Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 67 (2011)

Heft: 1

Artikel: Evidenz des Ethischen? : Ambiguitätsprobleme ethischer Urteilsbildung in Umwelt- und Medizinethik

Autor: Körtner, Ulrich H.J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877789

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Evidenz des Ethischen?

Ambiguitätsprobleme ethischer Urteilsbildung in Umwelt- und Medizinethik[1]

1. Ethische Ambiguitäten

Wer über Ambiguitätsprobleme in der Ethik nachdenkt, stösst auf die zweifelhafte Kunst der Verstellung und der zweideutigen Aussagen, die sich am Rande der Lüge bewegen. Zu den Ambiguitätserfahrungen auf dem Gebiet des Ethischen gehört auch der Umstand, dass ethische Begriffe, mit deren Hilfe wir zwischen Gut und Böse zu unterscheiden versuchen, ins Zwielicht geraten, ausgehöhlt und pervertiert werden können. In klassischer Weise hat dies der Marquis de Sade vorgeführt, und Friedrich Nietzsche hat scharfsinnig die Umwertung aller Werte und damit die Brüchigkeit einer Wertethik analysiert, die von einem überzeitlichen Wertapriori und einer feststehenden metaphysischen Ordnung moralischer Werte überzeugt ist.

Ich werde am Ende meines Beitrags auf diese Problematik aus theologischer Sicht eingehen. Im Zentrum der vorliegenden Ausführungen stehen jedoch Ambiguitätsprobleme anderer Art, wenngleich diese von den eingangs angesprochenen Ambiguitätserfahrungen nicht isoliert betrachtet werden können. Ich meine das komplexe Verhältnis von Sachebene und ethischer Bewertungsebene, das alle ethischen Fragen von Gewicht kennzeichnet. Ethische Urteilsbildung hat es mit «gemischten» Sachverhalten zu tun. «‹Gemischt› meint dabei», wie der evangelische Sozialethiker Martin Honecker erläutert, «daß empirische Gegebenheiten, Fakten einerseits, ethische Bewertungen andererseits zu beachten sind.»[2] Allein schon aufgrund der Strittigkeit der Fakten, sodann aber auch wegen des heute herrschenden Pluralismus an ethischen Begründungsmodellen, haftet jeder ethischen Entscheidung eine Ungewissheit

[1] Vortrag im Rahmen des Graduiertenkollegs «Ambiguität» an der Universität Tübingen, gehalten am 3.2.2011.

[2] M. Honecker: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York 1990, XII.

an. Das gilt grundsätzlich auch für die theologische Ethik.[3] Das sei im folgenden an zwei Beispielen illustriert, nämlich am Problem des Klimaschutzes und der Nachhaltigkeitsdebatte sowie am Problem des Embryonenschutzes und der Strittigkeit des ontologischen, moralischen und rechtlichen Status des Embryos.

Beim Klimawandel als Beispiel aus der Umweltethik lautet die Frage zunächst, ob es sich in erster Linie um eine von uns Menschen verursachte Veränderung handelt, oder ob natürliche Faktoren überwiegen, seien es geophysikalische Ursachen oder astrophysikalische Faktoren wie z.B. Veränderungen auf der Sonne. Strittig ist nicht nur, wie eindeutig und gesichert die Erhebung der Sachlage ist, sondern auch, ob die Erwärmung des Erdklimas ausschliesslich negative Folgen für Mensch und Umwelt oder möglicherweise sogar positive Effekte hat. Und schliesslich findet ein komplexes Wechselspiel zwischen moralischen Wertungen und politischem Handeln statt, das nicht nur kurz- und mittelfristige, sondern sogar langfristige Ziele verfolgen soll, deren Evidenz selbst unter naturwissenschaftlichen Experten umstritten ist.

Das medizinethische Beispiel, nämlich die leidenschaftlichen Debatten über den ontologischen und moralischen Status des frühen Embryos, veranschaulicht ebenfalls das Wechselspiel von Wahrnehmen und Urteilen. Handelt es sich bei ihm schon um einen Menschen mit Personstatus und Menschenwürde oder um einen blossen Zellhaufen? Die Ausgangsfrage ist: Was sehen wir? Tatsächlich sehen wir unmittelbar nur einen Zellhaufen, aber jede Statuszuschreibung sieht immer mehr, als bloss vor Augen liegt, und hängt von komplexen Vorannahmen ab, die nicht schon im Erkenntnisobjekt als solchem gegeben sind. Die Frage lautet also: Als was sehen wir den Embryo? Mit einem Vergleich könnte man geradezu vom Embryo als Vexierbild sprechen, das an Wittgensteins berühmten Hasen-Entenkopf erinnert. Der eine sieht in dem Bild einen Hasen, der andere eine Ente.[4] Je nachdem, was wir im frühesten Entwicklungsstadium einer befruchteten menschlichen Eizelle zu sehen glauben oder meinen sehen zu sollen (!), fällen wir nun weitreichende ethische und rechtliche Entscheidungen darüber, was man mit Embryonen machen darf und was nicht.

3 Vgl. M. Honecker: Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, XI.

4 Vgl. L. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen (stw 203), Frankfurt a.M. 1977, 308ff. Wittgenstein hat die Figur übernommen aus: J. Jastrow: Fact and Fable in Psychology, Boston 1900.

Allgemein ist das Verhältnis von Wahrnehmung und Urteil, deskriptiv-hermeneutischem und normativem Zugang zu ethischen Fragen zu diskutieren. Es geht um Probleme einer ethischen Wahrnehmungstheorie, um das Verhältnis von Ethik und Ästhetik bzw. Ethik und Phänomenologie.[5] Der Begriff der Wahrnehmung ist ethisch in seinem doppelten Wortsinn zu bedenken: Nur wenn einzelne sich entschliessen, moralische Verantwortung zu übernehmen, wird diese überhaupt als zu realisierende Möglichkeit entdeckt und wahrgenommen. Die Wahrnehmung von Verantwortung im Sinne ihrer Übernahme setzt ihre Wahrnehmung im Sinne ihres Erkennens voraus.[6] Beispielhaft lässt sich dieser Zusammenhang am Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter erkennen (Lk 10,25-37). Die Moral, die Jesus aus der Beispielgeschichte zieht: «Gehe hin und tue desgleichen!» (V.37), ist als Anleitung zu einer entsprechenden Aufmerksamkeit und somit Schulung der ethischen Wahrnehmungsfähigkeit zu verstehen. Insofern besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik[7], die bei Søren Kierkegaard zu Unrecht einseitig in Opposition zueinander gesetzt werden. Die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter macht aber auch auf den Zusammenhang von Wahrnehmen und Verstehen aufmerksam. Die Frage des Schriftgelehrten in Lk 10,29, wer denn sein Nächster sei, zeigt nämlich, dass jede sogenannte angewandte Ethik auf hermeneutische Kompetenz angewiesen ist.[8]

Zu den Ambiguitätsproblemen in der Ethik gehört schliesslich auch die Ambivalenz ethischer Urteilsbildung und ihrer Folgen. Der evangelische Theo-

5 Vgl. dazu U. Körtner: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (UTB 2107), Göttingen ²2008, 104f.

6 Vgl. dazu auch J. Fischer: Wahrnehmung als Aufgabe und Proprium christlicher Ethik, in: ders.: Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989, 91-118, sowie B. Harbeck-Pingel: Ethische Wahrnehmung. Eine systematisch-theologische Skizze (Beiträge zur Theologie und Religionsphilosophie 2), Aachen 1998, der allerdings Ethik zu einseitig als Theorie der Lebensführung bestimmt.

7 Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik vgl. auch G. Franck: Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf, München 1998, 213-251; B. Recki: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant (PhA 81), Frankfurt a.M. 2001.

8 Zur hermeneutischen Grundlegung angewandter Ethik siehe auch B. Irrgang: Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive (UTB 2020), Paderborn 1998.

loge Paul Tillich spricht von den Zweideutigkeiten des Lebens einschliesslich des moralischen Gesetzes.[9] Der Soziologe Niklas Luhmann hat auf den polemogenen Charakter aller Moral hingewiesen.[10] Der Wille, das Gute zu tun, kann böse Folgen haben. Christliche Ethik richtet sich an den wirklichen Menschen, d.h. an den Menschen, der diesseits des Sündenfalls lebt. Zumindest evangelische Ethik rechnet weniger mit der Evidenz als vielmehr mit der Verborgenheit des Guten, welche die ethische Entscheidung im Einzelfall schwer macht.[11] Vor allem aber lässt sie sich von der Gewissheit der Rechtfertigung des Sünders leiten, in welcher der Mut zur Verantwortungsübernahme ihren letzten Grund hat.

2. Ambiguitätsprobleme beim Umweltschutz: Klimawandel und Nachhaltigkeitsdebatte

Schon die Diskussion über das Theorem des Club of Rome über die Grenzen des Wachstums hat gezeigt, wie schwierig und zugleich notwendig es ist, zwischen wissenschaftlich erhebbaren Fakten und ihrer Deutung, sowie zwischen wissenschaftlicher Beschreibung, wissenschaftlich fundierter Prognostik und gesellschaftstheoretischen sowie weltanschaulichen Implikationen zu unterscheiden. Schwer fällt auch die Unterscheidung zwischen deskriptiver Analyse von Fakten und Zukunftsszenarien einerseits und ethischen Werturteilen und normativen Handlungsanweisungen andererseits. Diese Probleme kehren wieder in der wissenschaftlichen, politischen und ethischen Debatte über den Klimawandel, sein Ausmass, seine Ursachen und die politisch, ökonomisch und ethisch zu ziehenden Schlussfolgerungen.

Wie auch in anderen Fällen liegt das ethische Problem in der Klimaschutzdebatte zunächst gar nicht so sehr in der Strittigkeit ethischer Prinzipien – wenngleich auch diese nicht zu leugnen ist – als vielmehr in der kontroversiellen Beurteilung der Fakten, die ein bestimmtes Handeln bzw. bestimmte Verhaltensänderungen erforderlich machen. Je nach Einschätzung der Sachlage variieren auch die Handlungsstrategien. Ethische Urteilsbildung, auch im

9 P. Tillich: Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart 1966, 45ff.

10 N. Luhmann: Soziologie der Moral, in: ders. & S.H. Pfürtner (Hg.): Theorietechnik und Moral (stw 206), Frankfurt a.M. 1978, 8-116 (54).

11 Vgl. D. Bonhoeffer: Ethik, hg.v. I. Tödt u.a. (DBW 6), Gütersloh ^{2}1998, 218-244 (Kapitel: Die Geschichte und das Gute).

Blick auf Klimawandel und Klimaschutz, hat es im oben erläuterten Sinn mit «gemischten» Sachverhalten zu tun, d.h. mit einem Komplex von empirischen Gegebenheiten, die zudem noch das Resultat eines komplexen Wechselspiels von naturhaften Entwicklungen und menschlichen Handlungen sind, und ethischen Bewertungen.

Fallen die naturwissenschaftlichen Urteile in Einzelfragen auch unterschiedlich aus, so herrscht doch Konsens darüber, dass sich auf unserem Planeten ein Klimawandel vollzieht, der in hohem Masse auf menschliche Einwirkungen zurückzuführen ist, auch wenn er in der Anfangsphase nur schwer von natürlichen Schwankungen zu unterscheiden ist.[12] Weltweit ist die Durchschnittstemperatur der Erdoberfläche seit dem späten 19. Jahrhundert zwischen 0,3 und 0,6 Grad Celsius angestiegen. Zwar hat es erdgeschichtlich wiederholt Klimaveränderungen und zyklische Temperaturschwankungen über längere Zeiträume hinweg gegeben, doch lässt sich die jüngste Erderwärmung offenbar nicht hinreichend als vom Menschen unbeeinflusster Naturvorgang erklären. Zusammengenommen legen alle wissenschaftlichen Befunde nahe, dass der Anstieg der Oberflächentemperatur sowie geologische, jahreszeitliche und in den verschiedenen Schichten der Atmosphäre beobachtbare Veränderungen erkennbar anthropogene Ursachen haben, wobei der weltweite Anstieg des Energieverbrauchs und der Mobilität bzw. der Verwendung fossiler Brennstoffe entscheidende Faktoren sind. «Vor allem Änderungen in der stofflichen Zusammensetzung der Atmosphäre deuten auf eine Mitverursachung des gegenwärtigen Klimawandels durch den Menschen hin.»[13] Die durch die anthropogenen Emissionen der «Treibhausgase» Kohlendioxid, Methan, Fluorchlorkohlenwasserstoffe und Distickstoffoxid verursachten Störungen der Strahlungsbilanz sind in Summe inzwischen 100mal bedeutender als die durch menschliche Aktivitäten erzeugte Abwärme.[14] Auf die so bedingte Erwärmung der Erdatmosphäre ist vermutlich auch der weltweite Anstieg der Meeresspiegel um 10-25 Zentimeter innerhalb der letzten 100 Jahre zurückzuführen.

12 Zum folgenden vgl. Second Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, 1995.

13 H. Grassl: Art. Klimaveränderung 1, Zum Problemstand, Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 2000, 392-396 (392).

14 Vgl. H. Grassl: Klimaveränderung (Anm. 13), 393.

Umstritten wie der tatsächliche Anteil menschlicher Faktoren am Klimawandel sind seine Auswirkungen auf die Biosphäre. Mit ihnen befasst sich unter anderem die Ökologie, d.h. die Wissenschaft von den Beziehungen der Organismen untereinander und zu ihrer Umwelt, deren Arbeit im interdisziplinären Austausch mit Chemie, Physik, Geologie, Geographie, Hydrologie und Meteorologie erfolgt.[15] Mit der Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt befasst sich näherhin die Humanökologie.

Nun hat die Ökologie infolge der seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts diagnostizierten ökologischen Krise einen enormen Aufschwung erfahren und spielt auch in den wissenschaftlichen Debatten zu Klimawandel und Klimaschutz eine wichtige Rolle. Umstritten ist allerdings ihr wissenschaftstheoretischer Status. Während manche Vertreter in der Ökologie eine Art von Leitwissenschaft oder Supertheorie sehen[16], weisen ihr andere Wissenschaftler lediglich eine interdisziplinäre Brückenfunktion zu, so z.B. der deutsche Sachverständigenrat für Umweltfragen, welcher den Querschnitts-, Koordinations- und Verbindungscharakter der Ökologie auf den Begriff der «Bündelungskompetenz» bringt.[17]

Es lässt sich nicht bestreiten, dass ökologische Systeme eine umfassende Ordnung bilden, in die das menschliche Leben nicht nur biologisch, sondern auch existentiell eingebunden ist, weshalb ihnen für das Selbstverständnis des Menschen eine wichtige Bedeutung zukommt. Gleichwohl: «Die oft schwer durchschaubare Mischung von hermeneutischen, systemtheoretischen und therapeutischen Elementen in der Ökologie ist ein wesentlicher Grund für ihre

15 Vgl. M. Vogt: Art. Ökologie, Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 2000, 798-802.

16 So z.B. G. Böhme (Hg.): Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie, Frankfurt a.M. 1985; A. Naess: Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy, Cambridge 1989; F. Capra: Lebensnetz. Ein neues Verständnis der lebendigen Welt, Bern u.a. 1996. Vgl. auch P.C. Mayer-Tasch (Hg.): Natur denken. Eine Genealogie der ökologischen Idee, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1991. Kritisch gegenüber derartigen Konzeptionen äussern sich z.B. K. Bayertz: Ökologie als Medizin der Umwelt? Überlegungen zum Theorie-Praxis-Problem in der Ökologie, in: ders. (Hg.): Ökologische Ethik, München/Zürich 1988, 86-101; L. Trepl: Ökologie als Heilslehre, Zum Naturbild der Umweltbewegung, Politische Ökologie 25 (1991), 39-45.

17 Der Rat von Sachverständigen für Umweltfragen: Umweltgutachten 1994: Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung, Stuttgart 1994, 69.

besondere Attraktivität, aber auch für ihre besondere Problematik.»[18] Insbesondere ist gegenüber Konzeptionen, welche die Ökologie zur umfassenden Basiswissenschaft erklären bzw. ihre Grenzen in Richtung auf eine ökologische Weisheitslehre transzendieren wollen, grösste Skepsis angebracht.

Das gilt auch in theologischer Hinsicht, insofern die Überhöhung der Ökologie zu einer Heilslehre der christlichen Schöpfungs- und Erlösungslehre diametral entgegensteht.[19] Die häufig zu beobachtenden Konfusionen der Begriffe «Schöpfung» und «Natur» oder «Evolution» sind Ausdruck einer synkretistischen Religiosität, die zwar auch Anleihen beim Judentum oder Christentum macht, jedoch wesentliche Aspekte einer biblisch fundierten Schöpfungslehre, wie z.B. die Unterscheidung von Schöpfung und Schöpfer, einebnet. Zwar muss sich das, was theologisch mit Schöpfung gemeint ist, an der Natur aufzeigen lassen. Doch sind theologisches und naturwissenschaftliches Sprachspiel gleichzeitig klar zu unterscheiden.[20]

In ethischer Hinsicht problematisch ist es, wenn der vielschichtige Naturbegriff unmittelbar in ethischen Handlungssinn überführt werden soll. Das geschieht z.B., wenn deskriptiv-analytische Leitvorstellungen wie «ökologisches Gleichgewicht» oder «ökologische Stabilität» unmittelbar zu ethisch-normativen Wertbegriffen umgedeutet werden. Ein solcher «Ökologismus» begeht einen naturalistischen Fehlschluss, der vom Sein auf das Sollen schliesst[21], wobei hinzukommt, dass die vermeintliche Faktizität der Natur in hohem Masse deutungsabhängig ist. Gerade für die ethische Urteilsbildung kommt alles darauf an, zwischen Natur als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und Natur als Träger von Bedeutungen bzw. zwischen der Ebene empirischer Wissenschaft, die mit kybernetischen oder systemtheoretischen Modellen arbeitet, und der Ebene der Wertentscheidungen zu unterscheiden. Wird unter Ökologie aber eine empirische, deskriptiv-analytische Wissenschaftsrichtung verstanden, so ist sie «bei aller Bündelungskompetenz aus methodologischen Gründen mit

18 Vogt: Ökologie (Anm. 15), 801.

19 Vgl. U. Körtner: Solange die Erde steht. Schöpfungsglaube in der Risikogesellschaft (Mensch – Natur – Technik 2), Hannover 1997, 16ff.

20 Vgl. Körtner, Solange die Erde steht (Anm. 19), 53.

21 Vgl. H.J. Münk: ‚Starke' oder ‚schwache' Nachhaltigkeit? Theologisch-ethische Überlegungen zur ökologischen Grundkomponente des Sustainability-Leitbilds, ZEE 43 (1999) 277-293 (281).

der Rolle einer gesellschaftlichen, ja globalen Orientierungs- und Leitinstanz heillos überfordert»[22].

Umweltethische Entwürfe, auch ethische Konzepte für den Klimaschutz, können nur im Rückgang auf ethische Wertvorstellungen bzw. Prinzipien begründet werden. Freilich kommt eine begründete, durch Argumente gestützte ethische Entscheidung nicht ohne eine möglichst umfassende, hinreichend differenzierte und komplexe Analyse der Sachzusammenhänge aus. Denn ebensowenig wie sich aus der Faktizität bestimmter Naturzusammenhänge ethische Normen ableiten lassen, darf umgekehrt der normativistische Fehlschluss begangen werden, der ein Moralprinzip allein für ein hinreichendes ethisches Entscheidungskriterium hält. Grundsätzlich gilt: «Je konkreter die ethische Fragestellung ist, desto mehr wissenschaftliche Informationen müssen in den Prozess der Normenfindung einfließen.»[23] Doch führt uns diese Einsicht zurück zum eingangs beschriebenen Problem der gemischten Sachverhalte und der damit verbundenen Unsicherheit ethischer Urteilsbildung.

Um gemischte Sachverhalte handelt es sich bei allen Problemen des Umweltschutzes auch deshalb, weil die in Rede stehende Natur weithin kulturell bearbeitet und überformt ist. Zwar ist es in bestimmter Hinsicht sinnvoll, zwischen Natur und menschlich hervorgebrachter Kultur zu unterscheiden. Letztlich aber muss auch die Kultur als Teil der Natur bzw. der Evolution der Biosphäre betrachtet werden. Auch in theologischer Hinsicht ist darauf hinzuweisen, dass der biblische Schöpfungsauftrag des Menschen, die Erde «zu bebauen und zu bewahren» (Gen 2,15), keineswegs nur die Konservierung eines vorgegebenen Naturzustandes, sondern auch die Kultivierung der Natur, d.h. ihre aktive Gestaltung bedeutet.[24] Der Garten in Eden (Gen 2,4f.) ist, wie das Wort schon sagt, Kulturland und nicht Wildnis.

Selbst wenn man der Natur einen Eigenwert zubilligt, ist damit noch keineswegs entschieden, welche Natur es zu schützen gilt. Handelt es sich um die ursprüngliche, vom Menschen bislang noch unberührte Natur, also um jenen Bereich, der in der englischsprachigen Umweltethik als «wilderness» bezeichnet wird, oder um die kulturell bearbeitete, d.h. anthropogen veränderte Natur?

22 Münk: ‚Starke' oder ‚schwache' Nachhaltigkeit? (Anm. 21).

23 M. Gorke: Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur, Stuttgart 1999, 104.

24 Siehe dazu: Körtner: Solange die Erde steht (Anm. 19), 36ff.

Auch zeigt sich, dass die menschlichen Eingriffe in die Natur keineswegs nur destruktive Folgen haben, sondern unter Umständen neue Entwicklungsmöglichkeiten für die Natur eröffnen. Ein klassisches Beispiel, auf das der katholische Sozialethiker Wilhelm Korff verweist, ist die Lüneburger Heide.[25] Die Abholzung des ursprünglichen Waldbestandes hatte das Entstehen eines neuen Ökosystems zur Folge, das heute unter Naturschutz steht. In der Kulturlandschaft, z.B. in Park- oder Agrarlandschaften, findet man häufig eine grosse Artenvielfalt. Manche Tierarten leben als «Kulturfolger» in Symbiose mit dem Menschen, auch in urbanen Regionen.

Auch die ökologischen Folgen des sich gegenwärtig vollziehenden Klimawandels werden von Experten gegensätzlich beurteilt. Apokalyptischen Schreckensszenarien stehen Klimamodelle gegenüber, denen zufolge langanhaltende Wärmeperioden in der Erdgeschichte stets zu einer Erhöhung der Artenvielfalt geführt haben. Übrigens würde der Temperaturanstieg nach diesen Berechnungen auch für die Eisbären nicht das Aus bedeuten, weil diese nicht nur am Nordpol, sondern auch in der sibirischen Tundra leben können.[26] Wüsten- und Kälteregionen – wie die Sahara oder Grönland – könnten für Mensch und Tier nutzbar gemacht werden, Nahrungserträge könnten weltweit steigen, weil die Zunahme von Kohlendioxyd in der Erdatmosphäre das Wachstum von Pflanzen, also auch von Kulturpflanzen, fördert. Allerdings sorgen steigende Temperaturen desgleichen für eine Zunahme bei Schädlingen und Unkräutern. Auch wirkt sich Hitze positiv auf das Wachstum von Agrarpflanzen aus, sie reduziert aber gleichzeitig die Nährstoffkonzentration, insbesondere von Proteinen.[27] Welche praktischen Schlussfolgerungen aus diesen Analysen zu ziehen sind, ob man primär versuchen soll, die Erderwärmung zu reduzieren, oder ob Nutzpflanzen durch Züchtung – auch unter

25 Vgl. W. Korff: Schöpfungsgerechter Fortschritt. Grundlagen und Perspektiven der Umweltethik, HerKorr 51 (1997) 78-84 (82).

26 Vgl. Th. Deichmann: Die 7 Plagen der Endzeit, Focus Nr. 48 (2010), 89.

27 S. Kröpelin: Mensch und Klima im Holozän: Das Beispiel der Grünen Sahara, in: W. Hauser (Hg.): Klima – Das Experiment mit dem Planeten Erde. Begleitband und Katalog zur Sonderausstellung des Deutschen Museums, München 2002, 274-279; M. Schaller & H.-J. Weigel: Analyse des Sachstands zu Auswirkungen von Klimaveränderungen auf die deutsche Landwirtschaft und Massnahmen zur Anpassung (Landbauforschung Völkenrade Sonderheft 316), Braunschweig 2007.

Einsatz von Gentechnik – dem veränderten Klima angepasst werden sollen, ist wiederum strittig.

Die allgemeine Frage, welcher Natur Eigenwert zukommt bzw. welche Natur geschützt werden soll, lässt sich offenbar nicht zeitlos oder geschichtsunabhängig beantworten. «Weder die Natur noch der Mensch und seine Kultur sind statische, unwandelbare Größen. Es geht sonach hier also immer um Abwägungsprozesse, in welche Kriterien der Pluriformität, der Schönheit, der Seltenheit, des Faszinierenden und Ehrfurchterweckenden, aber auch Kriterien der funktionalen Erforderlichkeit und Notwendigkeit einfließen und ebenso immer wieder miteinander konkurrieren können.»[28] Das Gleiche gilt auch unter der theologischen Prämisse, dass die Welt Gottes Schöpfung ist. Bewahrung der Schöpfung bzw. die Erhaltung ihrer Integrität, wie man im Englischen sagt («integrity of creation»), bedeutet nicht die Festschreibung eines momentanen Zustands oder die Wiederherstellung eines mythischen Urzustandes, sondern die Anerkennung und Weiterentwicklung der in der Schöpfung angelegten Möglichkeiten.[29]

Entsprechend kontrovers verlaufen die Debatten über unterschiedliche Nachhaltigkeitskonzepte. Man unterscheidet zwischen «starker», «schwacher» und «mittlerer» Nachhaltigkeit.[30] Einig ist man sich darin, dass die gegenwärtig lebende Generation ihren ökonomischen Nutzen nur so weit maximieren darf, wie künftigen Generationen vergleichbare Wohlfahrtschancen dadurch nicht genommen werden. Übereinstimmung herrscht auch darin, dass jeder Wohlstand sowohl in den natürlichen Ressourcen der Erde als auch in den durch den Menschen hinzugefügten Anteilen, d.h. Arbeit, Investitionen, Wissen u.a. gründet.

Umstritten ist zwischen den genannten Grundpositionen aber, inwieweit die Anteile der natürlichen Ausstattung (Ökosysteme, Arten, Ressourcen) durch anthropogene Anteile ersetzt werden können. Unter «schwacher» Nachhaltigkeit versteht man die ökonomische Mehrheitsposition, wonach sich fast alle Ressourcen, gleich ob es sich um natürliche oder von Menschen geschaffene handelt, im Bedarfsfall substituieren lassen. Die Position der «starken» Nachhaltigkeit

28 Korff: Schöpfungsgerechter Fortschritt (Anm. 25), 82.

29 Vgl. dazu U. Körtner: Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik, Neukirchen-Vluyn ²2004, 14ff.; ders.: Evangelische Sozialethik (Anm. 5), 292ff.

30 Vgl. U. Körtner: Ethische Reflexionen auf den Klimawandel. Zur Operationalisierbarkeit des Leitbildes der Nachhaltigkeit, Ethica 10 (2002), 5-31.

bestreitet dies zumindest in den Fällen, in denen der irreversible Verlust von Naturgütern, z.B. das Aussterben ganzer Arten, unabweisbare Folgen für künftige Generationen hat.

Bei der «mittleren» Nachhaltigkeit handelt es sich um eine Modifikation des Leitbildes der «starken» Nachhaltigkeit. Sie «zielt auf eine Erhaltung der Funktionsfähigkeit und Tragekapazität ökologischer Systeme», berücksichtigt aber «neben produktiven Naturfunktionen auch beispielsweise kulturell-symbolische»[31]. Gegenüber einem statischen Naturbegriff, der in Konzepten einer «starken» Nachhaltigkeit bisweilen unmittelbar für ethisch normativ erklärt wird, geht das Konzept «mittlerer» Nachhaltigkeit von einem dynamisch-evolutiven Naturbegriff aus, der die kulturelle Evolution des Menschen einbezieht. Nicht ein bestimmter Naturzustand als solcher oder ein vermeintlich feststehendes «ökologisches Gleichgewicht» ist zu erhalten, sondern es geht – systemtheoretisch komplexer gedacht – «um die dauerhafte Sicherstellung der Funktionsfähigkeit des Bedingungsgefüges menschlicher Zivilisationssysteme und der Tragekapazität der Natur»[32].

Die Ambiguitäten der «gemischten» Sachverhalte auf dem Gebiet des Klimaschutzes bestehen nicht nur in der Komplexität des Ist-Zustandes, sondern auch in der Komplexität der Wechselwirkungen zwischen natürlichen und anthropogenen Faktoren, die es so schwer machen, die langfristigen Auswirkungen menschlicher Entscheidungen auf das Ökosystem solide zu berechnen. Aus verantwortungsethischer Sicht hat Ethik nicht nur die Motive und Prinzipien moralischen Handelns zu reflektieren, sondern auch die Folgen menschlichen Handelns zu beurteilen. Wenn aber das Kalkül der möglichen Folgen überkomplex wird, gerät jede Ethik in Aporien. In einer solchen Situation kommt es offenbar «auf das Durchhalten bestimmter allgemeiner Überzeugungen» an, «deren Richtigkeit sich zwar nicht im Einzelfall beweisen läßt, die aber angesichts der Intransparenz von Handlungsfolgen immer noch brauchbarere Richtmaße zu sein scheinen als das Ergebnis kurzfristiger Interessenkalküle»[33].

31 A. Lienkamp: Steile Karriere. Das Nachhaltigkeits-Leitbild in der umweltpolitischen und -ethischen Debatte, HerKorr 54 (2000) 464-469 (467).

32 Korff: Schöpfungsgerechter Fortschritt (Anm. 25), 82.

33 F.-X. Kaufmann: Risiko, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität, in: K. Bayertz (Hg.): Verantwortung: Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995, 72–97 (96).

Damit zeigt sich aber auch, dass Umweltethik notwendigerweise anthropozentrisch ist. Die damit gegebene Perspektivierung gehört nun ebenfalls zu den Ambiguitäten der ethischen Debatten zum Klimaschutz. Anthropozentrik bedeutet nicht notwendigerweise, dass nur die Lebens- und Überlebensinteressen der menschlichen Gattung moralisch von Belang sind – das wäre ein moralischer Anthropozentrismus – , wohl aber, dass alle Bemühungen um eine Erhebung der Faktenlage wie um eine zukunftorientierte ethische Entscheidungsfindung aus der Perspektive des Menschen erfolgen. Man kann diesen Sachverhalt als epistemischen und zugleich ökologisch aufgeklärten Anthropozentrismus bezeichnen.

3. Ambiguitätsprobleme in der Medizinethik: Der Status des menschlichen Embryos

Als medizinethisches Beispiel für Ambiguitätsprobleme ethischer Urteilsbildung sei die Kontroverse um den ontologischen, moralischen und rechtlichen Status des menschlichen Embryos gewählt. Unter Medizinern, Philosophen, Theologen und Juristen gehen die Ansichten nach wie vor auseinander. Die beiden grossen Kirchen und ihre Kirchenleitungen in Deutschland verfechten die Position, wonach das Leben des Menschen mit der Befruchtung oder zumindest mit der Verschmelzung der Zellkerne von Ei- und Samenzelle beginnt. Innerhalb der evangelischen Kirche ist diese Auffassung aber nicht unumstritten. Besonders in der Beurteilung der Forschung an embryonalen Stammzellen und der Präimplantationsdiagnostik (PID) gingen noch vor Jahren die Meinungen zwischen dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und einer Reihe von evangelischen Sozialethikern auseinander.[34] Die Evangelische Kirche hat inzwischen ihre ehedem ganz auf der katholischen Linie stehende Position aufgeweicht, wie die Zustimmung zur Novelle des deutschen Stammzellforschungsgesetzes von 2008 und die offene Debatte zur PID zeigen. Ich konzentriere mich im Folgenden auf die theologisch-ethische Debatte.[35]

In seinem letzten Bericht vor der Synode der EKD fragte der scheidende Ratspräsident Kock: «Aufgrund welcher Unterschiede im Denkansatz kommen

[34] Siehe dazu R. Anselm & U. Körtner (Hg.): Streitfall Biomedizin. Orientierung in christlicher Verantwortung, mit einer Einführung von T. Rendtorff, Göttingen 2003.

[35] Zum Folgenden siehe ausführlich U. Körtner: «Lasset uns Menschen machen». Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter, München 2005, 104ff.

wir zu unterschiedlichen Beurteilungen dessen, was ethisch geboten ist? Kommen wir zu einem unterschiedlichen Verständnis menschlicher Embryonen aufgrund gegensätzlicher Deutung der Heiligen Schrift? Oder kommen wir zu unterschiedlichen Konsequenzen in den Fragen vorgeburtlicher Würde, weil die wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Vorgänge am Beginn menschlichen Lebens zu einem Deutungsspektrum nötigen, das Entscheidungsspielräume eröffnet? Oder stehen gegensätzliche Werte gegeneinander, die bei der Entscheidung für die eine Seite auf der anderen Seite eine Wertverletzung zur Folge haben?»[36]

Gleich die ersten beiden Fragen führen ins theologische Zentrum der bioethischen Kontroverse. Schriftgemässheit ist das entscheidende Kriterium zumindest evangelischer Theologie, nicht nur in Fragen des Glaubens, sondern auch der Ethik. Sie ist freilich von einem Biblizismus zu unterscheiden, der jede theologische Aussage mit einem Bibelzitat zu begründen versucht. Sonst sähe es für den Rat der EKD und die römisch-katholische Kirche, die sich in der Frage des Lebensbeginns einig sind, natürlich schlecht aus. Denn die Bibel weiss bekanntlich noch nichts von Embryonen, auch nicht von Eizellen, die beim Menschen erst 1827 entdeckt wurden.

In diesem Zusammenhang muss ein eklektizistischer Umgang kirchlicher Verlautbarungen mit biblischen Texten kritisiert werden.[37] Man weist zum Beispiel darauf hin, dass «Menschenwürde» ein säkulares Äquivalent für «Gottebenbildlichkeit» ist, und zitiert als Beleg Gen 1,27: «Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde; zum Bilde Gottes schuf er ihn». Die stereotype Zitation dieses Bibelwortes, die kurzschlüssige Gleichsetzung der Gottebenbildlichkeit mit dem seinerseits klärungsbedürftigen Personbegriff und seine umstandslose Übertragung auf Blastozysten sind jedoch kaum das Ergebnis solider Exegese. Die eingehende Beschäftigung mit den Ergebnissen wissenschaftlicher Bibelauslegung, die auf die Vielschichtigkeit biblischer Aussagen über den Lebensbeginn hinweist[38], sucht man in den ökumenischen Texten zur Bioethik vergebens.

36 Nachzulesen im Ratsbericht der EKD 2003, 14: www.ekd.de/download/ratsbericht_11_2003. [pdf. (Zugriff am 13.3.2011)].

37 Vgl. dazu auch M. Heimbach-Steins & G. Steins: Ornament, Fundament, Argument oder was sonst? Zur Rolle der Bibel als Kanon in theologischer Ethik und in gemeinsamen katholisch-evangelischen Texten, ZEE 45 (2001) 95-108 (98).

38 Siehe dazu H. Utzschneider: Der Beginn des Lebens. Die gegenwärtige Diskussi-

Kirchliche Stellungnahmen blenden auch gern den Umstand aus, dass das Alte Testament der Christen die Bibel der Juden ist. Die jüdische Auslegung einschlägiger Stellen wie Psalm 139 oder Hiob 10, die gern von christlicher Seite für den Personstatus von Embryonen und sogar von befruchteten menschlichen Eizellen im Reagenzglas ins Feld geführt werden, weicht von kirchlichen Dokumenten teilweise erheblich ab. Nach jüdischer Auffassung ist die Geburt die entscheidende Zäsur, mit der das Leben eines Menschen beginnt. Dafür glaubt man sich durchaus auf die jüdische Bibel berufen zu können. Daher werden auch in Fragen der Stammzellforschung oder der PID im Judentum Positionen vertreten, die zwar im Widerspruch zur lehramtlichen Position der römisch-katholischen Kirche stehen, jedoch auch von einzelnen evangelischen Ethikern eingenommen werden.[39] Es ist gerade das von der evangelischen Theologie betonte Kriterium der Schriftgemässheit, welches unterschiedliche Sichtweisen des Lebensanfangs zulässt, denn die biblischen Grundlagen einer christlichen Anthropologie sind nämlich keineswegs so eindeutig, wie es kirchliche Stellungnahmen häufig unterstellen.

Damit kommen wir zu der von Altpräses Kock aufgeworfenen Frage, welche Rolle die Erkenntnisse der modernen Embryologie für die theologische Sicht des Lebensbeginns spielen. Die kirchliche Position, wonach mit der Kernverschmelzung von Ei- und Samenzelle bereits ein neuer Mensch bzw. eine menschliche Person existiert, lässt sich weder rein naturwissenschaftlich noch auf biblischer Grundlage zwingend begründen. Sie operiert in Wahrheit mit einer Reihe von philosophischen bzw. ontologischen Zusatzannahmen. Das ist eine legitime, jedoch keineswegs die einzig mögliche Sichtweise im Streit um den ontologischen, moralischen und rechtlichen Status von befruchteten Eizellen oder von Embryonen.[40]

on um die Bioethik und das Alte Testament, ZEE 46 (2002) 135-143; M. Grohmann: Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007; A. Lindemann: Schwangerschaftsabbruch als ethisches Problem im antiken Judentum und im frühen Christentum, WuD 26 (2001) 127-148.

39 Vgl. Y. Nordmann: Der Beginn menschlichen Lebens. Aspekte jüdischer Medizinethik, in: U. Körtner, G. Virt, D. v. Engelhardt, F. Haslinger (Hg.): Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen. Beiträge zu einer interkulturellen Medizinethik, Neukirchen-Vluyn ²2009, 19-33.

40 Aus der inzwischen unübersichtlichen Literatur siehe u.a. C. Kaminsky: Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion

Überhaupt zeigt eine Durchsicht der verschiedenen Positionen, die in der Frage des Status von Embryonen eingenommen werden, dass ihre Bedeutung für die bioethische Entscheidungsfindung häufig überschätzt wird. Die Alternative besteht nicht zwischen einer vermeintlich objektiven Grenzziehung bei der Kernverschmelzung und anderen, scheinbar willkürlichen Definitionen des Lebensanfangs, da in jedem Fall empirisch-naturwissenschaftliche Daten und anthropologische Deutung zu unterscheiden sind. Deshalb kommt keine der eingenommenen Positionen ohne Zusatzannahmen aus.

Was wir sehen, ist immer mehr als die blosse Empirie. Ob wir in einem Embryo lediglich einen Zellhaufen oder aber einen werdenden Menschen sehen, hängt immer schon von unseren Intentionen und Deutungsmustern ab. Wer freilich die Charakterisierung von Embryonen als «Zellhaufen» kritisiert und dabei betont, dass mit Sprache Politik gemacht wird, sollte selbstkritisch einräumen, dass auch die in kirchlichen Stellungnahmen anzutreffende Sprachregelung, wonach es sich bei Embryonen und sogar schon bei befruchteten Eizellen (Zygoten) um «embryonale Menschen» handelt, eine Form der Sprachpolitik ist, die als gegeben annimmt, was allererst zu beweisen wäre.

Die für die katholische Position grundlegende Instruktion «Donum vitae» der Kongregation für die Glaubenslehre (1987) erklärt die Lehre, mit der Befruchtung der Eizelle beginne das Leben eines neuen menschlichen Wesens, das bereits Person sei und eine «Geistseele» besitze, für verbindlich. Wenngleich diese nicht aus den experimentellen Ergebnissen der Embryologie zu beweisen sei, lieferten diese doch «einen wertvollen Hinweis, um mit der Vernunft das Vorhandensein einer Person von diesem ersten Erscheinen eines menschlichen Lebens an wahrzunehmen»[41]. Suggestiv wird die Frage angeschlossen: «Wie sollte ein menschliches Individuum nicht eine menschliche Person sein?» Auch wenn sich das katholische Lehramt «nicht ausdrücklich auf Aussagen philosophischer Natur festgelegt» habe, sei diese im Kontext der Abtreibungsproblematik entwickelte Lehre «unveränderlich».

als Problemlösungsansatz angewandter Ethik, Tübingen 1998; R. Merkel: Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an embryonalen Stammzellen, München 2002; U. Körtner & Chr. Kopetzki (Hg.): Embryonenschutz – Hemmschuh für die Biomedizin?, Wien 2003.

41 Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion Donum vitae, I, 1: AAS 80 (1988), 78f.

Die Gleichsetzung von Zygoten – gleich ob in vivo oder in vitro – mit voll entwickelten Menschen läuft freilich auf eine petitio principii hinaus. Bereits die gemeinsame Erklärung von EKD und Deutscher Bischofskonferenz «Gott ist ein Freund des Lebens» aus dem Jahre 1989, der sich die übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen angeschlossen haben, gibt daher Anlass zu kritischen Rückfragen. Diese Stellungnahme, die für die späteren gemeinsamen Texte zur Bioethik von grundlegender Bedeutung ist, behauptet eine Übereinstimmung zwischen biblischer Anthropologie und moderner Embryologie. Diese habe «zu dem eindeutigen Ergebnis» geführt, dass «von der Verschmelzung von Eizelle und Samenzelle an» ein neues und individuelles menschliches Lebewesen vorliege. Sodann wird gefolgert, dass diesem menschlichen Lebewesen, d.h. bereits der Zygote, in vollem Umfang der Personstatus und damit Menschenwürde zukomme. Diese Einsicht gelte gleichermassen für Embryonen in vivo wie in vitro. Daher seien an Embryonen in vitro allenfalls Heilversuche zulässig, keinesfalls aber Eingriffe, die ihre Schädigung oder Vernichtung in Kauf nähmen, also zum Beispiel die Gewinnung von humanen embryonalen Stammzellen aus der inneren Zellmasse der Blastozyste. Bereits 1989 erklärten die Kirchen gemeinsam: «Schon die kleinste Bewegung in Richtung auf die Zulassung ‹verbrauchender› Forschung an Embryonen überschreitet eine wesentliche Grenze.» Letzten Endes gehe es beim Embryonenschutz um die Einhaltung von Artikel 1 und 2 des deutschen Grundgesetzes. Doch gibt es hierzu eine differenzierte verfassungsrechtliche Debatte. Im übrigen sollte auch die unterschiedliche verfassungsrechtliche Situation in den anderen Ländern Europas nicht ausser Acht gelassen werden.

Die These eines durchgehenden Schutzanspruches während der Gesamtphase der Embryonalentwicklung ab der Befruchtung wird meist durch die Kombination des sogenannten Potentialitätsarguments mit dem Kontinuitäts- und dem Identitätsargument begründet. Diese Argumente sind aber weder für sich genommen noch in ihrer Kombination stichhaltig.

Die Ambiguitätsprobleme in den Kontroversen um den Embryonenschutz hängen damit zusammen, dass der Anfang eines individuellen Menschenlebens einer prinzipiellen, keineswegs nur einer zeitlichen Unbestimmbarkeit unterliegt. Es ist daher irreführend, wenn bereits die befruchtete Eizelle nach der Kernverschmelzung oder der durch die ersten Teilungen entstehende Zellhaufen (Morula) umstandslos als Embryo bezeichnet wird. Erst nach mehreren Tagen, wenn sich die Morula zu einer Zellblase (Blastozyste) entwickelt hat,

bilden sich einerseits eine Frühform des eigentlichen Embryos (Embryoblast) und andererseits das Frühstadium von Plazenta und Nabelschnur (Trophoblast) aus. Frühestens jetzt kann sinnvoll von einer neuen Individualität gesprochen werden, obwohl auch in diesem Entwicklungsstadium noch eine Mehrlingsbildung möglich ist.[42]

Die Möglichkeit der Mehrlingsbildung wird gern als Argument für einen strikten Embryonenschutz ohne jede Ausnahme angeführt, weil die befruchtete Eizelle eben nicht nur ein, sondern möglicherweise sogar mehrere Individuen oder «embryonale Menschen» repräsentiere. Wir wollen diese Annahme überprüfen, indem wir betrachten, was bei der PID im 8-Zell-Stadium geschieht. Aus dem kleinen Zellhaufen wird eine Zelle zu Untersuchungszwecken entfernt. Ist diese Zelle nun als Teil eines Individuums zu betrachten oder liegt ab dem Moment der Trennung wegen ihrer Totipotenz ein weiteres Individuum vor? Doch was geschieht, wenn sich der handelnde Arzt anders besinnt und die entnommene Zelle in den Embryo zurückbefördert? Wo bleibt dann das zweite Individuum? Die Pointe dieses Gedankenexperiments besteht darin, dass man im Anfangsstadium der Embryonalentwicklung eben noch nicht von Identität oder Individualität sprechen kann. Was den ontologischen Status der zu Untersuchungszwecken abgetrennten Zelle betrifft, hängt es also ganz von der Handlungsabsicht des Mediziners ab, ob sie als Teil des zu untersuchenden Frühembryos oder aber als weiterer Embryo zu gelten hat. Der ontologische Status von frühen Embryonen in vitro hängt also generell in erheblichem Masse von den Intentionen der handelnden Personen ab.

Gegen diese Argumentation wird der Einwand erhoben, alle nach der Befruchtung liegenden Zäsuren während der Embryonalentwicklung, an denen ein abgestuftes Schutzniveau anknüpfen könnte, seien willkürlich. Dem ist entgegen zu halten, dass das Fehlen eindeutiger biologischer Einschnitte noch kein taugliches Argument dafür abgibt, weshalb der rechtliche Schutz des Embryos nicht in Abhängigkeit vom Fortschreiten der Embryonalentwicklung abgestuft gestaltet werden kann. Die Rechtsordnung steht vielfach vor der Notwendigkeit, in einer kontinuierlich ablaufenden Entwicklung normative Schwellen festzulegen, in denen sich ein unterschiedliches normatives

[42] Zum Stand der Embryologie vgl. N. Knoepffler: Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortbar?, Stuttgart 1999, 45ff.

Schutzniveau manifestiert. Träfe es tatsächlich zu, dass der blosse empirische Befund einer kontinuierlichen Entwicklung jede normative (und letztlich auf einer sozialen Bewertung beruhende) Abstufung einzig und allein deshalb verbietet, weil die rechtliche Abstufung mangels eindeutiger biologischer Kriterien immer auch etwas anders ausfallen könnte, dann wäre eine Formulierung gesetzlicher Fristen ebenso unzulässig wie die Formulierung von Geschäftsfähigkeitsgrenzen. Beispielsweise liegt das Modell eines stufenweise ansteigenden rechtlichen Schutzes in Österreich über weite Strecken auch der geltenden Rechtsordnung zugrunde, insofern nämlich – um nur ein Beispiel herauszugreifen – ein (strafrechtlicher) Schutz des Embryos vor der Nidation mangels ausreichender Schutzwürdigkeit überhaupt fehlt, der Schutz der Leibesfrucht nach der Nidation mit fortschreitender Schwangerschaftsentwicklung schrittweise zunimmt und erst ab der Geburt in den vollen Rechts- und Grundrechtsschutz der «Person» übergeht.

Wollte man die in der bioethischen Diskussion vertretene These, dass sich bereits die Zygote «als Mensch» entwickle und daher prinzipiell dem gleichen Schutz unterliege wie Geborene, konsequent umsetzen, so würde dies nicht nur zu lebensweltlich fragwürdigen Konsequenzen führen. Es zöge – übertragen auf die Rechtsordnung – auch juristische Folgerungen nach sich, die mit den Grundsätzen der bestehenden Rechtsordnung ebenso wenig vereinbar wären wie mit den weit verbreiteten moralischen Intuitionen der Bevölkerung: Zygoten, die sich bei natürlicher Zeugung nicht einnisten, wären dann als verstorbene Menschen zu behandeln; eine Vernichtung «überzähliger» – weil nicht implantierbarer – Embryonen im Rahmen der IVF dürfte von Gesetzes wegen nicht hingenommen werden; nidationshemmende Verhütungsmittel wie die «Spirale», die nicht die Konzeption, sondern die Einnistung verhindern, wären als Tötungsinstrumente zu verbieten; und nicht zuletzt würde sich der zulässige Spielraum für die Zulassung des Schwangerschaftsabbruches auf Extremfälle vitaler mütterlicher Indikation verengen.

Theologisch gesprochen manifestiert sich in der Unbestimmtheit des Lebensanfangs das Geheimnis der menschlichen Person.[43] Zwar gehört nach biblischer

[43] Vgl. dazu Verantwortung für das Leben. Eine evangelische Denkschrift zu Fragen der Biomedizin, im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats A. und H.B. der Evangelischen Kirche A. und H.B. in Österreich erarbeitet von U. Körtner in Zusammenarbeit mit M. Bünker, Wien 2001. Siehe ferner Körtner: Unverfügbarkeit

Auffassung die Leiblichkeit konstitutiv zum Menschsein, und die leibliche Existenz des Menschen ist ein geschichtlicher, d.h. ein den Körper, seine Entwicklung und seine Veränderungen einschliessender Prozess. Die menschliche Personalität lässt sich aber nicht mit den Mitteln des naturwissenschaftlich-kausalen Denkens erfassen, sondern bleibt gegenüber dieser Ebene der Weltdeutung und des Weltumgangs transzendental. Die Unbestimmtheit oder besser gesagt die Unbestimmbarkeit des Anfangs hat also nicht nur praktische Gründe. Sie beruht nicht auf embryologischen Wissenslücken, sondern ist erkenntnistheoretisch prinzipiell.

Wenden wir uns zum Schluss der letzten von Manfred Kock aufgeworfenen Frage zu, die zunächst nochmals die Stammzellforschung betrifft: Stehen gegensätzliche Werte gegeneinander, die bei der Entscheidung für die eine Seite eine Wertverletzung auf der anderen Seite nach sich ziehen? Ein unauflösbarer Wertekonflikt zwischen Lebensschutz für den Embryo und Freiheit der Forschung im Dienste heutiger und künftiger Patienten ist keineswegs zwingend. Selbst wenn man der Zygote den Personstatus zuerkennen will, lässt sich die Gewinnung von embryonalen Stammzellen von überzähligen Embryonen mit der Gewebeentnahme bei abgetriebenen Föten[44] oder mit der Organentnahme bei Hirntoten vergleichen, wie die Theologen Peter Dabrock und Lars Klinnert es getan haben.[45]

Was aber die PID betrifft, so führt gerade ein striktes Nein zu einem Wertungswiderspruch. Es ist nämlich widersprüchlich, die PID gänzlich zu verbieten, jedoch medizinisch begründete Spätabtreibungen zu tolerieren. Wenn sich eine mit Schuld und grossem Leiden verbundene Spätabtreibung im Einzelfall durch PID vermeiden lässt, entspricht das durchaus dem Geist der Liebe, der alle christliche Ethik leiten soll. Für ethisch vertretbar halte ich eine PID zumindest in solchen Fällen, in denen aufgrund von Chromosomen- oder Gendefekten das Risiko einer schweren, mit dem Leben nicht vereinbaren Erkrankung besteht, die entweder noch während der Schwangerschaft, bei der

des Lebens? (Anm. 29), 103ff.

44 Vgl. U. Körtner: Forschung muss sein. Die Diskussion in Theologie und Kirche krankt an falschen Denkansätzen, Zeitzeichen 10 (2008) H. 5, 16-18.

45 P. Dabrock & L. Klinnert, Verbrauchende Embryonenforschung. Kommt allen Embryonen Würde zu?, in: P. Dabrock, L. Klinnert, S. Schardien: Menschenwürde und Embryonenschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, 193ff.

Geburt oder einige Monate nach der Geburt zum Tode führt. In diesem Fall ist nämlich das Handlungsziel der PID nicht die eugenische Selektion, die bei anderen für die PID erwogenen Indikationen durchaus beabsichtigt ist, sondern das Entstehen und die Geburt eines lebensfähigen Kindes. Dies zeigt, dass in der ethischen Diskussion über die PID die unterschiedlichen Anwendungsbereiche gesondert auf ihre Handlungsziele zu überprüfen sind. Die Alternative zwischen einem generellen Ja und einem strikten Nein greift ethisch zu kurz.

4. Ein theologischer Blick: Die Ambiguität des Ethischen und das Problem der Sünde

Das Beispiel des Embryonenschutzes führt uns nochmals die Ambivalenz des Ethischen anstelle seiner Evidenz vor Augen. Sie hängt nach christlicher Auffassung freilich nicht nur mit der Mehrdeutigkeit der Phänomene, sondern auch mit der Tatsache der menschlichen Sünde zusammen. Diesseits des Sündenfalls, d.h. diesseits von Gut und Böse, ist nicht so sehr mit der Evidenz als vielmehr mit der Verborgenheit des Guten zu rechnen, welche die ethische Entscheidung im Einzelfall schwermacht.

Das hat im 20. Jahrhundert besonders der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer betont. Er kritisiert die Abstraktion des isolierten einzelnen Menschen, der sich nach einem ihm zu Verfügung stehenden absoluten Massstab unaufhörlich und ausschliesslich zwischen einem klar erkannten Guten und einem klar erkannten Bösen zu entscheiden hat.[46] Jede konkrete ethische Entscheidung ist für Bonhoeffer ein Glaubenswagnis. Sie «fällt nicht mehr zwischen dem klar erkannten Guten und dem klar erkannten Bösen, sondern sie wird im Glauben gewagt angesichts der Verhüllung des Guten und des Bösen in der konkreten geschichtlichen Situation»[47].

Die konkrete geschichtliche Situation war für Bonhoeffer durch den Kampf gegen Nationalsozialismus, den Kirchenkampf im «Dritten Reich» und seine eigene Beteiligung am Widerstand gegen Hitler geprägt. Bonhoeffer charakterisiert die nationalsozialistische Ideologie und Gewaltherrschaft als die «große Maskerade des Bösen», die «alle ethischen Begriffe durcheinandergewirbelt» hat. «Daß das Böse in der Gestalt des Lichts, der Wohltat, des geschichtlich

[46] Vgl. Bonhoeffer: Ethik (Anm. 11), 218.
[47] Vgl. Bonhoeffer: Ethik (Anm. 11), 220.

Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint, ist für den aus unserer tradierten ethischen Begriffswelt Kommenden schlechthin verwirrend; für den Christen, der aus der Bibel lebt, ist es gerade die Bestätigung der abgründigen Bosheit des Bösen.»[48]

Verantwortliches Handeln im Sinne einer Verantwortungsethik, wie sie Bonhoeffer vertritt, versucht der konkreten geschichtlichen Situation gerecht zu werden. Es «liegt nicht von vornherein und ein für allemal fest, sondern es wird in der gegebenen Situation geboren.»[49] Das aber bedeutet: «Es muß beobachtet, abgewogen, gewertet werden, alles in der gefährlichen Freiheit des eigenen Selbst. Es muß durchaus in den Bereich der Relativitäten eingetreten werden, in das Zwielicht, das die geschichtliche Situation über Gut und Böse breitet. Das Bessere dem weniger Guten vorzuziehen, weil das ‹absolut Gute› gerade das Böse um so mehr hervorrufen kann, ist die oft notwendige Selbstbescheidung des verantwortlich Handelnden.»[50]

Während eine allgemeine Ethik fragt, worin das Tun des Guten besteht, gibt der christliche Glaube eine spezifische Antwort auf die Frage, warum wir faktisch oftmals nicht tun, was wir als richtig und gut erkennen. Seine Antwort hierauf lautet einerseits, dass der Mensch Sünder ist, der sich seiner Bestimmung als verantwortlichem Handlungssubjekt in einer letztlich widersinnigen Weise verweigert, andererseits, dass ihm seine Sünde unverdienterweise vergeben wird. Gerade durch dieses Widerfahrnis, das die paulinische bzw. reformatorische Rechtfertigungslehre beschreibt, wird der konkrete Mensch als verantwortungsfähiges Subjekt neu konstituiert.

Die theologisch berechtigte Feststellung, dass kein einziger ethischer Konflikt ethikimmanent zu lösen ist, weil Schuld nicht vermieden, sondern nur von Gott jenseits der Dimension des Ethischen vergeben werden kann, entbindet freilich nicht von der Notwendigkeit, die konkreten Konflikte so sachgerecht als möglich zu analysieren und zwischen verschiedenen Handlungsalternativen konkret zu wählen. So berechtigt und notwendig die

48 D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg.v. Chr. Gremmels, E. Bethge u. R. Bethge, in Zusammenarbeit mit I. Tödt (DBW 8), Gütersloh 1998, 20. Das Zitat stammt aus dem Text «Nach zehn Jahren» aus dem Jahr 1943 (19-39).

49 Bonhoeffer: Ethik (Anm. 11), 220.

50 Bonhoeffer: Ethik (Anm. 11), 220f.

theologische Kritik an einer soteriologischen Überhöhung von Ethik und menschlichem Handeln ist, so problematisch ist es, wenn theologische Ethik lediglich den ethischen Dauerkonflikt institutionalisiert.

In der Tat steht das Pathos, mit welchem gerade protestantische Ethiker im 20. Jahrhundert vom Ruf in die Entscheidung und ihrer Unbedingtheit gesprochen haben, in der Gefahr, zur inhaltsleeren Geste zu verkommen. Wird zudem der ethische Konflikt als unlösbar dargestellt, führt das zu Resignation oder situationsethischem Dezisionismus, d.h. zum Prinzip der unableitbaren Einzelentscheidung, welches der Komplexität und Zukunftsdimension heutiger ethischer Konflikte nicht gerecht wird. Sowenig ethische Konflikte durch theologische Appelle entschieden werden können, sowenig ist es zulässig, die ethische Reflexion und die interpersonale Rechenschaft vorschnell durch die Berufung auf den Gewissensnotstand abzubrechen. Eben weil Gott nicht unmittelbar in jeder Konfliktlage zu uns spricht, sind wir auch nach theologischem Verständnis zur mühevollen, intersubjektiven und im Resultat zumeist strittigen ethischen Urteilsbildung verpflichtet. Dabei lässt sich theologische Ethik von der Gewissheit der Rechtfertigung des Sünders leiten, in welcher der Mut zur Verantwortungsübernahme ihren letzten Grund hat.

Abstract

In Ethics, the complex relation of the factual level and the ethical-evaluative level leads to fundamental problems of ambiguity which two examples, i.e. climate protection and the protection of embryos, demonstrate. Mainly, this essay is about the relation of perception and judgement, respectively the relation of a descriptive-hermeneutical and a normative approach towards ethical questions. After all, the ambivalence of ethical judgement and its consequences forms part of the problems in ethics caused by ambiguity. The will to do good can have bad consequences. Protestant ethics, at least, expect the good to be hidden rather than obvious. Christian courage to take on responsibilities does not originate in the obviousness of ethics, but in confidence in the justification of the sinner

Ulrich Körtner, Wien