

Rationalität, Narrativität und selbstreflexive Hermeneutik : zum Profil einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft

Autor(en): **Zimmermann-Acklin, Markus**

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): **59 (2012)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760565>

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.

Rationalität, Narrativität und selbstreflexive Hermeneutik. Zum Profil einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft¹

„Die Moral ist, in anderen Worten, etwas, worüber wir streiten müssen.“²

1. EINLEITUNG

Das Wetteifern um das bessere Argument, das sich auf Sachverstand, Erfahrung und die Kenntnis moralischer Traditionen stützt, ist in den gegenwärtigen Bioethikdebatten offenkundig gefährdet. Weder eine Beschränkung auf sozialwissenschaftliche Empirie oder bürokratische Verfahren noch ein Beharren auf Positionen, welche neuere Erkenntnisse der Lebenswissenschaften einfach ausblenden, können das Ringen um eine gute Begründung moralischer Positionen wirksam ersetzen. Vielmehr führen die genannten Versuche zu einer Glaubwürdigkeitskrise der Bioethik, die im ersten Teil im Sinne einer Problemanalyse angedeutet wird. Im Anschluss an einige vorbereitende Überlegungen zur Rolle der Ethik in der Theologie und Begriffsklärungen im zweiten Teil wird im dritten Teil das Profil einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft skizziert, indem auf die Bedeutung der Begründungsarbeit, das Anknüpfen an Narrationen und die Anerkennung der Perspektivität jeder Herangehensweise an die schwierigen Fragen der Bioethik erläuternd hingewiesen wird. Dabei soll plausibel gemacht werden, dass eine profilierte theologische Bioethik der bestehenden Glaubwürdigkeitskrise etwas Substantielles entgegenzusetzen vermag.

Auch für die theologischen Bereichsethiken stellen sowohl Sachverstand und Erfahrung als auch das Anknüpfen an moralische Traditionen unabdingbare Bestandteile dar. Letztere bilden, mit Michael Walzer formuliert, den „Text“, die Werte, Prinzipien, Codes und Konventionen, aus denen die moralische Welt besteht, den es zu erkunden und in Auseinan-

¹ Überarbeitete Fassung des Habilitationsvortrags, der am 8.3.2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg unter dem Titel „Bioethik zwischen Institutionalisierung und Ideologiekritik. Zum Profil einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft“ gehalten wurde.

² WALZER, Michael: *Kritik und Gemeinsinn*. Frankfurt a.M.: Fischer 1993, 42 (im Original: „Morality, in other words, is something we have to argue about.“ DERS.: *Interpretation and Social Criticism. The Tanner Lectures on Human Values 1985*. Cambridge: Harvard University Press 1987, 32).

dersetzung mit Entwicklungen in der Biomedizin immer wieder neu zu interpretieren gilt.³ In diesem Sinne kann eine theologische Bioethik in christlicher Tradition ihr spezielles Profil nur in steter Auseinandersetzung eigener Traditionsgehalte mit neuen biomedizinischen Entwicklungen gewinnen. Echte Auseinandersetzungen sind allerdings nur dann möglich, wenn sie ergebnisoffen geführt werden; es kann nicht von vornherein klar sein, welche Ergebnisse die Konfrontationen und Interpretationen schlussendlich erbringen werden. Als Fazit ergibt sich, dass Überzeugungen, Werthaltungen und damit Hintergrundtheorien in den öffentlichen Diskursen ein größeres Gewicht erhalten sollten, als dies in den gegenwärtigen Bioethikdebatten der Fall ist. Angesichts der rasanten und unübersichtlichen Entwicklungen in der Biomedizin kann schließlich ein realistisches Ziel nicht darin bestehen, dass alle am öffentlichen Diskurs Beteiligten zu einer gemeinsamen Einschätzung gelangen, wohl aber, dass an die Stelle eines diffusen moralischen Pluralismus ein aufgeklärter, um seine Gründe und Hintergründe kundiger moralischer Pluralismus tritt, der moralische Orientierung und verantwortliches Handeln ermöglicht.

2. BIOETHIK IN DER KRITIK

Nie war die Ethik so gefragt wie heute und derart präsent in Öffentlichkeit, Politik und Recht.⁴ Das gilt in besonderem Maß für die Bioethik, die gegenwärtig in der Schweiz auf unterschiedlichste Weise thematisiert wird, beispielsweise im Zusammenhang mit der Aufhebung des Verbots der Präimplantationsdiagnostik, der Embryonenspende für die Stammzellforschung, der genetischen Untersuchungen am Menschen, der Zwangsernährung im Strafvollzug, der Neuregelung der Forschung am Menschen, der Patientenverfügungen, der Transplantationsmedizin, der Suizidhilfe oder der sozialen Finanzierung teurer medizinischer Behandlungen.

Im Rahmen seiner kritischen Untersuchung der Gentechnik-Debatten schrieb der amerikanische Soziologe John H. Evans bereits vor zehn Jahren von einer *fortgesetzten Verdünnung der Inhalte*, mit denen sich die Bioethik befasse.⁵ Ihr Schwerpunkt habe sich, so auch Helga Nowotny und Giuseppe Testa in ihrem diskursanalytisch orientierten Buch „Die gläser-

³ Vgl. WALZER: *Kritik*, 40: „[...] die interessantesten Teile der moralischen Welt sind nur im Prinzip Tatsachenfragen: In der Praxis müssen sie ‚gelesen‘, verdeutlicht, ausgelegt, kommentiert, erläutert und nicht bloß beschrieben werden.“

⁴ Vgl. ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus: *Zwischen Ethik und Politik – Chancen und Gefahren einer Politisierung der Bioethik*, in: PORZ, Rouven/REHMANN-SUTTER, Christoph/LEACH SCULLY, Jackie/DERS. (Hgg.): *Gekauftes Gewissen? Aufgaben und Grenzen der Bioethik in Institutionen*. Paderborn: Mentis 2007, 49–67.

⁵ Vgl. EVANS, John H.: *Playing God? Human Genetic Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate*. Chicago: University of Chicago Press 2002, bes. 1–44 und 174–204; ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus: *Verlust der Ethik? Bioethik zwischen Institutionalisierung und Ideologiekritik*, in: *Bioethica Forum* 3 (2010) 12–16.

nen Gene“, von einer emanzipativen Stimme in der Gesellschaft zu bürokratisch organisierten beratenden Ethikkommissionen verlagert.⁶ Theologen und Philosophinnen seien kaum mehr erwünscht, sie störten vielmehr professionalisierte und bürokratische Abläufe. In die Beratungen sei ein „Prinzipialismus“ eingezogen, mit Prinzipien, die ausreichend flexibel seien, um sich neuen Gegebenheiten erfolgreich anzupassen. Die Bioethik selbst sei zu einem Instrument von Governance geworden, das gesellschaftlich die Funktion übernehme, durch Entwicklungen in der Biomedizin aufkommende Verunsicherungen abzubauen sowie neue Möglichkeiten zu normalisieren und zu legitimieren:

„So wurde die Bioethik selbst zum politischen Mittel, um Werte zu verhandeln und sogar auszutauschen. Damit wurde sie zu einer neutralen Technik der Normalisierung und Legitimierung. Wo die Autorität der Wissenschaft allein nicht mehr genügt, tritt die Bioethik als eine staatlich sanktionierte Autorität an ihre Seite. Sie verfügt über die richtigen Instrumente, um moralische Bewertungen in eine gemeinsame Sprache zu übersetzen, die sich durch formale Rationalität und Effizienz auszeichnet. Wie jede Expertensprache ist auch die Bioethik frei von Emotionen.“⁷

Als Humantechnik sei sie, so die Autoren weiter, zu einem politischen Mittel geworden, welches auf dem Markt der moralischen Ökonomie Werte verhandle und austausche, um gesellschaftliche Akzeptanz für neue Techniken zu schaffen. Die Bioethik erteile Garantiezertifikate für das legitime Zirkulieren von Eizellen, Genen, Geweben und anderen somatischen Bestandteilen im globalen biokapitalistischen Kreislauf. Allerdings, so betonen die österreichische Wissenssoziologin und der italienische Molekularbiologe zu Recht, sieht sich diese emotionslose, weitgehend inhaltsleer gewordene Bioethik zusehends mit subjektiven Biomoralitäten konfrontiert, die ihre Stärke aus der Erfahrung der Betroffenen und aus der Zulassung von Emotionen beziehe⁸, wie beispielsweise die massive Ablehnung von gentechnisch veränderten Lebensmitteln oder auch die neu aufgekommene Infragestellung des Hirntodes zeigen. Ihres Erachtens wird es allerdings nicht gelingen, die Bioethik wieder inhaltlich „dicht“ zu gestalten oder das pluralistisch fragmentierte Zusammenleben auf der Grundlage gemeinsamer Werte neu aufzubauen; dies sei in jüngerer Vergangenheit weder der Politik noch der Religion gelungen. Eine realistische Alternative bestehe dagegen in der Formulierung von Standards und der Etablierung von Verfahren, die die Veränderung von Lebensformen ermöglichen sollen und bei welchen das Design zum Leitprinzip erhoben werde.⁹

⁶ Vgl. NOWOTNY, Helga/TESTA, Giovanni: *Die gläsernen Gene. Die Erfindung des Individuums im molekularen Zeitalter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 96f.

⁷ NOWOTNY/TESTA: *Die gläsernen Gene*, 97.

⁸ NOWOTNY/TESTA: *Die gläsernen Gene*, 98.

⁹ Vgl. NOWOTNY / TESTA: *Die gläsernen Gene*, 101.

Ähnlich gelagerte ideologiekritische Stimmen zur gesellschaftlichen Funktion der Bioethik lassen sich problemlos finden. Eine der schärfsten Kritikerinnen im deutschsprachigen Raum ist die Philosophin Petra Gehring. Sie sieht in der Bioethik einen Hebammendienst für die Pharmaindustrie und eine Praxis zur Akzeptanzbeschaffung umstrittener Praktiken: „Keine neue Technologie ohne ethischen Beipackzettel.“¹⁰ Dabei diene sie nicht der Aufklärung, sondern der Verschleierung:

„Die selbstautorisierende und in letzter Instanz sich selbst auch *realisierende* Struktur des bioethischen Arguments dient nicht der Aufklärung, sondern eher der Unsichtbarmachung von Differenzen, von denen Wissenschaft lebt.“¹¹

Unter dem Titel *Children, Bodies, Life: Ethics as the Churches Biopolitics*¹² interpretiert die deutsche Foucault-Spezialistin zudem die kirchliche Bioethik als Teil eines Machtspiels, bei welchem die Kirchen über die Thematisierung existentieller Grenzsituationen gleichsam ihre verlorene Pastoralmacht wieder aufzubauen suchten. Sie deutet die „Bioethisierung“ der christlichen Ethik und Moraltheologie, die in Beiträgen zum Embryonenschutz, zugunsten der Transplantationsmedizin oder in kirchlichen Aktivitäten im Bereich der Patientenverfügungen zum Ausdruck kämen, als Ausdrucksweisen der Biomacht und der verlorengegangenen Pastoralmacht, kritisiert ihren Pragmatismus und Paternalismus und stellt ihr das Modell der Freundschaft als geeignetere Hilfe bei schwierigen Lebensentscheidungen entgegen.¹³

Ideologiekritische Stimmen, welche im Sinne einer Metakritik Entwicklungen aufnehmen und deuten, die sich mit Begriffen wie Institutionalisierung, Instrumentalisierung, Ökonomisierung oder eben Verdünnung der Bioethik charakterisieren lassen, werden hier nicht weiter diskutiert¹⁴, sondern dienen als Ausgangspunkt zur Erörterung der Möglichkeiten einer profilierten theologischen Bioethik, welche auf die erwähnten Defizite sinnvoll zu reagieren versteht. Sowohl die Marginalisierung von theologischer und philosophischer Ethik, die Helga Novotny und Giovanni Testa andeuten, als auch die scharfe Kritik Petra Gehrings an kirchlichen Positionsbezügen deuten an, wie grundlegend theologische Positionen heute in Frage gestellt werden und wie wichtig darum das Nachdenken über das Selbstverständnis theologischer Bioethiken ist.

¹⁰ GEHRING, Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*. Frankfurt a.M.: Campus 2006, 114.

¹¹ GEHRING: *Was ist Biomacht?*, 127.

¹² GEHRING, Petra: *Children, Bodies, Life. Ethics as the Churches' Biopolitics*. in: PFLEIDERER, Georg/BRAHIER, Gabriela/LINDPAINTNER, Klaus (Eds.): *GenEthics and Religion*. Basel: Karger 2010, 60–73.

¹³ Vgl. GEHRING: *Children, Bodies, Life*, 71f. Zur Auseinandersetzung mit dem Konzept der Pastoralmacht aus theologischer Sicht vgl. STEINKAMP, Hermann: *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*. Mainz: Grünewald 1999.

¹⁴ Vgl. dazu ZIMMERMANN-ACKLIN: *Zwischen Ethik und Politik*; DERS.: *Verlust der Ethik?*

3. VORBEREITENDE ÜBERLEGUNGEN

3.1. *Theologische Vorbemerkung zum Gottes- und Menschenbild*

Der Kern religiöser und damit auch christlicher Sprache besteht nicht in ethischen Forderungen. Gott geht nicht auf in seinen Geboten.¹⁵ Was Thomas Rentsch in seiner philosophischen Gotteslehre hervorhebt, ist auch wesentlich für die hier vertretene theologische Ethik:¹⁶ Es besteht eine grundlegende Differenz zwischen Gott und dem Gerechten, Gott und dem Guten, Gott und dem Glück. Die Ethik beschäftigt sich sozusagen mit den vorletzten Dingen, die letzten betreffen transethische Kategorien wie Vergebung, Versöhnung, Buße, Erbarmen und nicht zuletzt Gnade.¹⁷ Geht diese Unterscheidung vergessen und wird die Ethik in den Mittelpunkt der Religion oder der Glaubensexistenz gerückt – die schulische Praxis, Ethik- und Religionsunterricht zu parallelisieren, trägt Einiges zu diesem Missverständnis bei – droht in unseren Köpfen eine Karikatur des biblischen Gottesbildes zu entstehen: Gott als verlängerter Arm der weltlichen Justiz oder des persönlichen Über-Ichs, Gott als Moralist, Oberaufseher oder Big brother. Analoges geschähe in der Folge mit dem menschlichen Selbstverständnis: Die Menschen würden in dieser Perspektive letztlich als Befehlsempfänger verstanden, die darauf angewiesen sind, ihr Heil durch sittliches Benehmen oder eigene Leistungen zu verdienen, was offensichtlich zentralen Aussagen der biblischen Offenbarung widerspricht.¹⁸

Karl Rahner hatte bereits 1966 unter dem Titel *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen* den theologischen Maßstab für unsere Fragen bestimmt und zur christlichen Nüchternheit aufgerufen:

„Denn für ein christliches Selbstverständnis ist der Mensch als Freiheitswesen vor Gott in radikalster Weise derjenige, der über sich selbst verfügt, der in Freiheit sich in seine eigene Endgültigkeit hineinsetzt [...]. Der Mensch ist der seiner Freiheit Überbürdete und Aufgegebene; diese Freiheit ist schöpferisch und ihr Geschöpf ist der Mensch in Endgültigkeit selbst, so dass der gottgesetzte Anfang dieser Freiheitsgeschichte – sein Wesen, wie wir sagen – nicht das Fixfertige und dauernd in seiner Wesenheit Intangible ist,

¹⁵ Vgl. RENTSCH, Thomas: *Gott*. Berlin: De Gruyter 2005, 45–47.

¹⁶ Vgl. HOLDEREGGER, Adrian: *Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens. Themen der Lebensethik* (= Studien zur theologischen Ethik, Bd. 55). Freiburg i.Ue.: Academic Press 1995, 68; MIETH, Dietmar: *Das Proprium christianum und das Menschenwürde-Argument in der Bioethik*, in: HOLDEREGGER, Adrian/MÜLLER, Denis/SITTER-LIVER, Beat/ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus (Hgg.): *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen* (= Studien zur theologischen Ethik, Bd. 97). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2002, 131–151, hier: 136f.

¹⁷ Vgl. RENTSCH: *Gott*, 47.

¹⁸ Vgl. dazu grundlegend SCHÜLLER, Bruno: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*. 3. Auflage. Düsseldorf: Patmos 1987, 238–251.

sondern die Ermächtigung zur Freiheit, in der der Freie sich selbst in Endgültigkeit hinein unableitbar setzt.¹⁹

Im Sinne dieses Freiheitsverständnisses beschreibt er den Menschen als das radikal offene und unfertige Wesen. Auch wenn Eberhard Schockenhoff zu Recht ergänzend auf die Bedeutung des geschichtlichen Handelns Gottes, die *creatio continua* und damit die Überzeugung, dass die Welt in jedem einzelnen Moment ihrer Existenz von Gott im Sein gehalten wird, hinweist²⁰, stellt das den Kern der Aussage Karl Rahners nicht in Frage: Der Mensch ist als Freiheitswesen geschaffen und deshalb unausweichlich verantwortlich für das, was er tut und für das, was er unterlässt. Gott und Geschöpf stehen in keinem Konkurrenzverhältnis, Gottes Schöpfertum umgreift vielmehr transzendental die kategoriale Entwicklung der Welt.²¹ In seiner Beschäftigung mit theologischen Einwänden gegen eine ethische Argumentation mit dem Willen Gottes hebt Stephan Ernst zu Recht die Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit Gottes, die Unterscheidung zwischen der *causa prima* (der Grund dafür, dass überhaupt etwas ist) und den *causae secundae* (den unterschiedlichsten Kausalursachen in der weltlichen Wirklichkeit) und die Tatsache hervor, dass schließlich alles, was ist und in der Welt geschieht, unterschiedslos auf den Willen Gottes zurückgeführt werden müsse.²² Karl Rahner formulierte es im Kontext seiner Überlegungen zur Manipulierbarkeit des Menschen so: Alle Planung des Menschen, jeder Selbstvollzug des Menschen sei umfasst von dem Unplanbaren und Unmanipulierbaren des Ereignisses des als Liebe sich zuschickenden unendlichen Geheimnisses, das wir Gott nennen.²³ Entsprechend lassen sich nicht nur Vernunftsgründe anführen, die einer theonomen Autoritätsethik widersprechen, sondern auch theologische, denn letztlich ist die Zusage der unbedingten Zuwendung Gottes eine Zusage der Gemeinschaft mit Gott, enthält aber ihrerseits nicht einen ethischen

¹⁹ RAHNER, Karl: *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*, in: ROMBACH, Heinrich (Hg.): *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. FS Max Müller*. Freiburg i.Br.: Alber 1966, 45–69, hier: 54.

²⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg i.Br.: Herder 2009, 157–163.

²¹ Vgl. BÖCKLE, Franz: *Fundamental-moral*. München: Kösel 1977, 79f. Vgl. auch RENTSCH: *Gott*, 47: „Spezifisch transethische Kategorien religiöser Praxis wie Vergebung, Versöhnung, Buße, Erbarmen und Gnade zeigen, dass das Gottesverständnis Grenze und Grund des Ethischen betrifft. Dabei geht es nicht etwa um eine außerethische Begründung der Moral durch ‚höhere‘ religiöse Einsichten.“ (Hervorhebungen eingefügt, d.V.)

²² Vgl. ERNST, Stephan: *Grundfragen der theologischen Ethik. Eine Einführung*. München: Kösel 2009, 39–44.

²³ Vgl. RAHNER: *Experiment Mensch*, 63. Vgl. weiterführend und u.a. in Auseinandersetzung mit den Thesen des jungen Theologen Joseph Ratzinger: GOERTZ, Stephan: *Gratia supponit naturam. Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms*, in: JOHN, Ottmar/STRIET, Magnus (Hgg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd“. *Theologische Grenzgänge*. Regensburg: Friedrich Pustet 2010, 221–243.

Sollens-Anspruch, sondern antwortet auf die Frage, wie die Erfüllung dieses Anspruchs möglich ist.²⁴

Diese theologische Vorbemerkung rückt gleichzeitig auch die in der Bioethik verbreitete metaphorische Rede vom „Gott spielen“ in ein neues Licht, insofern deutlich wird, dass die Möglichkeit, „Gott zu spielen“, aus Sicht einer aufgeklärten christlichen Theologie außerhalb jedes menschlichen Vermögens liegt und zu einer Verharmlosung des biblischen Gottesbildes beitragen kann.²⁵ Erst ein Menschenbild, das die gesamte Verantwortung für das Handeln und Unterlassen beim Menschen verortet, eröffnet den Raum für ein angemessenes Gottesverständnis, in welchem der geheimnisvolle Gott Ursprung und Grund allen Lebens sowie der menschlichen Freiheit ist.

3.2. *Selbstverständnis einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft*

Die Ethik ist eine Handlungs- und Orientierungswissenschaft, die Bioethik derjenige Bereich der Ethik, der sich mit dem richtigen Handeln gegenüber dem Lebendigen oder der Natur beschäftigt.²⁶ Im Anschluss daran kann die theologische Bioethik verstanden werden als die analytisch-beschreibende und kritisch-normative wissenschaftliche Reflexion der gelebten Moral im Umgang mit dem Lebendigen oder der Natur, und zwar im Horizont des christlichen Glaubens²⁷ bzw. unter dem Anspruch des Glaubens.²⁸

²⁴ Vgl. ERNST: *Grundfragen*, 47f; vgl. JUNKER-KENNY, Maureen: *Der Gipfel des Schöpferischen. Das Jesuszeugnis als Quelle öffentlicher Vernunft*, in: JOHN, Ottmar/STRIET, Magnus (Hgg.): „...und nichts Menschliches ist mir fremd“. *Theologische Grenzgänge*. Regensburg: Pustet 2010, 59–75, hier 72: „Geltungsgrund und Sinnhorizont bleiben methodisch getrennt, doch Autonomie braucht einen Grund für ihre Hoffnung auf Einlösung ihrer Intention jenseits ihrer Möglichkeiten. Ihr fehlt sonst die Kraft zum Offenhalten der Grenzfragen.“

²⁵ Vgl. die analoge Kritik an der Rede von der Heiligkeit des menschlichen Genoms bei PETERS, Ted: *Is the Human Genome Sacred?*, in: PFLEIDERER, Georg/BRAHIER, Gabriela/LIND-PAINTNER, Klaus (Eds.): *GenEthics and Religion*. Basel: Karger 2010, 108–117.

²⁶ Vgl. SIEP, Ludwig: *Bioethik*, in: PIEPER, Annemarie/THURNHERR, Urs (Hgg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München: C.H. Beck 1998, 16–36, hier: 16. Bei dieser Definition handelt es sich um den Versuch einer möglichst allgemeinen und darum weitgehend anerkannten Umschreibung des Selbstverständnisses der Bioethik; die de facto bestehende Pluralität unterschiedlichster Verständnisse von Bioethik soll damit nicht negiert werden.

²⁷ Vgl. HALTER, Hans: *Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript*; DERS.: *Wie viel christliche Ethik oder Katholische Soziallehre verträgt die Politik? Standortbestimmung sowie Desiderate im Hinblick auf die Schweiz*, in: DELGADO, Mariano/NEUHOLD, David (Hgg.): *Politik aus christlicher Verantwortung. Ein Ländervergleich Österreich–Schweiz*. Innsbruck: Studienverlag 2008, 115–136.

²⁸ Vgl. BÖCKLE, Franz: *Ethik*, in: EICHER, Peter (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 1. Erw. Neuausgabe. München: Kösel 1991, 396–407, hier 396. Es handelt sich dabei um eine Definition der theologischen Bioethik in typisch katholischer Tradition; daneben besteht eine Fülle konkurrierender Verständnisse sowohl in christlichen als auch anderen religiösen Traditionen, die im Folgenden aber nicht einbezogen wird.

Wie sich diese hermeneutischen Bestimmungen des Glaubens, nämlich Erfahrungen und Herausforderungen im Horizont des Glaubens bzw. unter dem Anspruch des Glaubens zu deuten, im Leben der Menschen konkretisieren, hat Christof Mandry anhand des Begriffs der ethischen Identität zugänglich gemacht. Die ethische Identität finde ihren Ausdruck in den Überzeugungen einer Person, wobei mit Überzeugungen Einstellungen und Werthaltungen gemeint seien, welche eine Person in ihrem Leben als für sie wesentlich erfahren habe, die ihre grundlegenden Vorstellungen des Guten beinhalten und die sich im Zusammenleben mit anderen auch in Konfliktsituationen bewährt hätten. Christof Mandry betont zu Recht die Unmöglichkeit, aus diesem System der eigenen Überzeugungen aussteigen zu können: Eine Person könne sich letztlich selbst nicht anders als in diesen Überzeugungen verstehen und von sich erzählen. Dasselbe gelte auch, so der Autor zu Recht, bezogen auf christliche Glaubensüberzeugungen, womit fassbarer wird, was es heißt, etwas im Horizont von bzw. unter einem bestimmten Anspruch zu verstehen bzw. wahrzunehmen.²⁹

Mit Jürgen Habermas wird im Folgenden zudem davon ausgegangen, dass christliche Werthaltungen und Orientierungen mit der Aufklärung und Säkularisierung nicht einfach – im Sinne der von Charles Taylor als „Substraktionstheorien“ bezeichneten Interpretationen³⁰ – verschwunden sind. Vielmehr leben sie in einer der Spätmoderne angepassten Form weiter, bestimmen und leiten unser individuelles und soziales Leben in Mitteleuropa auch heute noch maßgeblich:

„Die Säkularisierung hat weniger die Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt.“³¹

Charles Taylor schreibt von einer heute bestehenden „Spiritualität der Suche“³², davon, dass wir gegenwärtig den Anfang eines neuen Zeitalters der religiösen Suche erleben, deren Ergebnis niemand vorausszusehen imstande sei.³³ Diese postsäkularen Suchbewegungen lassen sich allerdings nur schwierig fassen und werden anhand von Begriffen wie Entgrenzung, Po-

²⁹ MANDRY, Christof: *Theologie und Ethik (katholische Sicht)*, in: DÜWELL, Marcus/ HÜBENTHAL, Christoph/WERNER, Micha H. (Hgg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart: Metzler 2002, 504–508, hier: 506f, Hervorhebung eingefügt; vgl. DERS.: *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*. Mainz: Grünewald 2002; bestätigend auch HABERMAS, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 133.

³⁰ Vgl. TAYLOR, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 48.

³¹ HABERMAS, Jürgen: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 10./11.2.2007, 71f; DERS.: *Zwischen Naturalismus*, 116, 148f; TAYLOR: *Ein säkulares Zeitalter*, 859.

³² TAYLOR: *Ein säkulares Zeitalter*, 891.

³³ Vgl. TAYLOR: *Ein säkulares Zeitalter*, 895.

pularisierung, Pluralisierung oder Dispersion zu Recht durchaus auch kritisch gedeutet.³⁴

Im Zusammenhang mit ethischen Fragen ist insbesondere der *kulturelle Pluralismus* von Bedeutung, wie er sich in den letzten Jahrzehnten in Auseinandersetzung mit Modernisierungsprozessen ergeben hat. An die Stelle relativ einheitlicher und stabiler Lebenszusammenhänge ist eine Vielzahl unterschiedlicher kultureller Deutungs- und Handlungsmuster getreten, womit auch eine Pluralisierung der Lebensformen verbunden ist.³⁵ Diese, so Edmund Arens, schließt eine Pluralisierung der Moralvorstellungen und auch eine religiöse Pluralisierung mit ein:

„An die Stelle eines konfessionell und kirchlich imprägnierten [...] Einheitsglaubens [...] ist ein buntes Gewebe unterschiedlicher Glaubens- und Lebensfäden getreten.“³⁶

In deutlicher Distanzierung zu der konfessionell strikt an die christliche Orthodoxie gebundene „Christliche Bioethik“ Tristram Engelhardt Jr.'s,³⁷ die weltweit zu den bekannteren Konzepten gehören dürfte, sei betont, dass es heute faktisch unmöglich ist, sich als Einzelner oder Einzelne einer kohärenten kirchlichen Position und Identität zu versichern:

„Faktisch unterliegen Religionen und deren Angehörige in pluralistischen Gesellschaften dem ‚Zwang zur Häresie‘.“³⁸

Die heutige Situation ist gemäß Edmund Arens von einer Spannung geprägt zwischen postmoderner Religiosität, die unsichtbar, unübersichtlich, uneinheitlich und unbeständig sei, und einem Fundamentalismus, der sich durch das Gegenteil auszeichne, sichtbar, übersichtlich, einheitlich und beständig sei. Irgendwo dazwischen müsse sich jeder und jede einordnen, was mit der Anspielung auf den „Zwang zur Häresie“ angedeutet

³⁴ Vgl. KNOBLAUCH, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg zu einer spirituellen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Campus 2009; HÖHN, Hans-Joachim: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn: Schöningh 2007.

³⁵ Vgl. ARENS, Edmund: *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*. Freiburg i.Br.: Herder 2007, 113f.

³⁶ ARENS: *Gottesverständigung*, 115.

³⁷ Vgl. ENGELHARDT, Jr. Tristram: *The Foundations of Christian Bioethics*. Lisse: Swets & Zeitlinger 2000. Diese Extremposition ist sicherlich auch Folge der Gespaltenheit des Autors, die darin zum Ausdruck kommt, dass er sowohl für einen strikt säkular-libertären Bioethikansatz als auch den hier zitierten christlich-fundamentalistischen Ansatz eintritt; vgl. ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus: *Universalismus oder Kontextualismus? Methodische Überlegungen zur Grundlegung einer christlichen Bioethik*, in: HOLDEREGGER, Adrian/MÜLLER, Denis/SITTER-LIVER, Beat/DERS. (Hgg.): *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen* (= Studien zur theologischen Ethik, Bd. 97). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2002, 106–130.

³⁸ ARENS: *Gottesverständigung*, 118, hier mit Anspielung auf einen Buchtitel des amerikanischen Religionssoziologen BERGER, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1980. Bestätigend LUHMANN, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 294.

werden soll, dem Zwang nämlich, in einer Multioptionsgesellschaft auch im Bereich der Religiosität wählen zu müssen, wobei der Fachbegriff ‚Häresie‘ mit Anspielung auf das griechische Verb „hairesis“ (wählen oder auswählen) zunächst in einem ursprünglichen Wortsinn verstanden wird.

Zu fragen wäre schließlich, ob es heute im Zuge des kulturellen Pluralismus nicht angesagt wäre, von einer *christlichen* statt einer *theologischen* Bioethik zu sprechen. Sicherlich lassen sich gute Gründe nennen, die zugunsten dieser Option sprechen. Da der Begriff „Christliche Bioethik“ allerdings seit einigen Jahren durch die Theorie Tristram Engelhardts und dessen gleichnamiger Zeitschrift „Christian Bioethics. Non-ecumenical Studies in Medical Morality“ gleichsam fundamentalistisch und anti-ökumenisch okkupiert ist, könnte diese Umbenennung missverstanden werden und stellt daher derzeit keine plausible Alternative dar.

4. PROFILE EINER THEOLOGISCHEN BIOETHIK

Drei wesentliche Merkmale sollten eine inhaltlich dichte theologische Bioethik heute kennzeichnen: Die Mühen der Begründungsarbeit, das Erzählen und Integrieren der eigenen moralischen Traditionen und die Anerkennung der Perspektivität des eigenen Denkens.³⁹

4.1. Mühen der Begründungsarbeit

Jeder bioethische Beitrag wirkt so überzeugend wie die darin enthaltene Begründung. Diese vorzulegen ist in der Regel anstrengend und setzt die nötige Sachkenntnis voraus, die sich namentlich im Bereich der Biomedizin permanent erweitert.

Systematische Grundlage aller Begründungsbemühungen bildet das Prinzip der Menschenwürde. Auch wenn dieses Basisprinzip heute umstritten ist, bildet es als transzendentes Prinzip doch die Grundlage sowohl der *menschlichen Freiheit* und damit des Autonomie- und Gerechtigkeitsprinzips, als auch des *Lebensschutzes* und damit des Fürsorge-, Nichtschadens- und Vulnerabilitätsprinzips. Gleichzeitig begründet es, wie Adrian Holderegger im Rahmen der Stammzelledebatte hervorgehoben hat, *Gleichheit*, garantiert also eine egalitaristische Grundlage der Ethik. Menschenwürde ist dasjenige Kennzeichen, angesichts dessen alle Menschen gleich sind.⁴⁰ Darüber hinaus verdienen *deontologische*, auf Pflichten beruhende Argumente, beispielsweise die Achtung der Selbstbestimmung ge-

³⁹ Vgl. ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus: *Bioethik in theologischer Perspektive. Grundlagen, Methoden und Bereiche* (= Studien zur theologischen Ethik, Bd. 126). 2. erw. Auflage. Freiburg i.Ue.: Academic Press 2010.

⁴⁰ Vgl. HOLDEREGGER, Adrian: *Ethische Probleme in der Stammzellforschung*, in: DERS./MÜLLER, Denis/SITTER-LIVER, Beat/ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus (Hgg.): *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen* (= Studien zur theologischen Ethik 97). Freiburg i.Br. 2002, 250–267, hier: 257.

nauso Aufmerksamkeit wie *teleologische*, die Folgen von Handlungen beachtende Überlegungen, wie sie z.B. in der Achtung des Fürsorge- und Nichtschadensprinzips sowie in Ausweitungs- und Missbrauchsargumenten zum Ausdruck kommen.

In diesem Bereich des Begründens bestehen keine theologisch-ethischen Zusatz- oder Sonderargumente. Der religiöse Glaube kann hier insofern eine Rolle spielen, als er hilft, das Urteil zu schärfen und den Blick zu klären. In diesem Sinne wünschte sich König Salomo ein „hörendes Herz“ – in der biblischen Anthropologie Sitz der Vernunft – um gut und böse unterscheiden zu können (1 Kön 3,4–12). Sowohl epistemologisch, also hinsichtlich der Erkenntnis von Normen, als auch bei deren Begründung ist die praktische Vernunft, nicht der Glaube konstitutiv, wie Eberhard Schockenhoff in seiner Grundlegung der Ethik betont:

„Für die Erkenntnis grundlegender moralischer Forderungen im Bereich des menschlichen Zusammenlebens ist [...] nicht der Glaube, sondern die natürliche sittliche Vernunft des Menschen verantwortlich. [...] Der eigenständige Geltungsstatus moralischer Urteile meint [...], dass dem Gottesgedanken keine konstitutive Bedeutung für die Erkenntnis moralischer Normen und die Begründungsaufgaben der normativen Ethik zukommt. Seine genuine Funktion liegt auf einer anderen Ebene als der, auf der praktische Vernunft nach der Erkenntnis des sittlich Richtigen fragt.“⁴¹

Der Glaube könne die Vernunft ermuntern, ihr weiterhelfen oder ihr auch voranleuchten, während die Vernunft den Glauben stütze, ihn durchdringe und zu rationaler Einsicht und Rechenschaft befähige.

Aller Begründungsbemühungen zum Trotz bleiben häufig Meinungsverschiedenheiten bestehen. Diese lassen sich allerdings nicht immer auf weltanschauliche oder religiöse Gründe zurückführen, verantwortlich sind oftmals andere Gründe. Entsprechend skeptisch zu beurteilen ist die Betonung des Gegensatzes von säkularer Bioethik versus religiös-christlicher Lebensethik zur Erklärung aller inhaltlicher Differenzen.

Erstens sind in der Bioethik nicht selten Dilemmaentscheidungen zu treffen, bei welchen es in der Natur der Sache liegt, dass es keine eindeutig richtigen Entscheidungen gibt. Insbesondere Entscheidungen im Bereich der Neonatologie sind oft vage, obgleich alle Aspekte sorgsam abgewogen wurden. Wie schweres Leid darf in Kauf genommen und zugemutet werden, um Frühgeborene an der Lebensgrenze am Leben zu erhalten?⁴² Theda Rehbock schlägt vor, hier im Anschluss an Karl Jaspers von *Grenzsituationen* zu sprechen. Aufgabe der Medizinethik sei es nicht in erster Linie,

⁴¹ SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg i.Br.: Herder 2007, 533.

⁴² Vgl. dazu die 2011 überarbeiteten und ethisch differenzierten Empfehlungen der betroffenen Schweizer Fachgesellschaften: BERGER, Thomas M./BERNET, Vera/EL ALAMA, Susanna et al.: *Perinatal care at the limit of viability between 22 and 26 completed weeks of gestation in Switzerland*, in: *Swiss Medical Weekly* 141 (2011) w13280 (online first).

in konkreten Situationen zur Entscheidungsfindung beizutragen, sondern die anthropologische Reflexion zu vertiefen. Dabei hält sie diesen „kontemplativen Zug ethischer Reflexion“⁴³, wie sie es nennt, entgegen anders lautender Vorwürfe für eminent praxisrelevant.

Ein zweiter Grund für Meinungsverschiedenheiten liegt in der Unklarheit darüber, was genau beurteilt werden soll. Die Biomedizin hat die Handlungsspielräume in den letzten Jahren erheblich erweitert, und nicht selten ist unklar, was dabei genau geschieht. Ein Beispiel bietet die Reprogrammierung somatischer Zellen zu induzierten pluripotenten Stammzellen (iPS-Zellen).⁴⁴ Werden diese eingesetzt, wie im Tierversuch gelungen, um embryonenähnliche Zellgebilde herzustellen, besteht Unklarheit darüber, um welche Entität es sich dabei genau handelt. Offensichtlich ergeben sich dabei ontologische Unklarheiten, die als solche gekennzeichnet werden sollten und deren Offenheit zu unterschiedlichen ethischen Einschätzungen führen kann. Die Glaubenskongregation hat in ihrer maßgeblich von Verboten gekennzeichneten Instruktion *Dignitas personae* von 2008 in diesem Fall zugunsten eines Tutorismus votiert: Solange nicht klar sei, was genau vorliege, „reiche bereits die bloße Wahrscheinlichkeit, eine Person vor sich zu haben, um das strikteste Verbot jeden Eingriffs zu rechtfertigen.“⁴⁵ Angesichts notorisch bestehender Unklarheiten halte ich den Vorschlag von Hans Joas für hilfreich, zunächst einmal die Verunsicherungen einzugestehen, bevor eindeutige Urteile gefällt werden:

„Vielleicht sollten alle Teilnehmer der Debatte erst einmal ganz deutlich zugestehen, dass die neuen Mittel und Möglichkeiten von Gentechnologie und Biowissenschaften ihre ethischen Gewissheiten eher verunsichern und es ihnen keineswegs leicht fällt, aus ihren ethischen und religiösen (oder anti-religiösen) Traditionen heraus handlungsleitende Folgerungen für die neue Lage zu ziehen.“⁴⁶

Schließlich wirken sich drittens unterschiedliche kollektive und persönliche Erfahrungen entscheidend in der Beurteilung bioethischer Fragestellungen aus. Das gilt offensichtlich hinsichtlich der deutschen Skepsis im Bereich der klinischen Forschung, die ohne die Verbrechen während des Nationalsozialismus nicht so groß wäre, oder auch in der individuellen Bewertung von umstrittenen Lebensende-Entscheidungen, wie nicht nur

⁴³ Vgl. REHBOCK, Theda: *Personsein in Grenzsituationen. Zur Kritik der Ethik medizinischen Handelns*. Paderborn: Mentis 2005, 20.

⁴⁴ Vgl. SCHÖNE-SEIFERT, Bettina: *Induzierte Pluripotente Stammzellen: Ruhe an der Ethikfront?*, in: *Ethik in der Medizin* 21 (2009) 271–273.

⁴⁵ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Instruktion Dignitas personae über einige Fragen der Bioethik*. Rom: 2008, Nr. 30 (hier unter wörtlicher Bezugnahme auf JOHANNES PAUL II.: *Evangelium vitae*. Rom: 1995, Nr. 60).

⁴⁶ JOAS, Hans: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg i.Br.: Herder 2004, 143.

das Beispiel Hans Küngs zeigt, bei welchem das Sterben seines Bruders offensichtlich traumatische Spuren hinterlassen hat und bei ihm zu einem nachhaltigen Eintreten zugunsten der aktiven Sterbehilfe geführt hat.⁴⁷

4.2. Erzählen der Hintergründe

Einigen Meinungsverschiedenheiten liegen auch unterschiedliche Menschen-, Welt- und Gottesbilder, Überzeugungen, Überzeugungssysteme oder Hintergrundtheorien zugrunde, die nicht nur kognitiv, sondern auch emotional verankert sind. Im orthodoxen Judentum beispielsweise gehört die Vorstellung, eigene Kinder zu haben, zu den elementaren Ideen eines glücklichen Lebens. Bleibt ein Paar kinderlos, ist das ein gravierendes Problem, entsprechend liberal wird selbst in religiös sehr konservativen Kreisen der experimentelle Umgang mit Embryonen bewertet und entsprechend weit entwickelt sind in Israel die Fortpflanzungstechnologien: Vier Fünftel der israelischen Frauen machen mindestens einen genetischen Test während ihrer ersten Schwangerschaft, es bestehen mehr Fruchtbarkeitskliniken pro Kopf als in irgendeinem anderen Land der Welt und die Geschlechtsauswahl bei Embryonen bei der Präimplantationsdiagnostik ist staatlich erlaubt für Familien, die vier oder mehr Kinder von einem Geschlecht haben. Shei Lavi bezeichnet diese Situation zwischen religiösem Konservatismus und liberaler Regelung der Reproduktionsmedizin als *Paradox der jüdischen Bioethik*.⁴⁸

Die praktische Vernunft und ihre Gründe, das, was Menschen einsehen oder auch übersehen, bleibt nicht von Glaubenshaltungen und entsprechenden -praxen unberührt, was Richard McCormick in seiner Formel: „Reason informed by faith“⁴⁹ auf den Punkt gebracht hat. Sinndeutungen schlagen sozusagen normativ durch, ohne dass sie als solche deklariert werden. Etwas vorsichtiger und im Sinne eines moderaten Kommunitarismus formuliert, heißt dies, dass jeder kulturelle Kontext die praktische Vernunft prägt.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. KÜNG, Hans: *Menschenwürdig sterben*, in: DERS./JENS, Walter: *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*. München: Piper 2009, 21–84, bes. 54f. Zur Reflexion der Bedeutung von Erfahrung für die Ethik vgl. grundlegend MIETH, Dietmar: *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik* (= Studien zur theologischen Ethik 2). Freiburg i.Br. 1999 (4. Aufl.).

⁴⁸ Vgl. LAVI, Shei: *The Paradox of Jewish Bioethics in Israel. The Case of Reproductive Technologies*, in: VOIGT, Friedemann (Hg.): *Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven*. Berlin: De Gruyter 2010, 81–101.

⁴⁹ MCCORMICK, Richard A.: *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*. Washington: Georgetown University Press 1989, 202; dazu: ZIMMERMANN-ACKLIN: *Universalismus oder Kontextualismus?*

⁵⁰ Vgl. bestätigend HERMS, Eilert: *Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung*, in: NÜSSEL, Friederike (Hg.): *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 49–71.

Eberhard Schockenhoff schreibt in seiner Ethik des Lebens mit Blick auf kulturelle Vorprägungen von anthropologischen Prämissen,⁵¹ von Sinngrundlagen des Lebens, davon, dass Menschen in einen Sinnkosmos hineinwachsen, der helfe, Alltagserfahrungen und Grenzsituationen zu deuten,⁵² von einem „in tieferen Schichten des menschlichen Bewusstseins verwurzelten Vorverständnis“⁵³, schließlich programmatisch von den „heimlichen Voraussetzungen einer allgemeinen Bioethik, welche die theologische Ethik aufzudecken habe“⁵⁴. Schließlich beruhen alle bioethischen Theorien auf entsprechenden Werthaltungen und Überzeugungen, auch wenn sie nicht selten ausschließlich den theologischen Bioethiken unterstellt werden.

Der Königsweg, diese Hintergründe zugänglich zu machen, sind Narrationen, nicht Argumentationen. Das christliche Ethos ist durch Narrationen geformt, hierin hat es seine religiösen Wurzeln, betont beispielsweise Johannes Fischer, und verweist auf die fundierende Bedeutung von Narrativität für die sittliche Orientierung allgemein.⁵⁵ Offensichtlich sind Kernnarrationen christlicher Existenz, beispielsweise die Schöpfungserzählung, das Gleichnis des barmherzigen Samariters oder die Erzählung vom Endgericht, weder hermetisch noch esoterisch, sondern zutiefst verständlich und kommunikabel. Das heißt nicht, dass nicht auch Konkurrenz narrationen bestünden, die genauso verständlich sind, wie der „Tolle Mensch“ aus Friedrich Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*⁵⁶ oder Friedrich Dürrenmatts Kurzgeschichte *Der Tunnel*⁵⁷, beides eigentliche Gegenarrationen zur Schöpfungserzählung, aber es bedeutet doch, dass hier nicht ein Bereich beschrieben wäre, der ausschließlich für Christinnen und Christen zugänglich wäre.

Klaus Klothner hat zu Recht auf die Unklarheit des Narrationsbegriffs in der theologischen Ethik hingewiesen, daher beschränke ich meine Überlegungen auf biblische Narrationen.⁵⁸ Wichtig ist, dass eine Narration oder

⁵¹ Vgl. SCHOCKENHOFF: *Ethik des Lebens*, 62.

⁵² Vgl. SCHOCKENHOFF: *Ethik des Lebens*, 43.

⁵³ SCHOCKENHOFF: *Ethik des Lebens*, 558.

⁵⁴ SCHOCKENHOFF: *Ethik des Lebens*, 47.

⁵⁵ Vgl. FISCHER, Johannes: *Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Meta-ethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik*, in: NÜSSEL, Friederike (Hg.): *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 75–100, hier: 76; vgl. auch HOFHEINZ, Marco/MATHWIG Frank/ZEINDLER, Matthias (Hgg.): *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*. Zürich: TVZ 2009.

⁵⁶ Vgl. NIETZSCHE, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: KSA 3, München: DTV 199, 343–651.

⁵⁷ Vgl. DÜRRENMATT, Friedrich: *Der Hund. Der Tunnel. Die Panne*. Zürich: Arche 1980.

⁵⁸ Vgl. KLOTHER, Klaus: *Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas* (= Studien zur theologischen Ethik 129). Freiburg i.Ue.: Academic Press 2010, 61.

„Story“ partikulare, kontingente menschliche Handlungen in einem kohärenten Zusammenhang erscheinen lässt,⁵⁹ dass sie Möglichkeit zur Identifikation bietet, Emotionen einbindet und damit letztlich eine eigene Form von Rationalität begründet.

Das Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37) folgt einer solchen Rationalität und hat eine unerhörte Erklärungskraft.⁶⁰ Theda Rehbock weist darauf hin, dass diese idealtypische Geschichte die Orientierung in komplizierten Einzelfällen und Grenzsituationen erleichtern könne⁶¹, beispielweise bei Entscheidungen im Umgang mit Menschen, die sich im irreversiblen Wachkoma befinden.⁶² Im Kern geht es um die Grundhaltungen der Einfühlsamkeit, Achtsamkeit, der *Compassion*, letztere von Johan Baptist Metz als das Schlüsselwort für ein Weltprogramm des Christentums in der globalisierten Welt bezeichnet:

„Jesu erster Blick galt nicht der Sünde, sondern dem Leid der anderen. [...] Und so begann das Christentum als eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick dem fremden Leid galt.“⁶³

Diese Haltungen gehen gleichsam ein in das Selbstverständnis des Hörers und der Hörerin, und ist wesentlich dafür, was und wer gesehen bzw. übersehen wird. Während aus theologischer Sicht Gottes- und Menschenbild zu thematisieren sind, entdeckt eine Philosophin weitere Aussagegehalte.⁶⁴ Im Grunde wollen die fragenden Schriftgelehrten wissen, so Theda Rehbock, wie sich eine allgemeine Regel, nämlich das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, auf konkrete Fälle anwenden ließe. Damit stehen sie vor *dem* typischen Problem angewandter Ethik. Insofern Jesus mit einer Geschichte antwortet, gebe er zu verstehen, dass sich diese Frage nicht allgemein beantworten ließe. Zudem werde deutlich, dass die Kenntnis

⁵⁹ Vgl. KLOTHER: *Charakter*, 68.

⁶⁰ Vgl. STOELLGER, Philipp: „Und als er ihn sah, jammerte es ihn.“ *Zur Performanz von Pathoszenen am Beispiel des Mitleids*, in: DALFERTH, Ingolf U./HUNZIKER, Andreas (Hgg.): *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 289–305, bes. 298–300.

⁶¹ Vgl. REHBOCK: *Personsein*, 28–30.

⁶² Beleg für die normative Hilflosigkeit im Umgang mit Menschen im irreversiblen Wachkoma bieten die entsprechenden Textbausteine, die auf S. 22 der Broschüre der DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ und des RATES DER EVANGELISCHEN KIRCHEN IN DEUTSCHLAND zur *Christlichen Patientenvorsorge* (Hannover, Bonn, Frankfurt a.M. 2010) vorgeschlagen werden.

⁶³ METZ, Johann Baptist: *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: DERS./KULD, Lothar/WEISBROD, Adolf (Hgg.): *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*. Freiburg i.Br.: Herder 2000, 9–25, hier: 11; AMMANN, Christoph: *Wer sagt, was ‚christliches Mitgefühl‘ ist? Einige Bemerkungen im Gespräch mit Robert C. Roberts’ Compassion as an Emotion and Virtue*, in: DALFERTH, Ingolf U./HUNZIKER, Andreas (Hgg.): *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 139–159.

⁶⁴ Vgl. REHBOCK: *Personsein*, 261–267.

aller Regeln und Gesetze nichts nützt, solange wir nicht über die durch Lebenserfahrung und praktische Übung geschulte Urteilskraft verfügen:

„Sie [die Urteilskraft, d.V.] versetzt vielmehr in die Lage, die *individuelle* Situation – im Horizont *allgemeiner* moralischer Normen [...] – umfassend [...] wahrzunehmen [...] und zu beurteilen [...].“⁶⁵

Die Urteilskraft benötige lebenslange Übung, müsse durch Erfahrung geschärft sein und bedürfe der Mitwirkung sämtlicher Vermögen des Menschen: Gefühl, Mitgefühl, Vernunft und Einbildungskraft.

Hans Halter gibt aus theologischer Sicht zu bedenken, dass zwischen dem jeweils vertretenen Gottesbild, zudem, wie zu ergänzen wäre, den als biblischen Kernnarrationen identifizierten Bibelpassagen, dem favorisierten Menschenbild sowie den Auffassungen von Moral ein hermeneutischer Zusammenhang besteht:

„Nicht nur prägt die Gottesvorstellung die Auffassung vom Menschen und von Moral mit, es ist umgekehrt auch so, dass die vorgegebene Auffassung vom Menschen und seiner Moral die Gottesvorstellung mitbestimmt. Wir befinden uns dauernd in einem unausweichlichen Zirkel von der Moral zum Gottesglauben und vom Gottesglauben zur Moral. Ist das Problem einmal erkannt, tut sich hier nochmals ein Feld der Verantwortung auf.“⁶⁶

Einen plausiblen und verantwortungsvollen Hinweis zum Einstieg in diesen Zirkel gibt Konrad Hilpert, wenn er das Auer'sche, im Zeichen von *Gaudium et spes* formulierte „Ja zur Wirklichkeit“ mit Gott in Verbindung bringt und betont, dass diese affirmative Zustimmung zum Sein des Menschen und der Welt nicht nur den Sinn des Ganzen andeute, sondern auch die Kraft sei, die den Menschen letztlich frei macht, ihn in seiner Vernunft anspreche und zur Liebe befähige.⁶⁷

4.3. Anerkennung der Perspektivität

Ein drittes Merkmal einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft besteht in der Anerkennung der Perspektivität jeder sittlichen Einsicht. Offensichtlich gibt es nicht nur die *eine* Vernunft, sondern die von der jeweiligen kulturellen und das heißt auch religiösen Lebenswelt imprägnierte Vernunft. Für den Pluralismus ist im Unterschied zum Relativismus kennzeichnend, so Konrad Hilpert,

⁶⁵ REHBOCK: *Personsein*, 263.

⁶⁶ HALTER, Hans: *Jede Moral findet ihren Gott – findet Gott seine Moral?*, in: CONFERENTIA EPISCOPORUM REIPUBLICAE SLOVENIAE/STRUKELJ, Anton (Eds.): *Dei voluntatem facere. Opus collectaneum in honorem Aloysii Sustar, Archiepiscopi et Metropolitae Labacensis*. Ljubljana: Mohojeva družba 1995, 487–497, hier: 490.

⁶⁷ Vgl. HILPERT, Konrad: *Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung*. Regensburg: Pustet 2009, 160; AUER, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos 1971; *Gaudium et spes. Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (1968)*, in: LThK², Konzilsband III. Freiburg i.Br.: Herder, 241–592.

„dass er am Wahrheitsanspruch festhält, gleichzeitig aber bereit ist, andere (religiös, weltanschaulich oder philosophisch) begründete ethische Standpunkte zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihnen ernsthaft auseinanderzusetzen.“⁶⁸

Er betont zu Recht die Förderung der Pluralismuskompetenz, die auch in der theologischen Bioethik unabdingbar ist, um sich im globalen Kontext zu verständigen. Vertreterinnen und Vertreter einer christlichen Moral sitzen im selben Boot wie alle anderen Menschen, ohne über ein spezielles Rettungsboot zu verfügen, mit dem sie sich aus prekären Situationen auf eine Insel retten könnten, oder einen Helikopter, um die Landschaft der Biomedizin aus einer überlegenen Vogelperspektive überschauen zu können, wie Walter Lesch in Erinnerung ruft.⁶⁹ Im Sinne einer hermeneutischen Selbstreflexion würden religiöse Bürgerinnen und Bürger in der modernen Welt schließlich damit konfrontiert, eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen, zum Eigensinn säkularen Expertenwissens und zur Vorrangstellung von säkular vorgetragenen Gründen in der politischen Arena zu finden, betont Jürgen Habermas, und sieht hier Aufgabenbereiche von Theologie und Religionsphilosophie.⁷⁰

Eine skeptische Beobachtung ist schließlich mit Blick auf einige protestantische Neuansätze zu formulieren. Je ekklesiologischer sich eine theologische Bioethik dieser Tradition in ihrer Begründung versteht, desto non-kognitivistischer, partikularistischer und letztlich fundamentalistischer wird sie und wird der „Pluralismus“ tatsächlich zu ihrem partikularistischen „Markenzeichen“⁷¹. Wenn beispielweise Marco Hofheinz seiner ethischen Abhandlung über die In-Vitro-Fertilisation eine dezidiert kirchliche Ethik auf der Basis des Luther'schen „Seins in Christo“ zugrunde legt,⁷² oder Stanley Hauerwas ähnlich wie der christlich-orthodoxe Theologe Tristram Engelhardt zugunsten eines strikten kirchlichen Partikularismus plädiert,⁷³ dann werden Verständigungsmöglichkeiten mit Christinnen und Christen anderer Konfessionen und auch mit Angehörigen anderer Religionen

⁶⁸ HILPERT: *Zentrale Fragen*, 242.

⁶⁹ LESCH, Walter: *L'équilibre réflexif et les déséquilibres de l'expérience morale. Un programme de recherche pour l'éthique théologique et l'éthique philosophique*, in: *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément No. 213* (2000) 181–204, hier: 189.

⁷⁰ Vgl. HABERMAS: *Zwischen Naturalismus*, 143.

⁷¹ Vgl. ANSELM, Reiner/FISCHER, Johannes/FREY, Christopher u.a.: *Pluralismus als Markenzeichen. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung*, in: *FAZ*, Nr. 19, 23.1.2002, 8. Vgl. dazu die Bemerkungen von MATHWIG, Frank: *Zwischen Leben und Tod. Die Suizidhilfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht*. Zürich: TVZ 2010, 49: Wenn überhaupt, so der Autor, dann sei der Pluralismus ein Markenzeichen des schöpferischen Handelns Gottes in der Gegenwart, der sich als schöpferischer Pluralismus von jedem sozialen Pluralismus unterscheide.

⁷² HOFHEINZ, Marco: *Gezeugt, nicht gemacht. In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive*. Münster: Lit 2008.

⁷³ Vgl. KLOTHER: *Charakter*, 64f.

erschwert und werden die Kirchen zu miteinander konkurrierenden Gegengesellschaften. In einer kognitiven theologischen Vernunftethik, wie sie hier vertreten wird, die um ihre Hintergründe und Grenzen weiß und diese auch thematisiert, besteht eine eindeutig bessere Alternative. Diese versteht sich durchaus auch ekklesiologisch, beispielsweise im Sinne eines Kirchenverständnisses, wie es Jürgen Werbick als gleichermaßen sakramental und diakonisch beschrieben hat, wobei er das „Zeugnis der offenen Tür“ als maßgeblich für die heutige kirchliche Identität beschreibt, mit Orten zum Ein- und Ausgehen, zum Bleiben und Ausruhen, mit einer einladenden und möglichst wenig ausschließenden Glaubenskommunikation.⁷⁴

5. FAZIT

Der Verdünnung der bioethischen Inhalte und der Gefährdung durch Instrumentalisierung hat die theologische Bioethik etwas entgegenzustellen, indem sie ihre Hintergründe, Werthaltungen und Überzeugungen nicht negiert und mit einer halbierten Vernunft zu argumentieren sucht. Es kann nicht darum gehen, wie Charles Taylor es mit Blick auf den frühen John Rawls ausgedrückt hat, unsere religiösen Überzeugungen an der Garderobe der öffentlichen Sphäre abzugeben.⁷⁵ Das gilt allerdings für alle Überzeugungen und damit indirekt für alle bioethischen Theorien, ob kantianisch, utilitaristisch, naturrechtlich, marxistisch, care-ethisch, tugendethisch, kasuistisch oder wie auch immer fundiert. Ein vollständiger Verzicht auf die Berücksichtigung von Vorstellungen des guten bzw. gelungenen Lebens, indem diese beispielsweise in die Entscheidungshoheit der Einzelnen verlegt wird, oder auch eine Beschränkung der Ethik auf empirische Erkundung des Faktischen, käme letztlich einer Verabschiedung der ethischen Überzeugungskraft und Kontur gleich und würde zur besagten Verdünnung und letztlich zur Instrumentalisierbarkeit beitragen.

Als Entgegnung auf den Vorwurf von Petra Gehring hinsichtlich der kirchlichen Biopolitiken ist eine Unterscheidung hilfreich, auf die John Evans in *Playing God* aufmerksam macht: Es geht selbstverständlich nicht, dass eine theologische Bioethik versucht, in einer pluralistischen Gesellschaft für alle zu sprechen (to „speak for“ everyone), in der Weise also, wie nationale Ethikkommissionen verstanden werden, vielmehr sollte sie zu allen sprechen (they should „speak to“ the public).⁷⁶ Mit Verweis auf Paul Ramsey schreibt John Evans von einem „culture-forming impulse of theo-

⁷⁴ Vgl. WERBICK, Jürgen: *Grundfragen der Ekklesiologie*. Freiburg i.Br.: Herder 2009, 243–246; DERS.: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, in: AUGUSTIN, George (Hg.): *Die Kirche Jesu Christi leben*. Freiburg i.Br.: Herder 2010, 160–178.

⁷⁵ Vgl. TAYLOR, Charles: *Für einen neuen Säkularismus*, in: *Transit. Europäische Revue* 39 (2009) 5–28, hier: 20; vgl. ähnlich HABERMAS: *Zwischen Naturalismus*, 133.

⁷⁶ Vgl. EVANS: *Playing God?*, 196.

logy“⁷⁷, der, so wäre zu ergänzen, nicht an der Rückeroberung einer verlorenen Pastoralmacht, sondern an einer konstruktiven Mitgestaltung gesellschaftlicher Sphären interessiert ist. Ich halte das für eine legitime, für eine pluralistische Gesellschaft sogar notwendige Form, in welcher sich die christlichen Kirchen zu Themen der theologischen Bioethik öffentlich qualifiziert zu Wort melden sollten.

Für das Programm einer so verstandenen theologischen Bioethik ergeben sich daher drei Aufgaben: Erstens im Rahmen der Begründungsarbeit das Eintreten bzw. Argumentieren zugunsten grundlegender moralischer Prinzipien, die auch in der christlichen Tradition verwurzelt sind, namentlich das Prinzip der Menschenwürde, das Instrumentalisierungsverbot oder daraus abgeleitete Prinzipien und Rechte wie die Menschenrechte. Zweitens und im Rahmen der Offenlegung der eigenen Werthaltungen und Überzeugungen die Suche nach gemeinsamen moralischen Ansichten, Werthaltungen und Idealen innerhalb pluralistischer Gesellschaften, nach Anknüpfungspunkten bei Angehörigen anderer *moral communities*. Im Wissen um die eigene Perspektivität schließlich drittens das Vertreten profilierter, möglichst verständlich begründeter Standpunkte, die sich aus der christlichen Tradition und Überzeugung heraus ergeben, wie die Betonung der *Compassion*, die besondere Option für die Armen, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die Erhaltung der Schöpfung, die weltweite Solidarität und Gerechtigkeit, im Wissen darum, dass es auch andere profilierte Standpunkte gibt, mit denen es zu konkurrieren oder zu streiten gilt.

Die Moral ist etwas, worüber wir streiten müssen. Mit dieser Einsicht endet die Auslegung einer Geschichte aus dem Talmud, die Michael Walzer erzählt:⁷⁸ Rabbi Joshua und Rabbi Eliezer streiten über die Beurteilung eines Gebots, wobei Rabbi Eliezer die Argumente ausgehen und er in seiner Verzweiflung auf direkte Zeichen des Himmels, auf Wunder, setzt. Diese mögen zwar verblüffen, können aber letztlich niemanden der Umstehenden überzeugen. Über richtig und falsch müssen wir streiten, das bessere Argument plausibel machen und einander zu überzeugen versuchen. „Denn das Gebot ist nicht jenseits des Meeres oder weit oben im Himmel, vielmehr ist es ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen“ (Dtn 30,11 und Röm 10,8).

⁷⁷ EVANS: *Playing God?*, 196.

⁷⁸ Vgl. WALZER: *Kritik und Gemeinsinn*, 41f.

Zusammenfassung

Die Bioethik befindet sich gegenwärtig in einer Glaubwürdigkeitskrise. Diesen Tendenzen vermag eine profilierte theologische Bioethik etwas entgegenzusetzen, so die These dieses Beitrags. Um dies zu zeigen, wird auf der Basis einleitender Bemerkungen (Teil 1), einer kurzen Problemanalyse (Teil 2) und einigen Vorüberlegungen zur Rolle der Ethik in der Theologie und Gedanken zum Selbstverständnis einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft (Teil 3) Profile einer theologischen Bioethik entworfen (Teil 4). Dabei werden die Begründungsarbeit, das Erzählen der eigenen moralischen Traditionen und das Anerkennen der Perspektivität des eigenen Denkens als wichtige Merkmale identifiziert und erläutert.

Abstract

Bioethics has a problem of credibility today. This article makes a case for the idea that a distinctive theological approach to bioethics has to offer something substantial in reply to these tendencies. In order to prove this thesis after an introduction (part 1), a short analysis of the existing problems (part 2) and some preliminary considerations on both the role of ethics within theology and the identity of theological bioethics in a pluralistic society (part 3), some hallmarks of a theological approach to bioethics are given (part 4). As important aspects of a theological bioethics the efforts in favor of sound reasoning, the narration of one's own moral traditions, and the acknowledgment of the perspectivity of all thinking are identified.