bioethik

### 1. Exposition von Problemstellungen

Die Ethik reflektiert das menschliche Verhalten, soweit es unter der Perspektive der Verantwortlichkeit betrachtet werden kann. Das menschliche Verhalten zeigt sich in Handlungen und Haltungen. Diese können als richtig oder falsch bewertet werden. Als «gut» oder «böse» werden sie schließlich dann qualifiziert, wenn die Gesamtintention des Handelnden mitberücksichtigt wird.

In der Bioethik geht es nun um einen Bereich von Handlungen und Haltungen, der sich auf den menschlichen Umgang mit Leben bezieht. Dieser Bereich ist formal dadurch abgegrenzt, daß jeweils die Sachfrage nach dem Vorhandensein und der Art des betroffenen Lebens sowie die Verstehensfrage nach der Bedeutung dieses Lebens im voraus abgeklärt werden muß. Er ist material gekennzeichnet durch die signifikanten Probleme, die in biologischen Forschungsbereichen (einschließlich Biochemie und Biophysik) sowie in den Bereichen der Biotechnologie entstehen können. Der Übergang in den Bereich medizinischer Forschung und Therapie ist fließend.

Drei Problemstellungen sollte man m. E. dabei näherhin unterscheiden:

— Die Frage der Erkenntnis und Anerkenntnis ethischer Relevanz in der Herausbildung von Schwerpunkten der Forschung und Technologie. (Was soll man wissen und können?)

— Die Frage des Übergangs von theoretischer Kenntnis zur technischen Herstellbarkeit bzw. Anwendbarkeit. (Darf man alles machen, was man kann?)

— Die Frage der Akzeptanz und Durchsetzbarkeit sittlicher Einsichten. (Was läßt sich erreichen?)

Wie man an diese Problemstellungen herangeht, hängt nun wiederum von der Sinnbestim-

mung des Lebens und von der Einstellung zu Wissenschaft und Technik als Instrumenten des Umgangs mit dem Leben ab. Um nur einige solcher Einstellungen zu skizzieren:

— Der Mensch wird immer den technischen Durchbruch schaffen durch alle Folgeprobleme seiner technischen Lebenswelt (Durchbrecherthese).

— Menschliches Leben und das Leben der Umwelt werden sich immer wieder neu aneinander anpassen (These vom Fließgleichgewicht).

— Wissenschaft und Technologie sind als solche neutral, solange nicht entschieden ist, was mit ihren Erkenntnissen und Produktionen gemacht wird (Neutralitätsthese).

— Es gibt Grenzen der menschlichen Neugier und der technischen Machbarkeit im Umgang mit dem Leben; nicht jede «Büchse der Pandora» darf geöffnet werden (Selbstbegrenzungsthese)<sup>1</sup>.

Hier gerät man auch in den Bereich religiös motivierter Grundeinstellungen. Um dies deutlich zu machen, möchte ich zwei mögliche Vorstellungen von Christen als Beispiel skizzieren:

a) Man soll die Welt lassen, wie Gott sie geschaffen hat. Die Natur ist festgelegt, und der Mensch hat seinen Platz in ihr. Er soll sich nicht an die Stelle Gottes setzen und sich ihrer bemächtigen. Er soll auch nicht meinen, er könne sein Geschick total in eigene Hände nehmen und etwa im extremen Fall einen neuen Menschen schaffen, der alle Probleme seiner Zukunft spielend löst.

b) Gott hat dem Menschen den Auftrag gegeben, die Welt zu seinen Zwecken zu gestalten. Die Manipulation der Welt gehört zur theologischen Bestimmung des Menschen. Darin ist auch die Selbstmanipulation eingeschlossen. Soweit die Entwicklung von Wissenschaft und Technik dem Menschen bessere Überlebenschancen und Selbstverwirklichungschancen gibt, ist sie zu fördern. Die Grenzen der Selbstmanipulation sind daher mehr ein kasuistisches Problem: Wo geraten diese Ziele der Entwicklung mit ihren Mitteln in Konflikt?

Ich will auf diese Positionen hier nicht theologisch eingehen, sondern ich will nur deutlich machen, daß Bekenntnisfragen immer dann eine Rolle spielen, wenn es um den Sinnhorizont und die Motivation der Bewertung von Handlungen und Haltungen geht<sup>2</sup>. Die Theologische Ethik versucht zu ermöglichen, Bekenntnisvorausset-

zungen kritisch einzubeziehen; ansonsten aber argumentiert sie auf der Basis philosophisch-ethischer Theorieansätze. D.h. sie geht von der «Ununterschiedenheit» zwischen den Kriterien der sittlichen Vernunft und den sittlich relevanten Aussagen der Glaubensüberlieferung aus. Das schließt nicht aus, daß es im einzelnen ethische Theorieansätze gibt, die mit dem christlichen Glauben schwer vereinbar scheinen (Hedonismus, platter Utilitarismus, Determinismus). Die Auseinandersetzung findet hier jedoch auf dem Felde ethischer Reflexion statt.

Es gibt freilich theologische Positionen, wonach von vornherein ein «garstiger Graben» zwischen autonomer Vernunftethik und theologischer Ethik entsteht. Dies ist immer dann der Fall, wenn der Gesichtspunkt der Zerstörung und Gefährdung der menschlichen Vernunft radikal ins Spiel gebracht wird. In diesem Falle hat der Mensch die Kriterien seines Handelns «von Gott her» zu empfangen; im wesentlichen heißt dies, sich durch die Reflexion auf die Grenzen der Erkenntnis des sittlich Richtigen in einen Zustand der Bereitschaft zu versetzen, das rechte Wort zu hören und so in einer persönlichen Antwort auf den Anruf Gottes zu handeln (Verantwortung wird dann so interpretiert). Dabei werden freilich weder der wissenschaftliche Erkenntnisprozeß noch die philosophische Reflexion einfach verweigert; vielmehr werden sie bis zu jenem Punkt getrieben, wo die Uneindeutigkeit der Vernunft die verantwortliche Entscheidung im Glauben hervorrufft<sup>3</sup>.

In der katholischen Theologischen Ethik diskutiert man diese beiden Positionen als «autonome Ethik im christlichen Kontext» bzw. als «Glaubensethik». In den folgenden Theorieansätzen will ich auf die «Glaubensethik» und ihre Differenzierungen nicht näher eingehen.

## 2. Ethische Theorieansätze unter der Voraussetzung einer «autonomen Ethik im christlichen Kontext»

### a) Die teleologische Begründung sittlicher Urteile<sup>4</sup>

Die teleologische Begründung sittlicher Urteile geht davon aus, daß Handlungen und Haltungen (bzw. Institutionen und Normen als deren Voraussetzungen und Ergebnisse) ausschließlich von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden

können. Sollenssätze, die unabhängig von den Folgen her argumentieren, also apodiktische Normen, erscheinen ihr als tautologisch, d.h. letztlich zurückzuführen auf die Aussage: Handle sittlich richtig. Z.B. Du sollst nicht töten, heißt: du darfst kein menschliches Leben unverantwortlich beenden; damit wäre noch nicht geklärt, ob und unter welchen Voraussetzungen man töten darf.

Nun kann man auf sehr unterschiedliche Weise von den Folgen her argumentieren. Man kann sich z.B. auf eine teleologische Naturordnung beziehen, wonach die Folgen des Handelns an der Folgerichtigkeit eines naturalen Ablaufes gemessen werden. Man kann sich auf die empirisch prognostizierbaren Folgen beziehen und deren Bewertung einem eudämonistischen Maßstab («Wie kann der Mensch glücken?») oder utilitaristischen Maßstäben («Wo liegen die größten Vorteile für die meisten Menschen») unterstellen. Auch eine Beziehung auf eine teleologisch verstandene Geschichtsordnung ist denkbar.

Die Bewertung von den Folgen her hat m.E. drei Hauptprobleme zu klären:

— Das Problem der *Bestimmung* der Folgen (welche sind einschlägig? Wann sind sie — zeitlich und sachlich — zureichend bestimmt? Unter welchen Verstehensvoraussetzungen werden welche Folgen sichtbar?)

— Das Problem der *Bewertung* der Folgen. Folgen müssen gegeneinander abgewogen werden («Güterabwägung»). Dazu muß man wissen, welche Werte grundlegender oder auch, welche Werte ranghöher sind. Man kommt also nicht umhin, sich mit einer (zumindest hypothetischen) Hierarchie der Werte zu beschäftigen.

— Das vor allem in der Bioethik wichtige Problem: Wie signifikant ist in der Bewertung der Folgen die «Natur» für die Vernunft bzw. umgekehrt: Wie souverän ist die Vernunft gegenüber der «Natur»? Betont man das erste, dann gibt es mit W. Korff eine «naturale Unbeliebigkeit» in der sittlichen Bewertung<sup>5</sup>; betont man das zweite, dann ist die Vernunftnatur stets als solche das Kriterium, welches geschichtlich bestimmt, was zu ihrer Erhaltung und Förderung gehört.

Die Spannung zwischen einer Bewertung von den Folgen her und einer Bewertung der Folgen ist m.E. der Grund dafür, daß einige sich der Bewertung ausschließlich von den Folgen her widersetzen und das Moment der allen Folgen vorausgehenden Verpflichtung betonen.

b) *Die deontologische Begründung sittlicher Urteile*<sup>6</sup>

Die deontologische Begründung schließt zunächst die teleologischen Momente nicht aus: «Es liegt im Wesen einer reflexiven Normenbegründung, daß sie teleologisch verfährt» (R. Spaemann). Die deontologische Begründung geht freilich davon aus, daß nicht-teleologische Zusatzannahmen nötig sind; Deontologie definiert Spaemann als «begrenzte Teleologie».

Nicht-teleologische Zusatzannahmen macht man z. B., wenn man das «Wesen des Menschen» als Kriterium benutzt, oder wenn man davon ausgeht, daß es «in sich schlechte Handlungen» gibt, die durch nichts zu rechtfertigen sind.

Schließlich wird mindestens eine deontologische Formulierung für präventive Faustregeln ethischer Orientierung beansprucht, mit denen das Gewissen im vorhinein angesprochen werden soll, bevor man sich darum bemüht, das in den Brunnen gefallene Kind wieder herauszuziehen. (Dagegen kann eingewendet werden, daß man teleologische Erfahrung braucht, um präventive Urteile zu formulieren.)

c) *Kontrasterfahrung oder konkrete Negation*

Wenn man Hegel folgt, ist der Streit falsch plaziert: «Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurteilen und sie zum Maßstab dessen, was recht und gut sei, zu machen, — ist beides gleich abstrakter Verstand» (Philosophie des Rechts, § 118).

Im Anschluß an Hegel schlagen nun viele die Methode der «konkreten Negation» als geschichtliche Bestimmung sittlicher Urteile vor<sup>7</sup>. In der Theologie wird an dieser Stelle oft von der «Kontrasterfahrung» als Entdeckungszusammenhang für die Änderung sittlich gelebter Überzeugungen und institutioneller Regelungen gesprochen. Die Negation der Negation zielt auf eine neue Positivität. Das Negierte wird in dreifacher Weise aufgehoben: in der Destruktion (negare), in der Aufhebung als Aufbewahrung (conservare), und im Aufheben als Hinaufheben (elevare).

Nun muß man wohl sehen, daß es hier nicht um die Begründung sittlicher Urteile im analytischen Sinne geht, sondern um ein Verstehen der

Prozesse des Normenwandels. Auch hier könnte man sagen, daß der Theorieansatz einen anderen Gesichtspunkt ins Spiel bringt. Insofern erscheint es vielen theologischen Ethikern nicht als aussichtslos, die Theorieansätze miteinander zu verbinden.

d) *Integrierung, Konvergenzargumentation, Kritische Relation der Teilperspektiven*

In verschiedener Begriffssprache, aber der Sache nach übereinstimmend, wird heute in der theologischen Ethik eine Kombinatorik in der Theoriebildung vorgeschlagen<sup>8</sup>. Dies mag zum Teil zu harmonisch erfolgen, vor allem in bioethischen Abhandlungen, in denen es letztlich um konkrete und effiziente Orientierung gehen muß. Das sittlich Richtige erscheint in diesem Zusammenhang als «Förderungsgestalt aller Möglichkeiten» (H. Rombach), d. h. die Handlungsdispositionen sollen «unter den gegebenen konkreten Bedingungen in ein wechselseitiges Förderungsverhältnis gelangen»<sup>9</sup>. Dies schließt nicht nur die konkrete Zusammenführung verschiedener praktischer Überzeugungen ein, sondern auch die Kombinatorik der Theoriebildung.

In der theologischen Ethik hatte sich die neue Betonung der Bewertung von den Folgen her nicht aus utilitaristischen Ansätzen ergeben (wo man stets in dieser Weise verfuhr), sondern aus der Auseinandersetzung mit dem römischen Lehramt, das von «in sich schlechten Handlungen» spricht und damit deontologisch argumentiert: Handle richtig, nicht ohne Rücksicht auf die Folgen, aber ohne konstitutive Bedeutung der Folgen für das Urteil. Nun sind aber diese aus der innerkatholischen Diskussion entstandenen Positionen für gesellschaftsethische Fragen nicht ohne weiteres umzusetzen. Das deontologische Urteil, das etwa vom absolut verpflichtenden Charakter der Menschenwürde bzw. von der Selbstzwecklichkeit der menschlichen Person ausgeht, ist letztlich im «Faktum» (I. Kant) der universalisierbaren Vernunft begründet und liegt in diesem Sinne der Erfahrung voraus. Solche Grundnormen, so scheint mir, beziehen sich nicht auf eine Grenzmoral, die nur aus Fakten bzw. Erfahrungswissen einerseits und aus der Anwendung normativer Logik andererseits «gemischte» Urteile zulassen («Wenn die Fakten so

sind und sich daraus folgende Prognosen ergeben, dann wird man folgendermaßen nach dem Gesetz des kleineren Übels verfahren müssen.») Vielmehr geht es hier um die sittliche Grundvoraussetzung, ethische Probleme überhaupt als solche zu entdecken.

Die transzendentalen Voraussetzungen der Ethik sollte man nicht mit der Analytik und Empirik konkreter Normenbegründung verwechseln. Da es um je andere Perspektiven geht, können sie zusammenwirken. Auch die geschichtsdiagnostische Perspektive der Kontrasterfahrung oder konkreten Negation ist wegen der von Hegel benannten Gefahr der Abstraktion in der analytischen Diskussion, wie mir scheint, unverzichtbar.

Daher möchte ich die These aufstellen: Obwohl die ethischen Theoriebildungen, die unter der Voraussetzung einer autonomen Ethik im christlichen Kontext möglich sind, sehr verschieden aussehen, führt ihre Anwendung in einem so sachgebundenen Handlungsbereich wie der Biotechnologie nicht unbedingt zu unterschiedlichen Aussagen. Der hohe Konsens in der katholischen Moralthologie in einzelnen Fragen (z.B. der Beurteilung der Befruchtungsvorgänge außerhalb des Mutterleibes) trotz unterschiedlicher Ansätze ist dafür ein Beleg. Letztlich greift nämlich der Teleologe ebenso auf das Leitbild vom «menschlichen Menschen» zurück, wie sich der Deontologe kasuistischer Erwägungen über die Folgen bedient. Man hat eher den Eindruck, daß unterschiedliche Positionen hinsichtlich des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, seiner Chancen und Gefahren auf Differenzen beruhen, die ich in meiner «Exposition von Problemstellungen» deutlich zu machen versuchte: auf dem Streit um Freiheit und Unfreiheit der Wissenschaft, der sich etwa so auswirken kann, daß man eine präventive Ethik für unmöglich und nur eine konsekutive Ethik («darf man, was man kann?») für zulässig hält; auf pessimistischen oder optimistischen Einstellungen zu den Möglichkeiten der Zukunft auf diesem Planeten; auf theologischen Problemen der Deutung des Schöpfungsauftrages; auf der Einschätzung der Reichweite menschlicher Vernunft; auf dem Problem der Signifikanz des vormenschlichen Lebens in der Natur. Das letztere Problem möchte ich hier als Beispiel herausgreifen.

e) *Ein Beispiel für eine kontroverse Problemstellung: die Bedeutung der vormenschlichen Natur*

Es gibt eine theologische Debatte um «Anthropozentrik» und «Physiozentrik» als Ausgangspunkt der Bewertung naturwissenschaftlicher und technologischer Probleme, in der es darum geht, ob der Mensch in jeder Hinsicht das letzte Kriterium ist oder aber nur ein herausragendes und notwendiges, nicht aber in jeder Hinsicht zureichendes Kriterium<sup>10</sup>. Diese Debatte scheint mir unfruchtbar, insofern in ihr Reste einer zentristischen Ideologie miteinander streiten (wie in der Debatte «Gott oder Mensch im Mittelpunkt?»). Aber es ist doch eine für jede Bioethik wichtige Frage, ob über den Umgang mit dem Leben jeweils nur im unmittelbaren Bezug auf den Menschen oder aber in Bezug auf die Eigenständigkeit von Lebensarten und Lebensstufen entschieden werden kann. Bei dieser Frage geht es nicht um den Menschen als Handlungsträger, der das Subjekt der Verantwortung bleibt und als solches nicht ersetzt werden kann. Aber es geht um die Frage, wieweit er die Eigenständigkeit der vormenschlichen Natur um *ihrer* selbst willen und dann erst um *seiner* selbst willen zu respektieren hat. Hier würde ich die These vertreten, die möglicherweise als «Biologismus» erscheinen mag, aber dies m.E. keineswegs ist: es gibt eine vorspezifisch menschliche (d.h. vom Menschen nicht erst in die Natur hineingelegte) naturale Unbeliebigkeit des menschlichen Handelns an sich selbst und an seiner Umwelt, deren Erkenntnis freilich seiner Vernunft überantwortet bleibt. Im anderen Falle würde der Mensch den Sinn der Schöpfung (theologisch gesehen) erst stiften müssen; er würde ihn nicht als Sinn der Schöpfung aus der Hand des Schöpfers empfangen.

f) *Die Frage des Konsenses und die gesellschaftsethische Problemstellung*

Bisher habe ich die Unterscheidung zwischen Individualethik und Sozialethik außer acht gelassen und bin davon ausgegangen, daß die Ethik als «Theorie des sittlich Guten und Richtigen» allgemein Beratung und Orientierung für Handlungsträger anstrebt. Nun stellen sich gerade in der Bioethik nicht nur und nicht einmal vorrangig Fragen der individuellen Entscheidung des richtigen Handelns, sondern Fragen des Ge-

meinwohls, über die gesellschaftliche Gruppen (z.B. wissenschaftliche Gremien; informelle Gruppen, die Meinungsbilder in der Gesellschaft bestimmen; ökonomische Betriebseinheiten usw.) nach den Maximen der Subsidiarität mitbefinden, die aber auch die öffentlichen Institutionen und den rechtlichen Bereich betreffen. Gerade angesichts dieser Problemlage hat sich die Frage nach der Möglichkeit ethischer Konsense im Vorfeld institutionellen Handelns in der Gesellschaft verschärft. Amerikanische Fallstudien zeigen mir, daß hier der Konsensbedarf pragmatisch gesehen wird: Es wird nach der Methode des größten gemeinsamen Nenners pluraler Zugänge verfahren<sup>11</sup>. Das heißt zugleich, daß Konflikte möglichst reduziert werden.

In Deutschland gibt es bekanntlich theoretische Überlegungen zu einer kommunikativen Ethik oder Konsensethik (Apel, Habermas), welche die Bedingungen erörtern, unter denen der Gebrauch der Vernunft auch zur Verständigung führt. Mir scheint hier ein Zirkel zwischen vernünftigen Bedingungen der Kommunikation und kommunikativen Bedingungen der Vernunft vorzuliegen. Aber es bleibt die wichtige und unumgängliche Frage, die sich nicht nur auf die Akzeptanz und Durchsetzbarkeit sittlicher Einsichten angesichts von Systemzwängen richtet, sondern auch auf die Übersetzbarkeit verschiedener Ansätze und verschiedener Sinneinsichten.

Diese Arbeit hat sicher eine gesamtgesellschaftliche Perspektive, aber vielleicht wäre es wichtig, sie in einer internen Wissenschaftsethik zu präjudizieren, d.h. Verständigungsmodelle in der Wissenschaft zu entwickeln, die eine ethische Begleitung naturwissenschaftlicher Forschung und technologischer Ergebnisse gestalten. Dies entspräche auch, sozialetisch gesehen, dem erwähnten Subsidiaritätsprinzip.

Ich möchte mich hier im wesentlichen dem anschließen, was O. Höffe über die sittlich-politische Verantwortung der Wissenschaften ausführt<sup>12</sup>. Danach meint Verantwortung «die Zuständigkeit (1) von jemandem (2) vor jemandem (3) für etwas (4) nach Maßgabe allgemein anerkannter Beurteilungskriterien.» Höffe sagt etwas über die Verantwortungsbereiche: wissenschaftliche Objektivität, Nutzenanwendung, Verwissenschaftlichung der Lebenswelt. Die Beurteilungskriterien werden an Beispielen vorgestellt. Dies möchte ich aufgreifen und fortsetzen.

### 3. Beurteilungskriterien und Problemlösungsvorschläge

#### a) Allgemeine wissenschaftsethische Kriterien

Bioethik kann zunächst auf den Grundsätzen allgemeiner Wissenschaftsethik aufbauen, d.h. auf der Maxime vorurteilskritischer Suche nach objektiver Erkenntnis. Dazu gehören: die Einsicht in den hypothetischen Charakter wissenschaftlicher Aussagen; die Unterscheidung zwischen fachwissenschaftlichen Kompetenzen und persönlich-sittlichen Vorstellungen; die Rücksicht gegenüber den «Objekten» wissenschaftlicher Beobachtung und Experimentierung (z.B. gegenüber Lebewesen mit der Fähigkeit von Empfinden im wissenschaftlichen Tierversuch; die Einbindung riskanter Entscheidungen in die gemeinsame Suche nach Wahrheit und Richtigkeit). Höffe bemerkt mit Recht, daß durch den Prozeß der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft die Wissenschaften zu «relativ autonomen Teilgesellschaften» (56) geworden sind.

Zur Rücksicht gegenüber dem Objekt «Leben» auch in vorsezifisch menschlicher Form gehört auch der sogenannte «ökologische» Imperativ; «Handle so, daß das gleiche Recht auf Erhaltung und Entfaltung aller hinreichend einmaligen heutigen und zukünftigen Systeme und Akteure gewährleistet bleibt».<sup>13</sup> Damit ist auch die zeitliche Dimension wissenschaftlicher Verantwortung angesprochen: die Verantwortung für Umwelt, Mitwelt und Nachwelt.

#### b) Biotechnologische Nutzenanwendungen

Die Grundsätze allgemeiner Wissenschaftsethik präzisieren sich im Bereich biotechnologischer Nutzenanwendung. Um nicht zu undifferenziert zu bleiben, ziehen wir das Beispiel Genbiologie heran<sup>14</sup>. Hier wird ja eine Reihe von Nutzenanwendungen erwartet: im Bereich der Pharmazie effektivere und billigere Arzneimittel; im Bereich der Landwirtschaft statt Düngemittelabhängigkeit mehr biologischer Pflanzenschutz sowie Abbau von Umweltgiften, ferner bessere Nutzpflanzenarten, die die Energie besser umsetzen; im Bereich des Umweltschutzes etwa im Meer z.B. die Verwandlung von Erdöl in Eiweiß für die Fische; im Bereich der Therapie menschlicher Erbkrankheiten präzisere Diagnostik, Isolierung der Fehler und u.U. ihre Behebung durch Änderung der Information. Dies mag

zum Teil noch längere Zeit Zukunftsmusik sein, aber hohe Erwartungen begegnen zugleich einem gesteigerten Risikobewußtsein. Zu den Risiken gehören z.B. erhöhte Betriebsgefahren. Nach Höffe gilt hier die Regel, «daß die Beweislast für die Unbedenklichkeit ihrer Arbeit von den Forschern und industriellen Nutzern und nicht von ihren Kritikern und Skeptikern erbracht werden muß» (54). (Richtig wohl: «daß die Beweislast ... bei den Forschern ... liegen muß.» [Die Redaktion.]) Auch hier ist vielleicht die Errichtung von Ethikkommissionen im medizinischen Bereich ein Vorbild.

Für die Eingrenzung von Risiken gilt die in der Kerntechnik erprobte Risikoanalyse analog. Dabei bleiben Restrisiken bestehen, die nur dann zu tolerieren sind, «wenn sie auch bei kritischer Bewertung des Standes von Wissenschaft und Technik innerhalb der generell akzeptierten Lebensrisiken bleiben»<sup>15</sup>. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Wissenschaft um so unfreier wird, je mehr sie sich den Sicherheitsbedarf von außen her durch die Gesellschaft bzw. die rechtlich-politischen Instanzen diktieren läßt.

Neben den Betriebsrisiken sind die Gefahren mißbräuchlicher Nutzenanwendungen zu beachten. Man muß dabei nicht der Illusion mißbrauchsfreier Forschung verfallen; auch gilt der Grundsatz, daß der mögliche Mißbrauch nicht den nachgewiesenen positiven (lebensförderlichen) Gebrauch aufhebt (ein alter scholastischer Grundsatz). Doch liegen die Beachtung des möglichen Mißbrauchs und seine Reduktion im Bereich der verantwortlichen Reflexion auf die Folgen.

Wenn es auch stets nicht vorhersehbare und nicht gewollte Folgen geben kann, sollte es nach Höffe doch «zu den Selbstverständlichkeiten wissenschaftlicher Verantwortung gehören..., die Folgen und Nebenfolgen sorgfältig und mit derselben Phantasie zu überlegen wie die Experimente selbst» (60).

Schließlich ist auch für den Bereich biotechnologischer Nutzenanwendungen die Frage nach den Prioritäten im Hinblick auf die Lebensförderlichkeit, d.h. den sinnvollen Nutzen für den Menschen, zu stellen. Signifikant ist hier der Bereich genetischer Technologie, soweit es hier um Humanexperimente geht, wegen der hohen Risiken, wegen der Probleme multifaktorieller Folgenabschätzung und nicht zuletzt eben wegen der Prioritätenfrage<sup>16</sup>. Die immer mehr um sich

greifende Priorität eines sogenannten Menschenrechtes auf Nicht-Leiden läßt oft vergessen, daß es eine Priorität der Lebenschance und der Identität vor dem Schutz vor Krankheit und Abnormität gibt. Das größte Problem aber ist die Irreversibilität, welche in dem Maße zunimmt, als wir es nicht mehr mit mechanischen Experimenten zu tun haben<sup>17</sup>.

Was die Prioritätenfrage betrifft, scheint mir die Embryo-Transfer-Forschung ein gutes Lehrbeispiel. Ich verweise hier auf die Fallstudie von Warren Reich<sup>18</sup>. Man kann hier die Nutzenanwendung im Hinblick auf mißbräuchliche Umstände ethisch bewerten. Dies geschieht, wenn z.B. die Theologische Ethik versucht, mit folgenden Kriterien zu arbeiten: der Förderung der Homologie der Fortpflanzung, dem Transfer aller befruchteten Eizellen, dem Schutz befruchteter Eizellen vor experimenteller Verwendung, der Förderung der Konsistenz der beiderleiblicher Vorgänge (Befruchtung und Schwangerschaft). Nicht alle diese Kriterien werden sozial übernommen. Aber das ist nicht das Hauptproblem. Dieses liegt in der generellen sozialetischen Prioritätensetzung. Ich stelle hier die These auf: Die Umgehung der Unfruchtbarkeit als Behinderung (welche sich offensichtlich aus zivilisatorischen Gründen erweitert), ist nicht als sozial vorrangige Problemlösung zu betrachten. Die Beseitigung von Ursachen hat ferner den Vorrang vor der Umgehung und möglicherweise sogar der Fortzeugung von Wirkungen (Weitervererbung von Unfruchtbarkeit).

Dazu einige sozialetische Beobachtungen zur Frage der anwachsenden Fortpflanzungsförderung und -behinderung:

— Soweit Anthropotechnik notwendig ist, darf sie nicht einfach Individualbedürfnissen unterstellt werden. Jede Isolierung impliziert hier Verblendung.

— Die sozial ermöglichte Mentalität der Individualbedürfnisse drückt sich nämlich in der Beanspruchung des persönlichen Rechtes von Fortpflanzungsmanipulationen in jedweder Richtung aus.

— Technologische Operationalisierung und ökonomische Verwertbarkeit dürfen nicht praktisch-ethische Zielbestimmungen ersetzen; dies geschieht jedoch am laufenden Band. Unsere technologische Zivilisation funktioniert wie ein quasi natürlicher Zwang.

— Das Verhältnis zum Leiden wird immer pro-

blematischer. Nach einer Periode der Verklärung des Ertragens von Leiden (an der die Theologie nicht unschuldig war) ist der Umschlag ins andere Extrem, Leid zu verteufeln und abzuschaffen, ebenso kurzsichtig. Es geht um tieferes Erkennen der Quellen des Leidens und um seine solidarische Eingrenzung. Hier hätte auch die Theologie eine spezifisch sozialetische Aufgabe.

— Wir sollten nicht weiterhin nur versuchen, Fortschrittsschäden zu überholen, sondern sie zu verhindern.

Solche Überlegungen mögen etwas apodiktisch anmuten und im einzelnen einer begründenden bzw. auch korrigierenden Diskussion bedürfen.

#### *c) Die Mitverantwortung für die Entwicklung unserer Zivilisation*

O. Höffe führt einige Gründe für Mitverantwortung der Wissenschaft in den Zivilisationsprozessen an (65f.): die Investition der Gesellschaften in den Bereich Wissenschaft (Geldmittel, Raumbeanspruchung, Arbeitsinvestition, Erwartungen und Hoffnungen); die ökonomisch-soziale Nutzanwendung als Bestandteil des wissenschaftlichen «Erfolgs»; die Abhängigkeit des «Antriebs der modernen Zivilisationsentwicklung von der Verheißung der Wissenschaften, die Menschheit von materieller und politischer Not befreien zu können, so daß die Wissenschaften nicht nur für die Kräfte, sondern auch für den Antrieb mitverantwortlich sind.»

Hier kommt es nun auf das integrierende sittliche Leitprinzip der Mitverantwortung entscheidend an. Höffe nennt es m.E. mit Recht: «Bewahrung und Humanisierung des menschlichen Lebens samt seiner vielfältigen Umwelt» (67). Dies gilt auch in der zeitlichen Dimension (zukünftige Generationen) und in universaler Ausweitung (auch für andere Populationen als die unsrige).

Wir waren von den theoretischen Möglichkeiten der Integrierung autonom-ethischer Theorie-Ansätze ausgegangen. Dabei waren wir auf das Leitbild des «menschlichen Menschen» gestoßen<sup>19</sup>. Nun wissen wir zwar, daß das Letztkriterium der Humanität über eine Bandbreite von Variablen verfügt, je nach alltäglichen oder nach philosophisch bzw. theologisch gedeuteten

Voraussetzungen. Aber es ist schon viel, um ein solches Letztkriterium zu streiten und in diesem Streit jeweils benennbar machen zu können, worum es geht.

Die Menschlichkeit des Menschen in der Verantwortung für Überleben und Besser-Leben bzw. Lebensqualität läßt sich heute an der Kontrasterfahrung mit den gegenwärtigen Voraussetzungen geschichtlich durchaus als konkrete Negation oder, positiv gewendet, als Förderungsmöglichkeit von verschiedenen Handlungsdispositionen genauer präzisieren: in der Herausforderung von Frieden, Umwelt, Lebenstechnik und Verteilungsproblemen. Nicht ohne Grund habe ich daher das Leitbild der «Lebensförderlichkeit» mit der Menschlichkeit des Menschen letztlich in eins gesetzt.

#### *4. Schluß*

An Stelle einer theologischen Schlußbemerkung möchte ich das Memorandum einer christlichen Gruppe zum Thema zitieren<sup>20</sup>:

«Als Christen folgen wir in der Beurteilung der Technik und des technischen Fortschritts bestimmten Leitperspektiven. Gemeinsam mit anderen, insbesondere monotheistischen Religionen erkennen wir die Welt als göttliches Schöpfungswerk an. Nach unserer Überzeugung ist der Mensch nicht absoluter Herr seiner selbst, sondern Geschöpf Gottes. Nur als solches hat er den Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, der als besondere Möglichkeit auch die Befugnis zu verantwortlicher Anwendung und Weiterentwicklung von Technik einschließt. Unter dieser Voraussetzung stellt sich technischer Fortschritt, für sich betrachtet, als eine positiv zu wertende Entfaltung von Möglichkeiten dar, die der Schöpfer in die Natur hineingelegt hat, soweit dadurch nicht die Erde selbst zerstört wird oder der Mensch sich zum Untertan seiner Werke degradiert.

Als endliches Wesen lebt der Mensch faktisch in einer Situation der Zweideutigkeit, ja der Gebrochenheit. Selbst dort, wo er das Beste will, kann er entgegen seiner Intention das Böse tun. Nach unserer Überzeugung steht der Mensch faktisch auch in einem Unheilszusammenhang, in den er passiv und aktiv verwickelt ist und für den die theologische Tradition den Begriff der (Erb-)Sünde gebraucht. Im Lichte unseres Glaubens an den Gott, der die Sünde aufhebt, steht

die Anerkennung dieses faktischen Unheilszusammenhangs unter dem definitiv positiven Vorzeichen von Vergebung und Erlösung.

Der Mensch ist trotz seiner Endlichkeit und Gebrochenheit Gottes Geschöpf und Ebenbild. Er ist im Zeichen der Erlösung beauftragt und befähigt, an der Wiederherstellung der gefährdeten Schöpfung mitzuarbeiten und alle seine freilich begrenzten Möglichkeiten für die glückliche und endgültig gegläuckte Vollendung von Mensch und Welt einzusetzen.

Diese Leitperspektiven — Geschöpflichkeit, Sünde und Erlösung —, die innerlich zusammengehören, bestimmen das Beziehungsgefüge, in dem wir zu den Fragen der Technik und dem Selbstverständnis des Technikers Stellung nehmen.

<sup>1</sup> Vgl. H. Jonas, Technik, Ethik und biogenetische Kunst-Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen, in: Am Beginn des zweiten Jahrhunderts (Hoechst Pharma, 1984) 15–25, hier: 25.

<sup>2</sup> Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1984). Die Diskussion findet sich in: D. Mieth/F. Compagnoni (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens, Probleme — Grundsätze — Methoden (Studien zur theologischen Ethik 3) (Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br. 1978); C.J. Pinto de Oliveira u.a., Autonomie, Dimensions éthiques de la liberté a.a.O. 4) (Freiburg i. Ü./Paris 1979).

<sup>3</sup> Vgl. etwa Ch. Link, Die Herausforderung der Ethik durch die Humangenetik, in: ZEE 25 (1981) 84–101.

<sup>4</sup> Vgl. vor allem B. Schüller, die Begründung sittlicher Urteile, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1980); W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie (Frankfurt 1979) 12–40.

<sup>5</sup> Vgl. Norm und Sittlichkeit (Mainz 1973).

<sup>6</sup> Vgl. B. Schüller a.a.O. 282ff.; R. Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie, in: Internat. Kath. Zeitschr. 6 (1977) 289–311.

<sup>7</sup> Eine kurze Darstellung der Rezeption in der Kritischen Theorie (vor allem bei T. W. Adorno) und in der Theologie bei: D. Mieth, Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1984) 61–71; vgl. auch E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971) 97f.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. A. Auer, Umweltethik (Düsseldorf 1984); A. Rich, Wirtschaftsethik (Gütersloh 1984); zur Kombinatorik vgl. auch W. Korff u.a., Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1 (Freiburg i. Br./Gütersloh 1979); B. Schüller ist mit R. Spaemann einer Meinung, daß die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins deontologisch, die Begründung der Urteile zumindest vorrangig eine teleologische Kritik an allgemeinen Faustregeln sei, vgl. Der menschliche Mensch, Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral (Düsseldorf 1982) 182.

<sup>9</sup> H. Rombach, Strukturontologie (Freiburg i. B./München 1971) 257.

<sup>10</sup> Vgl. A. Auer, Umweltethik 54ff., 203ff.

<sup>11</sup> Vgl. etwa das unveröffentlichte Paper von W. Reich, In Vitro Fertilization and Embryo Transfer (3.1.1983).

men. Wir beziehen daraus die Überzeugung, daß die Gestaltungsmöglichkeiten im Bereich der Technik und Wissenschaft von uns in positivem Sinne kaum groß genug gedacht werden können. Wir schöpfen daraus zugleich die Zuversicht, daß ein Höchstmaß an Wachsamkeit für Gefahren der technischen Entwicklung und ein Höchstmaß an Selbstkritik bezüglich der technischen Möglichkeiten und ihrer Verwirklichungen möglich ist.»

Diese Überlegungen ließen sich weiter entfalten. Es sollte aber deutlich sein, um dem evangelischen Theologen E. Jüngel das letzte Wort zu geben, daß die Theologie «nicht erst dann redet» (auch in diesen Ausführungen nicht), «wenn sie sich selber zitiert.»

<sup>12</sup> Vgl. Sittlich-politische Verantwortung der Wissenschaften, in: Wissenschaft und Verantwortung (Herausforderung und Besinnung 7) (Freiburg i. Ü. 1982) 47–71; daraus die folgenden Zitate mit Seitenangabe im Text. Vgl. auch O. Höffe, Biomedizinische Ethik (Frankfurt 1981).

<sup>13</sup> Nach H. Bossel, Bürgerinitiativen entwerfen die Zukunft, neue Leitbilder, neue Werte (Frankfurt 1978).

<sup>14</sup> Vgl. O. Höffe a.a.O. (Anm. 12) 47f.

<sup>15</sup> Technischer Fortschritt in der Sackgasse? Ein Memorandum von Christen, Rhabanus-Maurus-Akademie 1985, 14.

<sup>16</sup> Vgl. D. Mieth, Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 363–371.

<sup>17</sup> Vgl. H. Jonas, a.a.O. (Anm. 1) 25.

<sup>18</sup> Vgl. Anm. 11

<sup>19</sup> Vgl. D. Mieth, Das «christliche Menschenbild» — eine unzeitgemäße Betrachtung? in: ThQ 163 (1983) 1–15, B. Schüller, Der menschliche Mensch (Düsseldorf 1982) 100ff.

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 15, hier 7f.

## DIETMAR MIETH

Geboren 1940. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie. Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg i. Ü. 1974–1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br. 1983); (Hg.) Meister Eckhart (München 1986); Gotteserfahrung — Weltverantwortung (München 1982); Die neuen Tugenden (Düsseldorf 1984); Ehe als Entwurf (Mainz 1984); Arbeit und Menschenwürde (Freiburg i. Br. 1985); Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis (Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br. 1986). Anschrift: Prof. Dr. Dietmar Mieth, Blumenstr. 3, D-7401 Neustetten 1.