

Das theologische Argument und der Paradigmenwechsel

Autor(en): **Demmer, Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **34 (1987)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760937>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

KLAUS DEMMER

Das theologische Argument und der Paradigmenwechsel

Anmerkungen zum bioethischen Gespräch

Wissenschaften sind in beständiger Bewegung. Nicht nur ihr Informationsmaterial schwillt beständig an, auch ihre Fragestellungen unterliegen dem Gesetz wachsender Komplexität. Mit gutem Grund läßt sich darum von offenen Systemen sprechen. Allerdings ist mit diesem Hinweis der Tatbestand noch nicht hinreichend umschrieben. Denn auch die Geltungsvoraussetzungen eines Systems, die fraglos angenommenen Axiome, müssen sich kritischer Nachfrage aussetzen. Werden sie einem erkannten Problemstand noch gerecht? Zwischen beiden Phasen wissenschaftlicher Arbeit besteht eine Wechselwirkung. Methodologische Überlegungen nehmen an diesem Prozeß teil.

Die Moralthologie macht von den allgemeinen wissenschaftstheoretischen Gesetzmäßigkeiten keine Ausnahme. Das mindert ihre Autonomie keineswegs. Immer dann, wenn Problemüberhänge auftauchen, überdenkt sie die Funktionstüchtigkeit ihres Instrumentariums, die Stringenz ihrer Argumentationsgänge sowie das Gesamtspektrum der eingebrachten Denkvoraussetzungen. Sie macht sozusagen Inventur. Dafür gibt es in ihrer Geschichte unverdächtige Beispiele. Darum sollte man sich hüten, die gegenwärtige Situation des bioethischen Gesprächs zu dramatisieren.

Jede Wissenschaft sucht sich angesichts neuer Situationen ihrer Tradition zu vergewissern. Die Gemeinschaft der Forscher hat nicht alle Elemente der Vergangenheit gleichzeitig im Blick. Es kann durchaus sein, daß ein gegenwärtig erreichter Konsens die vorgegebene

Denktradition nur sehr unvollkommen in sich integriert. Unvermeidlich taucht darum die Frage auf, ob die traditionellen Erklärungs- und Verstehenspotentiale bereits vollständig ausgeschöpft sind. Erst wenn sich dies herausstellen sollte, kann berechtigterweise von einem Paradigmenwechsel die Rede sein. Ein zurückhaltender Umgang mit dem Wort tut allerdings not. Unter Paradigma versteht man gemeinhin das Ensemble all jener Denkvoraussetzungen, durch die ein Problemhorizont eröffnet und Lösungsmöglichkeiten angezeigt werden. Es ist die methodisch reflektierte und relevante Entsprechung zum hermeneutischen Vorverständnis¹. In der wissenschaftstheoretischen Diskussion ist seine Bedeutung ambivalent. Man kann neue Paradigmen entdecken, und das geschieht auf dem Weg einer diskontinuierlichen Entwicklung. Man kann aber auch traditionelle Paradigmen, die verschüttet waren, wiederentdecken. Die Ambivalenz stammt aber auch aus den unabgeklärten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. So muß der katholische Moraltheologe sich kritisch fragen, ob er sich mit dem Entstehungskontext des Wortes und seiner Problematik vollendet identifiziert. Kommt er vielleicht ohne den Begriff aus?

Der Moraltheologe operiert an verschiedenen Fronten. Das kompliziert seine Reflexion. Als Theologe muß er den Erkenntnisfortschritt der empirischen Humanwissenschaften zur Kenntnis nehmen. Als Moralist darf er den lebendigen Kontakt mit der Theologie nicht gefährden. Schließlich versteht er seine Disziplin als theologische Wissenschaft. Er muß besorgt sein, den Anschluß an den herrschenden theologischen Problem- und Reflexionsstand nicht zu verlieren. Er darf nicht Gefahr laufen, seine Problematik mit einem möglicherweise unangemessenen Instrumentarium anzugehen. Das könnte ihm den Vorwurf einhandeln, Pseudoprobleme zu kultivieren. Wissenschaftlichkeit erweist sich aber bekanntlich in der Fähigkeit, die rechten Fragen zu stellen.

In den folgenden Überlegungen soll versucht werden, auf diese Problematik ein wenig Licht zu werfen. Den Ausgangspunkt bildet das theologische Argument. Seine Funktionstüchtigkeit und seine Grenzen im Kontext des bioethischen Gesprächs bleiben zu bestimmen. Dem schließen sich einige Gedanken über den verantwortlichen Umgang des Theologen mit dem naturrechtlichen Argument an. Die hermeneuti-

¹ Vgl. Th.S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, Chicago ²1970. – R. PORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press 1979.

sche Vermittlung von Glaube und sittlicher Vernunft ist also gefragt. Schließlich mögen einige ausgewählte Beispiele der Illustrierung dienen.

I. GÜLTIGKEIT UND GRENZEN DES THEOLOGISCHEN ARGUMENTS

1. *Die Eigenart sittlicher Wahrheit*

Um die Bedeutung des theologischen Arguments frei von Mißverständnissen einzuordnen, ist die Eigentümlichkeit sittlicher Wahrheit zu bedenken. Sittliche Wahrheit ist ursprünglich nicht Objekt-, sondern Projektwahrheit. Als solche wird sie von der sittlichen Vernunft nicht abgelesen, sondern entworfen. Im Zuge dieses Entwurfs werden Lebens- und Handlungsziele entdeckt und der Erprobung durch die Mächtigkeit der Freiheit unterworfen. Sittliche Wahrheit verlangt hingebenden Lebenseinsatz. Das ist eine Forderung der Selbstachtung. Wenn von der Autonomie sittlicher Vernunft die Rede ist, dann konsequent in diesem Sinne.

Der normative Diskurs bettet sich in diesen Entdeckungsvorgang ein. Er hält einen erreichten Einsichtsstand fest, verobjektiviert ihn und setzt ihn so der rationalen Kontrolle durch die sittliche Kommunikationsgemeinschaft aus. Aber er wird zugleich durch den genannten Entdeckungsvorgang in Bewegung gehalten. Hier tut hermeneutische Anstrengung not. Die verstehende Vermittlung zwischen sittlichen Wertvorstellungen und anthropologischen Leitvorstellungen muß so rekonstruiert werden, daß sie den sicheren Grund für weitergehende Entwürfe abgeben kann. Ein rein deduktives Denken erscheint angesichts dessen als unzureichend; das ihm zugrundeliegende Wissenschaftsideal nimmt von der Notwendigkeit der Hermeneutik keine Kenntnis. Aber auch das Wesen der sittlichen Wahrheit, die sich nicht auf das Paradigma einer mathematischen Wahrheit bringen läßt, wird so verkannt. Die Präzision einer ethischen Aussage verlangt andere Maßstäbe².

² Eine Übersicht über das Wissenschaftsideal der Aufklärung bei A. WOLKINGER, *Moraltheologie und josephinische Aufklärung. Anton Luby (1749–1802) und sein Verhältnis zum Naturrecht, zur mathematischen Methode und zum ethischen Rigorismus (Jansenismus)*, Graz 1985.

2. *Das theologische Argument und die Tiefenhermeneutik*

Mit dieser programmatischen These ist der Bogen zum theologischen Argument geschlagen. Eine theologische Tiefenhermeneutik ist verlangt. Die beherrschende Frage lautet, welches normativ relevante Selbstverständnis den Glaubenden auf Grund seines Glaubens auszeichnet. Die moraltheologische Reflexion hat dort anzusetzen, wo der Glaube anthropologisch greifbar wird. Wissenschaftliches Sprechen von Gottes verpflichtendem Willen muß sich anthropologisch verantworten lassen.

Hier schält sich bereits eine Denkvoraussetzung für alles folgende heraus: Es gibt keinen unmittelbaren Rekurs auf Gottes verpflichtenden Willen. Der katholische Moraltheologe vertritt keinen unreflektierten Moralpositivismus, Offenbarung nimmt für ihn den Rang eines Reflexionsbegriffs ein³. Und ebensowenig versteht er den von Gott ausgehenden Anspruch als eine heteronome Instanz, die in Konkurrenz zu verantwortlicher menschlicher Selbstbestimmung stünde. Ein hochkomplexer theologischer Verstehensvorgang läuft vielmehr ab. Er gründet in der Lehre von der Analogie des Seins. Sie war und ist fürderhin der «*articulus stantis et cadentis theologiae catholicae*». Das gilt unbeschadet eines gegenteiligen Eindrucks, der sich hier und da auf Grund einer verkürzten, vielleicht gar unachtsamen Sprechweise einstellen könnte. Texte katholischer Theologen und zumal des kirchlichen Lehramts müssen im Licht selbstverständlicher katholischer Denkvoraussetzungen gelesen und interpretiert werden⁴.

3. *Das Ungenügen der Heiligen Schrift*

Man kann innerhalb der katholischen Moraltheologie allgemeiner Zustimmung sicher sein, wenn man auf das inhaltliche und methodische Ungenügen der Heiligen Schrift verweist. Die Heilige Schrift ist kein Handbuch der Moraltheologie. Sie beansprucht auch keineswegs, ein ethisches System vorzulegen. Sie erzählt, reflektiert und interpretiert

³ Vgl. H. VERWEYEN, *Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz*, in: *Theologische Revue* 82 (1986) 89–102.

⁴ So kann es weder in Lehramtsdokumenten noch bei katholischen Theologen ein anthropomorphes Gottesbild geben oder gar die Vorstellung eines Gottes, der in Konkurrenz zu menschlicher Selbstzugelastetheit und Selbstentfaltung treten könnte.

vielmehr die Geschichte der Offenbarung. Ihre ethischen Aussagen sind in diese geschichtliche Bewegung eingelassen. Sie sind gleichfalls kontextbezogen, zumal wenn Probleme der normativen Ethik behandelt werden. Und bisweilen liegen nur Gelegenheitsaussagen vor. Schon für den eigenen Entstehungskontext gilt, daß nicht zu allen Problemen innerweltlicher Lebensgestaltung Stellung bezogen wird. Um so mehr muß dies im Blick auf die heutige, weitaus komplexere Weltwirklichkeit der Fall sein. Hinzu kommt, daß die Heilige Schrift, zumindest ausdrücklich, keine methodischen Hilfen anbietet. Komplexe ethische Argumentationen werden nicht lehrbuchhaft vordemonstriert. Das ist auch nicht ihre Absicht. Unrealistische Erwartungshaltungen müssen darum zurückgeschraubt werden⁵.

Diesem Notstand läßt sich auch nicht durch eine Hermeneutik von Einzeltexten begegnen. Gewiß ist Textexegese unverzichtbar, allein sie ist nicht alles. Das würde auch dann gelten, wenn in ihr das Erkenntnisinteresse des Moraltheologen leitend sein sollte. Schließlich geht dem biblischen Autor das geforderte Problembewußtsein ab. Ein Grundgesetz der Hermeneutik ist darum in Erinnerung zu rufen: Man darf von einem Text keine Antworten erwarten, die er weder geben kann noch auch will. Natürlich bedeutet das in unserem Fall keinen prinzipiellen Verzicht auf das Schriftargument; nur muß man umfassender ansetzen, wenn man sich seiner bedienen will.

Zunächst ist der einzelne Text aus seiner Vereinzelung zu lösen. Er ist in den Kontext seiner Vor- und Nachgeschichte hineinzustellen. Texte sprießen ja nicht wie Pilze aus dem Boden, ihr Entstehen wurde durch eine lange Vorgeschichte ermöglicht. Einsicht und Erfahrung stehen an ihrer Wurzel. Der biblische Autor ist Glied einer Generationenkette, deren Verstehens- und Interpretationspotential in ihm einen Öffentlichkeitsstatus erhält. Aber diese Tradition ist zugleich abgeschlossen. An ihr wird weiter gearbeitet. Texte üben eine Wirkungsgeschichte aus. Sie werden unter je wechselnden Umständen je neu bedacht. Und sie werden weiterentwickelt. Das heißt nicht nur Anpassung an neue Erfordernisse. Vielmehr entdeckt der zugrundeliegende Einsichtsvorgang fortschreitend jene leitenden Anliegen, die an der Wurzel traditioneller Aussagen stehen. Der Plan Gottes mit dem Menschen enthüllt sich im Verlauf einer wechselvollen Geschichte.

⁵ Vgl. F. BÖCKLE, *Moraltheologie und Exegese heute*, in: K. KERTELGE (Hg.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg 1984, 199–200.

Der Hermeneut ist gehalten, in diese Geschichte einzudringen. Er muß ihre Tendenzen zu erkennen und weiterzuentwickeln suchen. So gesehen ist Hermeneutik mehr als die Rekonstruktion der geschichtlichen Entstehungsbedingungen einer Einsicht. Sie versucht vielmehr eine Einsichtsgeschichte schöpferisch weiterzutreiben. Dazu läßt sich von vergangenen Autoren lernen. Man macht sich ihr Selbstverständnis zu eigen und erwirbt sich zugleich Kenntnisse über ihr methodisches Vorgehen. Hier liegt eine unverzichtbare Voraussetzung für ein autonomes Umgehen mit Problemen der Gegenwart⁶.

4. Die normative Relevanz des Glaubens

Das bezeichnete hermeneutische Vorgehen ist von der Erwartung getragen, daß der Glaube normativ relevant sei. Gemeint ist selbstverständlich der Glaubensinhalt. Auch hier bedarf es einer Klarstellung. Wiederum wird man innerhalb der katholischen Moralthologie allgemeiner Zustimmung sicher sein, wenn man sich der oftmals formulierten These anschließt, wonach sich aus Inhalten der Wortoffenbarung nicht im Direktverfahren sittliche Handlungsnormen herleiten lassen. Die geschichtliche Tatsache der Naturrechtstradition innerhalb der katholischen Moralthologie ist für diese Behauptung der beste Beweis. Dabei sei vom Wert der einander ablösenden Naturrechtstheorien sowie von der Überzeugungskraft einzelner naturrechtlicher Argumente einmal abgesehen⁷.

In der Gegenwart ist oftmals die Rede von der maieutischen Funktion des Glaubens im Gegenüber zur sittlichen Vernunft. Man setzt voraus, daß das subjektive Erkenntnisprinzip die durch den Glauben erleuchtete sittliche Vernunft ist. Darüber gibt es keine Diskussion. Fraglich bleibt indessen, wie man sich diese Erleuchtung vorzustellen habe, und welche Erwartungen man an sie knüpfen dürfe. Das ist ein Kernproblem der moraltheologischen Erkenntnis- und Methodenlehre. Was versteht man genauerhin unter der maieutischen Funktion? Gemeint ist: Der Glaube versetzt die sittliche Vernunft in den Stand,

⁶ K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*, Düsseldorf 1980.

⁷ Eine Zusammenfassung der Diskussion um die Kontroverse zwischen autonomer Moral und Glaubensethik bei H. GLEIXNER, *Die Relevanz des christlichen Glaubens für die Ethik*, in: *Theologie und Glaube* 76 (1986) 307–323.

die rechten Fragen zu stellen. Das ist sinnvollerweise nur dann möglich, wenn der Glaube ein normativ relevantes Vorverständnis erzeugt. Der Fragende muß um die Sinnhaftigkeit seiner Frage wissen, ein Problemhorizont muß ihm eröffnet sein. Er muß aber auch, zumindest in groben Umrissen, um die Richtung wissen, in der die Antwort zu suchen ist. Der Glaube setzt der sittlichen Vernunft Wegmarken.

Es mag unmittelbar einleuchten, wenn hier moraltheologische Anfragen an das Offenbarungsverständnis aufkommen. Zu diesem Thema gibt es in der katholischen Moraltheologie einen Nachholbedarf. Ein kohärentes und auf das Erkenntnisinteresse des Moraltheologen zugeschnittenes Modell von Offenbarungstheologie ist vorzulegen. In ihm müßte die Vermittlung von theologischer und anthropologischer Kategorie gleichsam die Leitidee darstellen⁸. Es müßte aufscheinen, wie Tatsache und Inhalt der Offenbarung dem Glaubenden zu denken geben. Gewiß werden sittliche Handlungsnormen nicht formell geoffenbart, das ist nicht die Sinnspitze des Offenbarungsgeschehens. Wohl aber erzeugt die Offenbarung ein Selbst- und Weltverhältnis des Glaubenden, welches an der verborgenen Wurzel sittlicher Einsichtsprozesse und normativer Argumentationsgänge anwesend ist. Die sittliche Vernunft schwebt nicht voraussetzungslos und selbstgenügsam im freien Raum. Sie bindet sich vielmehr an anthropologische Vorgaben. Zwischen Glaubenswahrheiten, anthropologischen Implikationen und sittlichen Wahrheiten wird ein Entsprechungsverhältnis eingesehen. Dabei fällt den anthropologischen Implikationen eine Vermittlungsfunktion zu. Ein komplexer Prozeß ist also am Werk, der durch Verstehen wie Deuten vorangetrieben wird. Das theologische Argument in der Moraltheologie greift auf ihn zurück.

5. Einige Beispiele

Grundelemente einer theologischen Anthropologie nehmen den Rang offener Sinngehalte ein. Sie treten nicht mit dem Anspruch eines lückenlosen und detaillierten anthropologischen Systems auf. Eher sind sie als Bruchstücke zu bezeichnen. Dennoch markieren sie Schwerpunkte, an denen sich die rationale Argumentation orientiert. Sie wollen auch nicht als Exklusivgehalte, die prinzipiell nur dem Glaubenden

⁸ Hier sei auf einen Grundgedanken der Theologie K. Rahners verwiesen.

zugänglich sind, verstanden sein. Unter ihnen sind vielmehr Abstufungen vorzunehmen. Sie liegen der Vernunft nicht eindimensional und flächenhaft vor, ihre Einsichtigkeit bekommt vielmehr das Gesetz der Gradualität zu spüren. Manche sind der Vernunft unmittelbar einsichtig, für andere wird das schwieriger nachzuweisen sein. In ihrer Gesamtheit und in ihrem Zueinander bilden sie jedenfalls ein Koordinatensystem, innerhalb dessen die sittliche Vernunft operiert. So wird ein geschichtliches Profil erzeugt, das im Verlauf weiterer Konkretion handlungsrelevant aufgeschlüsselt werden muß.

Gedacht ist zuerst an die unzerstörbare Würde der Person, die sich in der Einmaligkeit ihrer Geschichte offenbart. Sie gründet in der Lehre von der Schöpfung nach dem Bild und Gleichnis Gottes und der Neuschöpfung in Jesus Christus. Hier liegt die theologische Begründung des Autonomieprinzips. Natürlich lassen sich aus einer solchen Prämisse nicht unmittelbar normative Sätze ableiten. Aber leitende Anliegen zeichnen sich dennoch ab. Sie lassen sich als Tendenz auf Unverfügbarkeit charakterisieren. Sittliche Normen nehmen angesichts dessen eine Schutzfunktion wahr. Ihre Rationalität stammt aus einem eingesehenen Entsprechungsverhältnis zur anthropologischen Option. Ein Kriterium von mittlerer Reichweite ist gegeben: es liegt zwischen universalem Prinzip und Handlungsnorm⁹.

Es sei auch an die fundamentale Gleichheit und Brüderlichkeit unter allen Menschen erinnert. Wenn Gott sich in Jesus Christus in die menschliche Daseinsweise hinein entäußert, wenn er sich also dem Menschen gleichmacht, dann macht er auf unüberholbare Weise alle Menschen untereinander gleich. Das Ereignis der Inkarnation ist das geschichtliche Einheitsprinzip der Menschheit. Gleichheit als anthropologische Kategorie ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit, sie läßt sich nicht unmittelbar durch einen Rekurs auf die gemeinsame menschliche Natur begründen. Letztere ist in ihrem anthropologischen Bedeutungsgehalt vielmehr ambivalent. Das entscheidende Interpretationskriterium stammt aus der getroffenen anthropologischen Option. Wiederum wird so der sittlichen Vernunft ein Denkanstoß gegeben. Zumal im Kontext der Institutionenlehre muß herausgefunden werden, was sinnvolle Verwirklichung von Gleichheit bedeutet. Eine Tendenzaussage ist gegeben, die es zu entschlüsseln gilt.

⁹ Es darf also auch hier keine Überforderung vorgenommen werden. Dennoch ist die materiale Füllung imstande, dem Konkretisierungsprozeß die Richtung anzuzeigen.

Ebenfalls gibt die Theologie der Geschichte zu denken. Keine Anthropologie ohne eine korrespondierende Geschichtskonzeption. Wenn Gott sich dem Menschen in einem geschichtlichen Ereignis mitteilt, wenn also durch ein Ereignis endgültiger Sinn gestiftet wird, dann kann es fortan keine geschichtliche Situation mehr geben, die sich prinzipiell einer Sinnggebung durch den Menschen entzöge. Das erzeugt eine Grundhaltung der Gefaßtheit angesichts geschichtlicher Widerfahrnisse, ja auch extremer Belastungssituationen. Gottes gnädige Vor-scheidung über die Geschichte findet im Lebensschicksal Jesu ihre eindeutigste Bezeugung. Auf den Glaubenden kommt die Aufgabe zu, sich mit der Geschichte Jesu denkerisch auseinanderzusetzen. Die biblische Vorbildethik muß sich dem Filter theologischer Reflexion aussetzen.

Das Ostergeschehen liefert einen Verstehens- und Interpretationsschlüssel für das Bestehen des eigenen Todes samt all seiner geschichtlichen Antizipationen. Für den Christen ist der Tod nicht endgültige Katastrophe, sondern Durchgang zum ewigen Leben. Darum kann es keine geschichtliche Situation geben, die nicht unter der umwandelnden Kraft der christlichen Hoffnung stünde. Es gibt weder eine Flucht vor dem Tod noch eine solche aus dem Leben. Für den Christen sind vielmehr Tod und Leben wurzelhaft miteinander versöhnt. Der Christ ist ermächtigt, den Tod auf der Höhe des Lebens zu umfassen.

Diese wenigen Beispiele zeigen schon, daß die sittliche Vernunft des Christen innerhalb eines anthropologischen Koordinatensystems operiert, das durch die Wirkungsgeschichte des Glaubens erstellt wurde. Das Zusammenwirken der anthropologischen Implikationen erwirkt die Umriss eines Projekts, das in seinen Details von der autonomen sittlichen Vernunft aufgeführt werden muß¹⁰.

6. Überwindung von Engführungen

Eingangs wurde die sittliche Wahrheit als Projektwahrheit bezeichnet. Sie wird von der sittlichen Vernunft entdeckt und gesetzt. Die Objektivität ihres Anspruchs bindet sich an dies Ineinander von Ent-

¹⁰ Die Vermittlungsfunktion der anthropologischen Implikationen wird nur ungenügend berücksichtigt in den Beiträgen des Kongresses deutschsprachiger Moraltheologen, K. GOLSER (Hg.), *Christlicher Glaube und Moral*, Innsbruck 1986. Die Thematik ist von der Fragestellung der autonomen Moral und der Glaubensethik bestimmt. Man bemüht sich nicht genügend, den Kontrast zu überwinden, indem man die denkerischen Vorentscheidungen selbstkritisch reflektiert.

decken und Setzen. Das läßt die Erleuchtungsfunktion des Glaubens gegenüber der sittlichen Vernunft besser verstehen. Der Glaube tritt nicht mit dem Anspruch auf, eine ausgefaltete Sittenlehre vorzulegen. Er liefert auch kein inhaltliches Spezifikum. Eine solche Position würde sich dem Verdacht eines doppelten Reduktionismus aussetzen. Ein erster läge im stillschweigend unterstellten Verständnis sittlichen Erkennens: Sittliches Erkennen wäre auf das Ablesen einer vorgegebenen objektiven Ordnung reduziert, die schöpferisch entdeckende Dimension bliebe unbeachtet. Aber auch das eingebrachte Modell von Offenbarung müßte sich kritischer Nachfrage aussetzen. Dominierend wäre das instruktionstheoretische Modell: Offenbarung wäre verstanden als Mitteilung satzhafte formulierter Wahrheiten, normative Sätze nicht ausgenommen. Angesichts dessen müßten die bisherigen Überlegungen erkennen lassen, daß die anthropologischen Implikationen des Glaubens ein schöpferisch kritisches Erkenntnispotential entstehen lassen, das sich der sittlichen Vernunft mitteilt¹¹.

Das gibt Gelegenheit, auf eine weitere Engführung aufmerksam zu machen. Sie gehört unmittelbar der handlungstheoretischen Ordnung an und betrifft darum den normativen Diskurs nur mittelbar. Gedacht ist an das Zuordnungsverhältnis von Motivation und Intention. Bisweilen trifft man auf die Meinung, der Glaube liefere die motivale Struktur des Handelns. Mithin bestimme er die Gutheit des Handelns. Die Verantwortung für die Richtigkeit werde hingegen an die autonome sittliche Vernunft delegiert. Sie entwirft Intentionen. Diese Position sei nicht global in Frage gestellt. Dennoch birgt sie die Gefahr unnötiger und mißverständlicher Vereinfachungen. Möglicherweise wird nicht genügend gesehen, daß Motivationen und Intentionen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zueinander stehen. Sie besitzen einen gemeinsamen Referenzpunkt: das Koordinatensystem theologischer Anthropologie. In ihm sind Glaube und Vernunft auf der Ebene eines erkenntnisleitenden Vorverständnisses miteinander vermittelt. Die sittliche Vernunft des Glaubenden erwirkt einen christlichen Intentionalitätszusammenhang, der sich nachfolgend in Einzelintentionen, also in konkrete Handlungsziele umsetzt. Hier wird also die Grundlage für die Richtigkeit des Handelns erstellt. Erst vor diesem Hintergrund läßt sich die eigentümliche Funktion von Motivationen verstehen. Motiva-

¹¹ Das wird bedacht bei J. FUCHS, *Christian Morality. Biblical Orientation and Human Evaluation*, in: *Gregorianum* 67 (1986) 745–763.

tionen können nur dann auf die Gutheit des Handelnden, also auf seine sittliche Gesinnung, einwirken, wenn ihnen als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit entsprechende Intentionen vorgegeben sind. Motivationen aus dem Glauben verlangen nach Intentionen, die aus der durch den Glauben erleuchteten sittlichen Vernunft kommen. Anders vermögen sie ihre Wirksamkeit nicht zu entfalten. Und umgekehrt verlangen Intentionen nach den entsprechenden Motivationen, damit sie sich in die Tat umsetzen lassen. Natürlich können beide im Einzelfall auseinandertreten. Der normative Diskurs geht aber immer von der Zuordnung beider aus¹².

7. *Hermeneutik des kirchlichen Lehramts*

Interventionen des kirchlichen Lehramts zu Fragen der Moral sind in diese Perspektive hineinzustellen. Oftmals erfolgt der Rekurs auf die Personwürde oder auf ein christliches Menschenbild. Ein kurzschlüssiger und allzu selbstsicherer Umgang mit diesen Begriffen ist zu vermeiden. Hermeneutische Anstrengung tut not, wenn man zu inhaltlich gefüllten Aussagen kommen will. Ist die Entsprechung zwischen dem christlichen Glauben und den gezogenen sittlichen Konsequenzen immer so eindeutig, wie sie sich den Anschein gibt? Auch innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gibt es einen legitimen ethischen Pluralismus¹³.

Der jeweilige Einsatzgrad eingebrachter Autorität bleibt ebenfalls zu klären. Normalerweise wird er aus dem Charakter des jeweiligen Dokuments und aus der verwandten Sprache ersichtlich. Zu denken ist aber auch an die vielfältigen Denkvoraussetzungen, die in kirchenamtliche Dokumente eingehen und Fragestellung wie Ergebnis mitbestimmen. Welche philosophischen Prämissen sind anwesend, und warum werden sie gemacht? Werden sie dem zu lösenden moralischen Problem

¹² Motivationen aus dem Glauben setzen Intentionen voraus, die aus der durch den Glauben erleuchteten sittlichen Vernunft stammen. In vielen Punkten mag faktisch zwischen dem Glaubenden und dem Nicht-Glaubenden eine inhaltliche Übereinstimmung bestehen. Je personaler aber die jeweils zu verwirklichenden Einzelgüter, um so mehr hängt die Richtigkeit des Handelns auch von der Mächtigkeit der Freiheit ab. Die normative Ethik kommt dann an ihre Grenze. Man denke an die Übernahme von Leiden, an den Einsatz für Ideale oder Lebensziele o. ä. Die hier zu treffenden Güterabwägungen lassen sich normativ gar nicht fassen.

¹³ Gaudium et spes, art. 43.

gerecht oder bleiben sie hinter dem Anspruch der Sache zurück? Werden Grundbegriffe der philosophischen Anthropologie immer konsequent und kohärent verwendet? Gedacht ist zumal an die Schlüsselbegriffe Person und Natur. Denn sie spielen im bioethischen Gespräch eine entscheidende Rolle. Sie stehen im Schnittpunkt von philosophischer und empirischer Anthropologie. Operiert die theologische Reflexion möglicherweise mit einer inhaltlichen Bedeutung dieser Begriffe, die dem naturwissenschaftlichen Forschungsstand schon nicht mehr gerecht wird? Hier ist das vertrauensvolle Gespräch zwischen dem kirchlichen Amt und dem Moraltheologen gefordert.

Man sieht, die Hermeneutik von Lehramtsdokumenten verlangt einen komplexen Reflexionsprozeß. Und das gilt unbeschadet der Frage nach dem jeweiligen geschichtlichen Entstehungskontext eines Dokuments. Letzterer darf indessen nicht ausgeklammert werden, er liefert gleicherweise Aufschlüsse über leitende Anliegen kirchenamtlicher Stellungnahmen.

II. DER UMGANG MIT DEM NATURRECHTLICHEN ARGUMENT

1. *Die Natur als Gottes gute Schöpfung*

Der naturrechtlich argumentierende Theologe versteht die Natur als Gottes gute Schöpfung. Der Mensch steht ihr nicht distanziert gegenüber. Als Geschöpf Gottes ist er in sie eingebettet und durch sie konditioniert. Er hat aber zugleich einen Gestaltungsauftrag an ihr zu erfüllen. Theologisch verantwortetes Sprechen von der Schöpfung hält immer beide Aspekte im Blick. Das normativ relevante Verständnis der Schöpfung ist nicht allein an das Konstatieren von Tatsachen, sondern zugleich an eine anthropologisch fundierte Deutungsleistung geknüpft.

Diese theologische Qualifizierung der Schöpfung erlaubt es keineswegs, daß Ergebnisse der Naturwissenschaften und theologische Aussagen in eine unmittelbar konkurrierende oder bestätigende Beziehung gebracht werden. Zwischen beiden läuft ein komplexer Vermittlungsvorgang ab. Ihn gilt es in seinen wesentlichen Strukturen zu kennzeichnen.

Das Vorstellungsmodell einer totalen Beziehungslosigkeit wäre der Einheit der Wirklichkeit nicht angemessen und würde die Theologie notgedrungen entweltlichen. Gesicherte naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse müssen vielmehr philosophisch und theologisch reflektiert werden. Aber umgekehrt gilt gleichfalls die Forderung, daß der Naturwissenschaftler seine stillschweigend eingebrachten philosophischen und vielleicht gar theologischen Prämissen kritisch zur Kenntnis nehme und aufdecke. Schließlich gibt es nirgends eine voraussetzungslose Wissenschaft: jede Wissenschaft ist in einen historischen Erfahrungsraum eingeschlossen.

So gesehen läßt sich die Rolle des Theologen einigermaßen leicht bestimmen. Gesicherte naturwissenschaftliche Erkenntnisse sind – wie gesagt – in den theologischen Verstehens- und Interpretationsrahmen einzubauen. Dabei ist sich der Theologe bewußt, daß es grundsätzlich keinen Widerspruch zwischen Glaube und Wissen gibt. Allerdings kann ein solcher zwischen wissenschaftlichen und theologischen Theoriebildungen aufbrechen. Um hier Klarheit zu gewinnen, ist der jeweilige Theoriestatuts zu berücksichtigen¹⁴. Wie begründet sind naturwissenschaftliche Theorien? Allein mit dieser Frage ist es nicht getan. Der Theologe muß sich vor der Gefahr einer unkritischen Überinterpretation von Fakten hüten. Was läßt sich aus Fakten begründeterweise schließen? Das sind allgemein akzeptierte Postulate des interdisziplinären Gesprächs. Die gleichen Fragen sind aber auch an die eigene Adresse zu richten. Denn was sind sittliche Handlungsnormen anderes als begründete ethische Theorien? Wie begründet sind sie eigentlich, wenn ihre naturwissenschaftlich zugänglichen Voraussetzungen geprüft werden?

So wird der Theologe zunächst einmal in die Rolle des Lernenden versetzt. Schließlich kann man von Gott nur richtig denken, wenn man von seiner Schöpfung richtig denkt. Die Naturwissenschaften geben dem Theologen zu denken. Wie das geschieht, bleibt noch zu klären. Die Ergebnisse der Naturwissenschaft sind nicht einem reinen Informationsmaterial vergleichbar, das sich unveränderlichen metaphysischen Denk- und Deutekategorien ungehindert subsumieren ließe. Vielmehr ist umfassender anzusetzen. Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung verändern, wiewohl phasenverschoben und oft-

¹⁴ W. KORFF, Wege empirischer Argumentation, in: A. HERTZ u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg-Gütersloh 1978, 83 ff.

mals reflex nicht zur Kenntnis genommen, das Selbstverständnis des Menschen. Zwischen den verschiedenen Wahrheitsebenen besteht ein bewegtes Interferenzverhältnis. Wenn die naturwissenschaftlich zugänglichen Prämissen ethischer Theoriebildung eine geschichtliche Veränderung durchmachen, dann sind Rückwirkungen auf die ethische Reflexion die natürliche Folge¹⁵.

Auf den Moraltheologen kommt hier eine denkerische Herausforderung von außergewöhnlicher Brisanz zu. Er muß sich fragen, ob sein Verständnis von normativer Natur womöglich in Paradigmen gründet, die dem erreichten Stand naturwissenschaftlicher Forschung schon nicht mehr entspricht. Schließlich vertritt er ja keinen extrinsektischen Moralpositivismus. Gottes bindender Wille tritt ihm nicht dort entgegen, wo das naturrechtliche Argument in seiner ganzen Komplexität an seine geschichtlichen Grenzen stößt. Gott ist kein Lückenbüßer angesichts der unvermeidlichen Riskierungen ethischer Theoriebildungen. Und ebenso wenig ist er ein Konkurrent verantwortlicher humaner Selbstzugelastetheit. Die klassische Lehre von der Analogie des Seins müßte einen solchen Verdacht von vornherein zurückweisen. Er ist in der katholischen Theologie nicht denkmöglich. Man kann sich nicht mit Berufung auf den Glauben der denkerischen Verantwortung entziehen.

Dennoch liefert der Glaube dem Denken einen Deutungsrahmen, wie er im vorhergehenden Abschnitt beschrieben wurde. Der Theologe muß versuchen, stattgefundene Entwicklungen naturwissenschaftlicher Forschung in ihren anthropologischen Auswirkungen zu bedenken. Enthalten sie womöglich Gefahren für seine bislang zugrundeliegende Leitvorstellung umfassend gelungenen guten Lebens? Oder zeichnen sich Chancen höherer Lebensqualität ab? Es wird unmittelbar einleuchten, daß angesichts einer solchen Herausforderung nur das Ineinander von Einsicht und Erfahrung weiterhelfen kann.

2. Die Entwicklung eines Paradigmas: das Totalitätsprinzip

Die Geschichte der Moraltheologie liefert unverdächtige Beispiele für eingetretene Veränderungen. Man hat aus dem Fortschritt medizinischer Technik gelernt und die Kriterien ethischer Theoriebildung

¹⁵ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Tournai 1972.

differenziert. Die Entwicklung des Totalitätsprinzips mag hier als Modellfall dienen. Dabei sei die Frage offengelassen, ob hier wirklich ein Paradigmenwechsel vorliegt, oder ob ein geltendes Paradigma ausgeweitet wurde. Eine gewisse Diskontinuität ist zumindest nicht von der Hand zu weisen¹⁶.

Am Anfang stand, wie aus der moraltheologischen Literatur leicht zu erheben, ein physizistisch und individualistisch reduziertes Verständnis des Totalitätsprinzips. Leitend war das Axiom « pars propter totum ». Als erlaubt angesehen wurde der therapeutische Eingriff in ein krankes Organ oder in eine kranke Funktion. Dies unter der Bedingung, daß keine andere Möglichkeit bestand, das Wohl des Gesamtorganismus als eines Funktionsganzen zu sichern. In diesem Zusammenhang wurde eine strikt zu interpretierende Entsprechung zwischen dem eingesetzten Mittel und dem angestrebten Ziel gefordert. Gemeint war nicht nur die Nutzen–Schaden-Kalkulation. Vielmehr mußten Mittel und Ziel der gleichen Seinsebene angehören: Der körperlichen Krankheit entsprach der körperliche Eingriff.

Das wurde in der Folgezeit anders. Einige Etappen der Weiterentwicklung seien kurz angedeutet. Pius XII. selbst gab dazu Anstöße. So gestattete er den Eingriff in ein gesundes Organ aus prophylaktischen Gründen oder auch im Rahmen einer Schmerztherapie. Eine erste Ausweitung zeichnete sich also bereits ab. Aber auch die moraltheologische Reflexion hatte begonnen, sich um ein flexibleres Zuordnungsverhältnis zwischen eingesetztem Mittel und intendiertem Ziel zu bemühen. Erinnerung sei an die durch Neurochirurgie und Organtransplantation ausgelösten Diskussionen. Das intendierte therapeutische Ziel ließ sich schon nicht mehr in individualistische und physizistische Kategorien fassen. Es lag jetzt auf der Ebene ganzmenschlicher und auch interpersonaler Güter und Beziehungen. Die früher geltende strikte Entsprechung der Ebenen wurde nun nicht mehr eingehalten. Die Übergänge wurden vielmehr fließend. Dem bliebe allerdings hinzuzufügen, daß eine solche Flexibilität nur möglich wurde, weil die medizinische Erfahrung die Nicht-Existenz bislang präsumierter Gefahren erweisen konnte. Das leitende Anliegen des Totalitätsprinzips, nämlich der Schutz des menschlichen Gesamtwohls, konnte unter gewandelten Bedingungen auch eine gewandelte Gestalt annehmen.

¹⁶ A. M. HAMELIN, Das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen und die freie Verfügung des Menschen über sich selbst, in: *Concilium* 2 (1966) 362–368.

Aber auch die Tradition dachte nicht so starr, wie dies auf den ersten Blick erscheinen könnte. Schon in den klassischen Handbüchern der Moraltheologie tauchen Ansätze eines erweiterten Verständnisses des Totalitätsprinzips auf. So wurde das Opfer der eigenen leiblichen Integrität erlaubt, wenn es unvermeidbares Mittel zur Erlangung der Freiheit war. Man denke an das in den Handbüchern zitierte Beispiel des Gefangenen, der sich die angekettete Hand abschlägt, um der Haft entfliehen zu können¹⁷.

Vor diesem geschichtlichen Hintergrund erstaunt es nicht, wenn auch in jüngster Vergangenheit diskontinuierliche Ausweitungen des Totalitätsprinzips zu verzeichnen sind. Das geschah in Parallele mit der Entwicklung des Therapiebegriffs. Als Beispiel diene die vor Zeiten breit diskutierte Behandlung der Schwangerschaftsphobie durch Verabreichung von Kontrazeptiva. Oder man denke an die Hysterektomie eines geschädigten Uterus mit dem Ziel, ein eheliches Leben ohne fortwährende Angst vor Schwangerschaftskomplikationen zu ermöglichen. Beide Male wird ein Abwägungsprozeß vollzogen, der Güter unterschiedlicher Ordnungen umgreift. Das ist allerdings nur legitim, wenn man die gewandelten anthropologischen Voraussetzungen im Blick auf eheliche Sexualität in die Betrachtung einbezieht. Die Vergleichbarkeit oder Unvergleichbarkeit von Gütern ist in jedem Fall der Widerschein eines eingebrachten Vorverständnisses.

3. Die anthropologischen Auswirkungen

Dieser Lernprozeß, der durch den medizinisch-technischen Fortschritt in Gang gesetzt wurde, ließ die eigenen philosophisch-anthropologischen Kategorien besser verstehen. Man drang tiefer in ihren vollen Bedeutungsgehalt ein. Als Beispiel mag der zugrundeliegende Personbegriff dienen. Es konnte sich ein Personverständnis durchsetzen, welches den Aspekt der Substanz mit jenem der Relation verschmolz. Natürlich hat dieser Vorgang sein Fundament in der Tradition: Daß Person Substanz in Relation ist, hat man auch vorher gewußt. Aber die Akzente werden nun eindeutiger gesetzt. Und auf den Moraltheologen kommt die Notwendigkeit zu, zwischen beiden Aspekten einen neuen Ausgleich zu finden, einen Ausgleich näherhin, der sowohl

¹⁷ M. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa II*, Matriti 1953, 265.

dem technischen Fortschritt als auch den anthropologischen Prämissen Rechnung trägt.

So wird sichtbar, daß der Begriff Person als Schlüsselkategorie metaphysischer Anthropologie einen praktischen Bedeutungswandel durchmacht. Gleiches gilt konsequenterweise für die Zuordnung von Person und Natur. Eingriffsmöglichkeiten des Menschen in seine Natur sind breiter anzusetzen, weil das zugrundeliegende Verständnis von Person und Natur flexibler verstanden wird. Und dies auf Grund einer Wechselwirkung zwischen naturwissenschaftlicher und philosophisch-anthropologischer Fragestellung. Beide führen kein selbstgenügsames Eigendasein; sie stehen in einem Verhältnis der Interferenz zueinander. Hier ist weiteres Nachfragen geboten.

4. Der Theologe als Gebender

Bislang war die Rede vom Theologen in der Rolle des Lernenden. Der kritische Umgang mit dem naturrechtlichen Argument in der Moraltheologie verlangt allerdings, daß auch die Gegenbewegung zum Zuge komme. Der Moraltheologe ist nicht nur der Lernende; er hat auch zu geben. Er wird durch die Ergebnisse der empirischen Humanwissenschaften nicht nur zum Nachdenken gezwungen; er gibt auch dem Naturwissenschaftler zu denken. Er leistet einen autonomen und aktiven Beitrag zum interdisziplinären Gespräch.

Um das Gewicht dieses Beitrags zu würdigen, tut eine kurze Besinnung auf die Eigenart des naturrechtlichen Arguments und das zugrundeliegende Verständnis normativer menschlicher Natur not. An die empirische Natur wird ein anthropologisch gegründetes Projekt herangetragen. Letzteres ist nicht hinreichend aus der empirischen Natur herleitbar. Es transzendiert sie. Nicht die faktisch vorfindliche Natur des Menschen ist normativ. Nur die im Licht eines anthropologischen Projekts verstandene und gedeutete menschliche Natur verdient diese Qualifizierung¹⁸.

Das ist aufschlußreich für den Kontakt des Moraltheologen mit dem Naturwissenschaftler, sobald das naturrechtliche Argument zur Debatte

¹⁸ Zusammenfassend H. ROTTER, Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral, in: DERS. (Hg.), Heilsgeschichte und ethische Normen, Freiburg 1984, 101, 112f.

steht. Der Moraltheologe hat der Gefahr eines Naturalismus zu begegnen. Er muß bedenken, daß die faktische Natur zwar Hinweise gibt, die zu einer verstehenden und deutenden Stellungnahme herausfordern, daß sie in ihrer vorfindlichen Gestalt aber keinesfalls normativ ist. Das nicht beachten hieße, einen naturalistischen Fehlschluß begehen. Die normative Natur wird durch eine Interferenz von Konstatieren, Verstehen und Deuten konstituiert. Anders gewendet: Es gibt eine Phase des notwendigen Lernens aus der Natur, aber darüber ist die Phase des Verstehens und Deutens nicht zu vergessen. Metaempirische Kriterien treten in den Diskurs ein.

Dem Menschen ist eine Gestaltungsverantwortung gegenüber seiner Natur aufgetragen. Sie nimmt ihren Anfang im Verstehen und Deuten. Ein anthropologisches Vorverständnis projiziert sich in die faktische Natur hinein. Es entscheidet über die jeweils anstehende ethische Problematik. Zugleich bestimmt es den Gang der Reflexion und zeigt die Richtung an, in der die Ergebnisse zu suchen sind. Das Vorverständnis macht die Natur sprechend. So kann es durchaus geschehen, daß gleiche Phänomene im Licht unterschiedlicher Prämissen auch unterschiedlich verstanden und interpretiert werden. Für den Moraltheologen als Theologen bedeutet dies, daß sein Verständnis von normativer Natur den Filter theologischer Anthropologie zu passieren hat. Geschieht dies nicht, so macht er sich eines ontologischen und methodischen Reduktionismus schuldig.

5. Die Naturfinalität

Als Beispiel sei auf die vielfach zitierte Naturfinalität hingewiesen. Was bedeutet sie für die Stringenz eines ethischen Arguments? Um die Frage recht zu beantworten, bedarf es eines Hinweises auf die unmittelbare Vergangenheit. In der Folgegeschichte von *Humanae Vitae* überwog unzweideutig ein akzentuiert personalistisches Verständnis der normativen menschlichen Natur. Als bindend galt, unter Hinweis auf die Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» (15) die Natur der geistbegabten Person. Man war bestrebt, sich jedweden Verdacht eines naturalistischen Fehlschlusses zu entziehen. Nun ließe sich darüber streiten, ob in *Humanae Vitae* ein solcher Fehlschluß wirklich begangen wurde, ja ob er unter den Bedingungen scholastischer Erkenntnistheorie und Ontologie überhaupt eine legitime Denkmöglichkeit dar-

stellt. Eher wurde ein ganz bestimmtes Konzept von ehelicher Geschlechtlichkeit an die empirische Natur herangetragen, um dann im nachhinein von ihr bestätigt zu werden¹⁹. Aber das zu behandeln würde hier zu weit führen. Wichtig erscheint vielmehr die Beobachtung, daß in der Gegenwart das Pendel zurückzuschlagen scheint. Die Umriss eines Neo-Naturalismus zeichnen sich ab. Und das nicht nur bei Naturwissenschaftlern, sondern auch bei Ethikern und Moraltheologen. Auf diesen Punkt sei kurz eingegangen.

Es besteht eine, vielleicht uneingestandene Tendenz, die Natur zu anthropomorphisieren. Man meint Naturfinalitäten zu entdecken und konstruiert dann das Argument, der Mensch sei keineswegs verpflichtet, natürlicher zu sein als die Natur selbst. Die Natur sei die Lehrmeisterin des Menschen. Nun kann ein solcher Satz durchaus recht verstanden werden. Alles hängt vom Verständnis und Gebrauch des Wortes «sinnvoll» ab. Die konkrete Füllung hängt von unterstellten Voraussetzungen ab. Diese sind erkenntnistheoretischer und anthropologischer Art.

Zum besseren Verständnis sei auf das oftmals zitierte «Prinzip der Abundanz» in der Natur hingewiesen: Die Natur gehe verschwenderisch mit menschlichem Leben um. Und die hohe Zahl der Spontanabgänge könne diese Behauptung belegen. Wo liegt nun der Naturalismus des Argumentierens? Er wäre anwesend, sollte man der Natur stillschweigend eine eugenische Finalität unterstellen, eine Finalität näherhin, die schwergeschädigtes Leben planmäßig eliminiert. Die naturalistische Folgerung, die dann gezogen würde, ließe sich so formulieren: Wenn naturale Prozesse in die Hand des Menschen übergehen, wenn also menschliches Leben seiner Verfügungsgewalt ausgesetzt ist, dann gelten für ihn die gleichen Kriterien, wie sie sich aus der Natur erheben lassen. Seine Verfügungsmöglichkeiten über menschliches Leben werden also gleichfalls durch das Prinzip der Abundanz bestimmt. Wenn also die Natur in der Ausübung ihrer eugenischen Finalität versagt, dann darf der Mensch ihr zu Hilfe kommen und ihre Finalitäten durchsetzen.

Hier kommen allerdings schwerwiegende Fragen auf. Liegt ein sinnvolles Nachahmen vor, oder handelt es sich um einen schlechten

¹⁹ Man denke an die Auseinandersetzung um die zu respektierende Offenheit auf Zeugung, obwohl man doch genau wußte, daß nicht jeder eheliche Akt effektiv ein Zeugungsakt ist. Auch in der offiziellen kirchlichen Ehelehre traten Phänomen und Deutung auseinander.

Naturalismus? Naturale Vorgänge wie der Spontanabortus geben dem Moraltheologen zwar zu denken, aber sie liefern keine unmittelbar praktikablen Kriterien für den verantwortlichen Umgang mit menschlichem Leben. Die autonome sittliche Vernunft hat in einem eigenständigen Reflexionsgang Kriterien zu entwickeln, die von metaempirischen anthropologischen Leitvorstellungen inspiriert sind. Was versteht man unter diesen gegebenen Voraussetzungen unter sinnvollem Leben und Überleben? Im Licht eines solchen Vorverständnisses werden dann naturale Prozesse auf ihre anthropologische Relevanz hin befragt und zugleich interpretiert. Ein dialektischer Prozeß läuft also ab. Der Mensch lernt von der Natur und projiziert zugleich anthropologische Finalitäten in sie hinein. Der Begriff Naturfinalität setzt sich aus beiden Phasen zusammen; nur so ist er ethisch relevant.

Auch die theologische Dimension des Problems ist gefragt. Wenn die Natur als gute Schöpfung Gottes verstanden wird, dann lautet die Frage, wie sich vor diesem Hintergrund das «Prinzip der Abundanz» erklären lasse. Ein erster Zweifel könnte am Wortgebrauch aufkommen. Wird das Wort zu Recht gebraucht? Trifft es genau den Tatbestand? Liegt vielleicht gar ein insgeheimer Anthropomorphismus vor? Darum zunächst ein Hinweis auf die Wirklichkeit selbst. Die Natur geht nicht verschwenderisch mit menschlichem Leben um. Jene Embryonen, die durch Spontanabortus verloren gehen, sind auf Grund chromosomaler Aberrationen so sehr geschädigt, daß ihnen die Überlebensfähigkeit fehlt. Sie werden nicht im Sinne einer eugenischen Finalität eliminiert. Die Natur geht auch nicht unachtsam mit ihnen um; sie sind schlicht und einfach unfähig zu überleben. Der ganze Vorgang wäre bestenfalls eine Anfrage an ein möglicherweise naives Verständnis von Gottes guter Schöpfung wert. Das Theodizeeproblem wäre um eine molekularbiologische Variante bereichert. Gott hat nicht die beste aller denkbaren Welten geschaffen. Menschliches Leben ist in allen Stadien seiner Entwicklung und in allen Situationen seines Daseins hochgradig riskiert. Aus dieser Tatsache läßt sich unmittelbar noch gar nichts über die moralische Berechtigung künstlich provozierter Risiken ableiten. Wollte man das versuchen, so beginge man eine offenkundige Überinterpretation von Fakten. Wenn man indessen die These übernimmt, daß der Mensch ein anthropologisch gegründetes Projekt an die Natur heranträgt, dann ändert sich die Perspektive. Denn ein Projekt enthält Zielvorstellungen. Das würde in diesem Fall bedeuten: Der Mensch tritt seiner Natur gegenüber mit dem Auftrag, sie zu humanisieren und

zu kultivieren, das heißt, ihre immanenten Risiken zu mildern. Hier liegt sein praktisch gewendetes Verständnis von Gottes guter Schöpfung. Letztere ist nicht auf das Vorstellungsmodell einer vorfindlichen Gegebenheit zu bringen; sie beinhaltet einen Auftrag an den Menschen. Es mag aus diesem Grunde als vereinfachend erscheinen, wenn man die These formuliert, angesichts neuer Erkenntnisse der Molekularbiologie habe der Mensch seine naive Vorstellung von Gottes guter Schöpfung zu korrigieren. Eine solche Forderung besteht nur dann zu recht, wenn der Mensch zugleich seine Einstellung zur Schöpfung korrigiert. Beide Aspekte sind ineinander verschränkt. Denn Gottes Schöpfung läßt sich nicht ausschließlich mit Hilfe kosmologischer Kategorien erfassen; anthropologische Kategorien im Sinne eines Verstehens, Deutens und Gestaltens der Welt müssen hinzutreten. Erst unter dieser Voraussetzung werden Güterabwägungen möglich, die zwischen Risikomilderung und Risikoübernahme einen verantwortbaren Ausgleich herstellen können.

Im Licht dieser Grundsatzüberlegungen lassen sich dann die konkreten Probleme angehen. Für gewöhnlich ruft man das «Prinzip der Abundanz» an, wenn das verbrauchende Humanexperiment mit Embryonen im Früheststadium gerechtfertigt werden soll. Die entscheidende Frage lautet: Gibt das «Prinzip der Abundanz» den Ausschlag, wenn es abzuwägen gilt zwischen dem Gut des wissenschaftlichen Fortschritts, das sich zum Nutzen der kommenden Generationen auswirken wird, und dem Gut des Lebens der Embryonen, die geplant in eine Situation mit tödlichem Ausgang gebracht werden? Nun könnte man einwenden, die Frage sei ohnehin falsch formuliert, denn das Gut des wissenschaftlichen Fortschritts und das Gut des Lebens seien inkommensurable Güter. Ein Abwägen verbiete sich darum von vornherein. Ein solcher Einwand ist allerdings nicht stichhaltig. Gewiß liegt es im Wesen inkommensurabler Güter, daß zwischen ihnen kein Abwägen möglich ist. Und ebenfalls ist richtig, daß Fortschritt und Leben, beide je für sich genommen, solch inkommensurable Güter darstellen. Aber das ist nur eine Scheinantwort, denn in Wirklichkeit werden gar nicht Fortschritt und Leben miteinander verglichen, sondern vielmehr jenes Leben, dem der Fortschritt dient, und jenes andere Leben, das dem Fortschritt geopfert wird. Das wirkliche Abwägen findet zwischen Leben und Leben statt. Wenn man argumentiert, Leben und Fortschritt seien inkommensurable Güter, dann will man in Wirklichkeit sagen, das gewissere und stärkere Recht liege bei dem gegenwärtig vorliegen-

den Leben und nicht beim Leben kommender Generationen. Anders gewendet: Die Gründe für ein verbrauchendes Humanexperiment sind nicht ausreichend. Die Fraglichkeit des Prinzips der Abundanz könnte eine solche negative Antwort noch verstärken. Rechtfertigende Gründe müßten woanders gesucht werden, nämlich beim fragwürdigen Personstatus.

6. *Der Zufall*

Ein anderes Beispiel, das zu denken gibt, ist das unkritische Operieren mit dem Wort Zufall. Es wird vom Naturwissenschaftler und vom Geisteswissenschaftler nicht gleichsinnig gebraucht. Das Wort wird immer dann in die Debatte geworfen, wenn vom sogenannten Naturexperiment die Rede ist²⁰. Allerdings ist nicht immer klar, was man in diesem Zusammenhang unter Zufall versteht. Denkt man an die Abwesenheit des Kausalitätsgesetzes, so wie es von der klassischen mechanischen Physik verstanden wurde? Das würde weder dem Philosophen noch dem Theologen Schwierigkeiten bereiten. Was man schon seit geraumer Zeit auf dem Gebiet der Quantenphysik vertritt, das würde nur auf die Ebene der Molekularbiologie übertragen. Zwischen Ursache und Wirkung läßt sich kein in allem voraussagbares Verhältnis angeben. Das Zusammenspiel von Gesetzlichkeiten und Fakten unterliegt einer Unbestimmtheitsrelation. Sogar im Bereich der modernen Chaosforschung werden nicht prinzipiell alle Gesetzlichkeiten geleugnet. Man gesteht nur ein, daß man nicht alle Gesetzlichkeiten kennt, beziehungsweise, daß es noch an den geforderten Paradigmen fehlt, um Gesetzlichkeiten erkennen zu können. Das Wort Zufall ist in seiner Bedeutung also präzise umschrieben.

Die Situation würde sich allerdings grundlegend ändern, wenn der Naturwissenschaftler das Wort als Leugnung des philosophischen Kausalprinzips verstehen würde. Man würde dann die metaphysisch notwendige Verbindung von Ursache und Wirkung leugnen. Sollte dies zutreffen, dann überschritte der Naturwissenschaftler allerdings seine Kompetenz. Er vollzöge einen direkten Sprung von der naturwissenschaftlichen auf die metaphysische Ebene und gewänne daraus unmit-

²⁰ Das ist gemeint im Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Menschen, aber auch angesichts des Austausches von Gen-Fragmenten.

telbar theologische Einsichten, nämlich, die Leugnung der Lehre von der Schöpfung. An dieser Stelle muß sich der Naturwissenschaftler die Kritik durch den Philosophen und den Theologen gefallen lassen. Denn seine Konsequenzen sind nicht durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse gedeckt; sie entstammen einer stillschweigenden philosophischen Vorentscheidung.

Im übrigen bliebe anzumerken, daß der Zufall keine unmittelbar operable ethische Kategorie darstellt. Hier liegt eine direkte Entsprechung zum Wort Risiko vor. Es ist Aufgabe des menschlichen Geistes, Ordnung in die Natur hineinzutragen. Es fällt unter seinen treuhänderischen Umgang mit der Natur, den Zufall auszuschließen oder ihn doch zumindest beherrschbar zu machen. Dazu bedarf es aber wieder anthropologischer Kategorien. Sofern eine anthropologisch begründete Güterhierarchie eingebracht wird, läßt sich darüber nachdenken, welche Risikomarge im eigenen Umgang mit der Natur übernommen werden darf.

7. Der Personstatus des frühen Embryo

Im Blick auf den verfügenden Umgang mit menschlichem Leben in seinem Frühstadium wird auf den zweifelhaften Personstatus hingewiesen. Denn dem frühen Embryo geht die eindeutige biologische Individualität ab; sie ist aber unverzichtbare Voraussetzung für Personsein. Gemeinhin wird die Definition des Boethius zitiert: *persona est naturae rationalis individua substantia*. Nun muß man allerdings bedenken, daß der Entstehungskontext dieser Definition mit der modernen bioethischen Problematik nichts zu tun hat. Die Gefahr einer Überinterpretation ist darum zu vermeiden. Die Definition hat nur dann einen Wert, wenn man von der undiskutierten Berechtigung eines Substanzdenkens ausgeht. Das leitende Paradigma für Person ist Substanz. Die gezogenen Konsequenzen sind dann eindeutig: Mit der Fraglichkeit gegebener individueller Substanz ist auch die Person fraglich. Das gilt im Blick auf die Möglichkeit der Mehrlingsbildung, aber auch angesichts der Chimärenbildung²¹.

²¹ Unter Chimärenbildung ist hier die Verschmelzung befruchteter Eizellen verstanden, die verschiedenen Befruchtungsvorgängen entstammen. Solche Fälle sind beobachtet.

Nun ließe sich nachfragen, ob mit einem solchen Argument bereits alle Denkmöglichkeiten ausgeschöpft sind. Zunächst bliebe zu bedenken, daß der klassische Substanzbegriff von der Physik nicht mehr geteilt wird. Warum sollte dies nicht auch für die Molekularbiologie gelten? Dem könnte sich die Frage anschließen, ob das vorherrschende Substanzendenken nicht durch ein Prozeßdenken zu ergänzen wäre. Es gibt einen linearen Prozeß wachsender Individuierung, der durch ein immanentes Prinzip vorangetrieben wird. Die Riskiertheit dieses Prozesses sei keinesfalls geleugnet. Wird dieses Prinzip durch ein anderes ersetzt, wenn die biologische Individuierung endgültig erreicht ist? Oder ist es das gleiche vorher und nachher? Angesichts dieser Frage bleibt ein klassisches metaphysisches Axiom in Erinnerung zu rufen: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Dieses Axiom vor Augen, ließe sich die Schlußfolgerung ziehen: Der ablaufende Prozeß der Individuierung ist in seiner Ganzheit zu respektieren, weil das zugrundeliegende Wirkprinzip das gleiche ist. Hier eine Segmentierung vornehmen zu wollen, könnte sich dem Vorwurf eines Denkens in mechanistischen Kategorien aussetzen. Die Begründung des Lebensschutzes kommt nicht aus dem jeweils erreichten Grad der biologischen Individuierung, sondern aus dem Wirkprinzip, das den Prozeß trägt und vorantreibt. Der Prozeß als ganzer ist zu respektieren, weil sein Prinzip das gleiche zu allen Stadien der Entwicklung ist²².

Aus diesem Grunde erscheint die Rede von einem phasenspezifischen Lebensschutz der Sache nicht vollendet angemessen. Sie hätte nur dann einen Sinn, wenn das Abwägen mit vergleichbaren Gütern ansteht. Der phasenspezifische Schutz hängt von der Vorzugswürdigkeit höherer oder doch zumindest dringlicherer Güter ab. Sein Bedeutungsgehalt ist also funktional im Blick auf eine Güterabwägung. Mithin wird die ganze Frage zurückgegeben an jenen Grund, der einen phasenspezifischen Schutz rechtfertigen kann. Wenn er im wissenschaftlichen Fortschritt liegt, kommen die früheren Überlegungen wiederum zum Tragen.

Das theologische Problem der Beseelung hängt von der überzeugenden Lösung der anthropologischen Prämissen ab. Läßt sich die Beseelung nicht auch als Prozeß denken? Fällt sie nicht mit der fort-

²² Gewiß gibt es phasenspezifische Unterschiede im Umgang mit menschlichem Leben. Aber sie haben nichts mit dem Verbrauchen des Lebens zu tun, sondern mit je unterschiedlichen Graden der Gewährung von Autonomie. Sie stehen also immer im Dienst am jeweiligen Individuum.

schreitenden Individuierung zusammen? Mit dem gleichen Recht, mit dem man von einer Beseelung im Augenblick definitiver biologischer Individualität spricht, kann man auch vom Modell einer prozeßhaften Beseelung ausgehen. Welchen Namen verdient das Prinzip, das den vorausgehenden Individuierungsprozeß steuert? Gilt nicht auch hier das Axiom: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*?

Schlußbemerkungen

Zu Beginn wurde die Frage aufgeworfen, ob die Moralthologie aus der allgemeinen epistemologischen Diskussion lernen könne. Sie kann nur mit einem entschiedenen Ja beantwortet werden. Allerdings lassen sich Modelle der Naturwissenschaften nicht kurzschlüssig auf die Moralthologie übertragen. Die sittliche Wahrheit besitzt ihre eigene Autonomie. Mithin folgen auch ethische Theoriebildungen ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten.

Mit dem Wort Paradigmenwechsel sollte man zurückhaltend umgehen. Die Gefahr eines Abgleitens ins Modische liegt nahe. Für gewöhnlich wird es genügen, von Entwicklungen und Differenzierungen innerhalb eines angenommenen Paradigmas zu sprechen. Sie liegen auf dem Feld der sogenannten Normalwissenschaft. Und sollten wirklich einmal Paradigmenwechsel stattfinden, so wurden sie von langer Hand und Schritt für Schritt von der Normalwissenschaft vorbereitet. Das gilt auch im bioethischen Gespräch. Die angeführten Beispiele sollten eher zur Vorsicht mahnen. Der Fortschritt der Naturwissenschaften kann bisher angenommene Paradigmen auch bestätigen; traditionelle Argumentationsgänge lassen sich überzeugender als bislang darstellen und entwickeln. Nun wurden nur einige Beispiele ausgesucht. Es wäre über die Gesamtbreite der bioethischen Fragestellung hinweg kritisch zu untersuchen, ob sich irgendwo zu recht von einem Paradigmenwechsel sprechen ließe.

