

Vom Können und Dürfen

Zu einigen Schwierigkeiten der wissenschaftsethischen Diskussion

*Robert Spaemann zum sechzigsten Geburtstag
Von Burkhard Haneke, Röhrmoos*

1. Ethische Reglementierung der Wissenschaft?

Der Begriff »Ethik« bezeichnet nicht nur in allgemeiner Bedeutung die methodengeleitete Reflexion der Regeln, Maßstäbe und Normen menschlichen Handelns überhaupt, er bezeichnet vielmehr in unterschiedlichsten Verbindungen das wissenschaftliche Raisonnement über spezielle Bereiche und Gegenstände menschlicher Praxis. So ist etwa eine »Ethik des Familienverbands«, eine »Ethik wirtschaftlichen Handelns«, eine »Ethik des Krieges« oder auch »des Friedens«, eine »Ethik des politischen Handelns« etc. denk- und ausführbar. Bedeutsam und für die Ethik als methodische Disziplin charakteristisch ist, daß die Notwendigkeit der tatsächlichen Ausführung solcher »Spezial«-Ethiken regelmäßig von jener Krise herrührt, die man auch einen Verlust von praktiziertem Ethos, von Handlungs-»Normalität«, nennen kann. Familienleben, Wirtschaften, Kriegführen und Friedensschließen, politisches Handeln – all dies findet statt, bevor nach methodischen Vorgaben mit dem Ziel der Normenfindung oder -begründung darüber nachgedacht wird. Das Nachdenken setzt erst ein, wenn eine Defizienz manifest wird, die die bislang unausdrücklichen Regeln des Handelns und Unterlassens als fragwürdig, ungenügend oder auch schlimme Folgen zeitigend erscheinen läßt. Die ethische Reflexion versucht sodann, sachbereichs- und/oder gegenstandsadäquat ein rational begründetes und diskursiv vermitteltes Regelensemble zur Restituierung des verloren gegangenen Handlungsethos aufzuweisen.

Die Suche nach einer »Ethik der Wissenschaften« ist gleichfalls der Ausdruck eines Krisen-Bewußtseins. Ethische Fragestellungen im Bereich naturwissenschaftlichen Forschens und Arbeitens verstehen sich keineswegs von selbst, scheinen doch die »Gegenstände«, um die es dem wissenschaftlichen Fragen als solchem geht, zunächst einmal »wertneutral« zu sein und erst dort für eine eigentlich ethische Bemühung relevant zu werden, wo man außer-wissenschaftlich und in Anwendung wissenschaftlicher Resultate mit ihnen umgeht. Paradigmatisch ist hier etwa die Rede von der Wertneutralität der Entdeckung der Kernspaltung in unserem Jahrhundert; entscheidend sei – so heißt es häufig und sicher nicht ganz ohne Recht –, wie der Mensch mit diesem Ergebnis der Wissenschaft hinfort umgehe.

Bedarf also das wissenschaftliche Tun selber keinerlei ethischen »Reglements«? Reicht die Reflexion darüber aus, wie mit konkreten Ergebnissen der Forschung praktisch umgegangen werden darf und wie nicht? Sollen wir den wissenschaftlichen Prozess unbehindert und unkritisiert nach den ihm eigenen forschungsmethodischen Gesichtspunkten so laufen lassen, wie er läuft, vorangetrieben von der Neugier des Wissenschaftlers? Wer dies ohne weitere Kautelen bejahen zu können meint, übersieht die unlösbare Verschränktheit von Theorie und Praxis (im Sinne von *Poiesis*), die gerade für die technisch geprägten Wissenschaften der Neuzeit kennzeichnend ist. Eine wissenschaftliche Errungenschaft wie etwa eine neue technische Fertigkeit kann insofern nicht als wertneutral angesehen werden, als in ihr ein spezifischer Gebrauch bereits intendiert ist, nämlich jener, der in ihrer Anwendung überhaupt liegt. Die Dynamik des wissenschaftlichen Progresses bestimmt die Koordinaten der Verhaltens- und Handlungsspielräume je neu, und ist deshalb nur scheinbar wertfrei. Jedes neue Können ist zutiefst ethisch relevant und unterliegt wertender Beurteilung. Wird eine solche nicht immer wieder, regelmäßig und die Forschung begleitend angestellt, so mag die bloße Eigenlogik der Wissenschaft durch die Dialektik von Theorie und deren Anwendung schließlich zu dem führen, was Hans Jonas so ausdrückt: »Die Fertigkeit besitzt ihren Besitzer«¹. Die Warnungen Jonas' eilen dem wissenschaftlich-technischen Krisenbewußtsein, das heute auf der Suche nach einer »Ethik der Wissenschaften« ist, seit langem je ein Stück voraus. So vertrat er als einer der ersten jene These, die mehr und mehr ihre Plausibilität erweist, »daß für moderne Theorie praktische Anwendung nicht zufällig, sondern wesenseigentümlich ist, oder daß die Naturwissenschaft technologisch in ihrem Wesen ist.«² Im »unaufhörlichen Dynamismus« der Wissenschaft sah er eine ernste Bedrohung des Menschen: »Aber wenn wir uns jemals ganz der selbstregulierenden Mechanik des Wechselspiels von Wissenschaft und Technik anvertrauen oder uns darein ergeben, haben wir die Schlacht um den Menschen verloren. Denn die Wissenschaft, wenn ihre Anwendung einzig von ihrer eigenen Logik regiert wird, läßt den Sinn von Glück nicht wirklich offen: sie hat die Antwort präjudiziert, ihrer eigenen Wertfreiheit zum Trotz. Die Automatik ihres Gebrauchs – insoweit dieser Gebrauch über die wiederkehrende Beantwortung des von ihr selbst wiederkehrend erzeugten Notstandes hinausgeht – hat den Inhalt des Glücks im Prinzip gesetzt: sich gehen lassen im Gebrauch der Dinge.«³

Die Forderung, den wissenschaftlich-technischen »Fortschritts«-Prozeß sich selbst und seinen immanenten Gesetzen zu überlassen, liefe darauf hinaus, das Gebrauchen des Menschen, sein Können und seine Fertigkeiten von der Dimension

¹ vgl. Hans Jonas, *Organismus und Freiheit – Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, S. 290.

² ebd. S. 276.

³ ebd. S. 289; auf Verselbständigungstendenzen weist auch der Theologe Martin Rock hin: »'Kritisch' ist Technologie letztlich und endlich deswegen, weil sie das Gesetz des Handelns vorschreibt: Menschliches Sinnen, Denken, Planen und Tun erfolgen nach dem Maßstab bzw. nach dem Diktat der Technik. Machbarkeit, Funktionalität, Rationalität, Perfektion, Komfort und Konsum werden zu Grundwerten und verbindlichen Lebensmustern stilisiert.«, in: D. Birnbacher (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, S. 81.

des ethischen Fragens und Beurteilens abzuschotten, ihn gewissermaßen gegen solche – nicht als zugehörig betrachtete – Fragen zu immunisieren. Eine extreme Gegenposition gegen diese Forderung wäre das Verlangen, Wissenschaft und Technik in ihrem Fortgang unmittelbar zu reglementieren; das hieße etwa, dem Forscher vorzuschreiben, was er erforschen darf und was nicht, oder zugespitzt formuliert: wissenschaftliche Arbeit strikt und »unvermittelt« nach moralischen Maßstäben zu organisieren. Beide genannten Extrema kommen in solcher Reinform in der heutigen Diskussion um eine »Ethik der Wissenschaften« eigentlich nicht vor, zumindest werden sie in dieser Form selten ausdrücklich. Gleichwohl begrenzen diese Extrema gewissermaßen das Feld, in dem heute in verschiedenster Weise von Philosophen, Naturwissenschaftlern und Politikern Position bezogen wird, wobei jeweils die Hinneigung zu Seite des einen oder anderen Extrems unverkennbar ist. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Versuch, wissenschaftsethische Fragestellungen kritisch zu beleuchten. Diskussionsgrundlage hierfür sind einschlägige Entwürfe des Theologen Franz Böckle und des Philosophen Hermann Krings.

Zuvor sei jedoch kurz die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob nicht eine Ethik der Wissenschaften schon aus methodischen Gründen von eher begrenzter Reichweite bleiben muß. Denn: soweit etwa (um negativ anzusetzen) die Inhumanität wissenschaftlicher Zwecke und Handlungen nicht eklatant offensichtlich ist (z. B. Züchtung von Mensch-Tier-Hybriden), bzw. ihre unbeabsichtigten Nebenfolgen nicht erkennbar verwerflich sind, stößt jeder Versuch einer Bewertung des Innovationsaspekts wissenschaftlicher Handlungen auf folgende unausräumbare Schwierigkeit: eine ethische Beurteilung wissenschaftlicher Forschungsvorhaben und Experimente hinsichtlich der mit diesen angestrebten Ergebnisse setzt das Wissen (oder doch ein hinreichendes Wissen) um deren Wirkung voraus. Solches Wissen – wie auch die Einschätzung der Wirkung von möglichen alternativen Forschungsgängen – ist jedoch zumeist höchst unsicher und allenfalls von vagen Befürchtungen getragen. Die Hitzigkeit vieler einschlägiger Diskussionen, ob über Kernenergie, Genmanipulation, SDI oder über Experimente mit »Neuen Medien«, dürfte gerade mit eben dieser Unsicherheit und dem mitfolgend endlosen Streit der Experten über mögliche Folgelasten und Wirkungen von Technik und Wissenschaft zu tun haben.

2. »Überleben des Menschen in Menschlichkeit«⁴

Der Unwidersprechlichkeit eines von ihm so formulierten gemeinsamen Ziels aller Menschen darf sich F. Böckle wohl sicher sein, schon weniger sicher scheint hingegen die Tauglichkeit dieser Universalformel als Fundament für eine Ethik der

⁴ Hier wird vor allem verwiesen auf: F. Böckle/A. W. von Eiff, *Wissenschaft und Ethos*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 20, Freiburg 1982, S. 120–147 (= »CG«). F. Böckle, *Gentechnologie und Fortpflanzungstechnik*, in: *Lebendiges Zeugnis*, Nr. 1/1985, S. 35–38 (= »LZ«). ders., *Was der Mensch kann und was er will – Grundzüge einer Ethik der Wissenschaften*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (Tiefdruckbeilage)* 7. 9. 1985 (= »FAZ«).

Wissenschaften (vgl. FAZ Anm. 4). In bezug auf den Fortgang von Wissenschaft und Technik kommt der Ethik vor allem eine »restriktive Funktion« (A. Pieper⁵) zu, die Orientierung hingegen an so etwas wie der »Verbesserung der *conditio humana* im umfassenden Sinne« (vgl. CG S. 131, Anm. 4) dürfte ethische Beurteilungsmaßstäbe eher verschwommener werden lassen als zu ihrer Verdeutlichung beitragen.

Das positiv gesetzte Ziel umfassender Verbesserung der *conditio humana* besagt einen Ausgriff in die Zukunft, dem es offenbar um das prospektive Bild des künftig vollkommeneren Menschen geht; in diesem so gesetzten Ziel kulminieren die Wünsche und Hoffnungen des gegenwärtigen, unter zahllosen Unvollkommenheiten und Widrigkeiten »leidenden« Menschen, (der noch eine Art »Schicksal« zu gewärtigen hat). Nach der genannten Zielvorstellung würden somit die mehr oder weniger willkürlichen Bedürfnisse und Wünsche des Zeitgenossen zum Maßstab eines zu begründenden Wissenschaftsethos erhoben. Würde man diese unvermittelt dem Forscher und Technologen ans Herz legen, müßte das den »Fortschritt« der Wissenschaft um ein Vielfaches beschleunigen: denn der Weg zur Vollkommenheit aller menschlichen Lebensumstände, denen die Wissenschaft vor allem zu umfassender Berechenbarkeit zu verhelfen hätte, scheint noch lang. Können solche Bedürfnisse und Wünsche ein ernstzunehmendes Regulativ für die Dynamik eines uferlosen Wissenschaftsprogresses sein? Ist, was hier in der Zielbeschreibung Böckles zu geschehen scheint, nämlich der Rückgriff auf den (scheinbar) gesunden Menschenverstand, nicht ein gefährlicher Irrweg, der wissenschaftsinduzierte Katastrophen eher fördert als zu ihrer Mäßigung, Korrektur oder Vermeidung beizutragen?

Böckle glaubt, die Zeit übertriebener Wissenschaftsgläubigkeit sei zu Ende. Wohl auch deshalb hält er wissenschaftsethische Ansätze, die eher von einer »Negativprognostik« ausgehen oder eine »Heuristik der Furcht« empfehlen (H. Jonas, E. Chargaff u. a.), für unangemessen und überholt.⁶ Böckle meint: »Wir stehen vor einem völlig veränderten Bewußtsein... Die heutigen Menschen fragen sich, ob die ehemals göttlichen Privilegien, die Fähigkeiten, die Linné und Buffon noch ganz dem Schöpfer vorbehalten, in der Hand des Menschen nicht eine Überforderung sind. Die Wissenschaftsgläubigkeit begegnet einer wachsenden Skepsis.« Dagegen ist zu fragen: Zeigt nicht gerade die weithin begrüßte Produktion von Retorten-Babys, (mit denen die Wissenschaft einmal mehr dem »Schicksal« eins ausgewischt zu haben scheint), die aufkommende Leihmutterchaft, die schon alltägliche heterologe Insemination und ihr gegenläufiges Pendant: die grassierende Abtreibungs- und Sterilisationspraxis, daß der Glaube, die Parameter des Lebens mit Hilfe der Wissenschaft risiko- und schadensfrei den je individuellen Wünschen anpassen zu dürfen und zu können, im allgemeinen Bewußtsein völlig

⁵ Annemarie Pieper, Fortschritt wohin? – Die Humanität des Machbaren und die Verantwortung des Wissenschaftlers, in: Stimmen der Zeit, Dezember 1982, S. 840.

⁶ Die fundamentalen Unterschiede der Ansätze Franz Böckles und Hans Jonas' werden deutlich herausgestellt in dem Überblicksartikel von Norbert Stennes, Zur ethischen Diskussion um die Gentechnik, in: Orientierung Nr. 15/16 vom 15./31. 8. 1985, S. 170–175.

ungebrochen ist? Der heute allgemein akzeptierte »Werthorizont« enthält gerade nicht jene Kriterien, die das wissenschaftliche Ethos über die Kategorien bloßer Machbarkeit hinausheben könnten, insofern diese Wissenschaft der genaue Ausfluß und Reflex des herrschenden Wertbewußtseins ist.

Zu einem weiteren Punkt: Wenn Böckle der Überwindung einseitiger Zweckrationalität das Wort redet, möchte man ihm gerade hinsichtlich der latenten Eindimensionalität wissenschaftlich-technischen Tuns nur zu gern beistimmen. Auch scheint vernünftig, in dialogischer (interdisziplinärer) Urteilsfindung die Zweckmäßigkeit der Ziele selber zur Disposition zu stellen. Damit bleibt aber alles noch im Ungefähren und Unverbindlichen. Dialogische Urteilsfindung (etwa in den vielgepriesenen Ethik-Kommissionen) enthebt den Ethiker nicht der Pflicht, nach Gründen und Maßstäben für vernünftig-verantwortliches Handeln zu fragen, nach solchen Gründen nämlich, die Dialoge entscheiden können und die nicht je wieder zur Disposition von Dialogen stehen, will sagen: je nach Art und Zusammensetzung der Argumentationsgemeinschaft einmal Geltung beanspruchen dürfen und ein anderes Mal auch wieder nicht. Böckle läßt in seinen Entwürfen zur Wissenschaftsethik gewissermaßen ein kategorisches Fundament für ein nicht wieder beliebiges Argument vermissen. Dabei scheint andererseits wiederum einleuchtend, was er über die Begrenzung der Forscherverantwortlichkeit sagt: »Wie für jede sittliche Verantwortung, so gilt auch für die des Forschers, daß sie sich allein auf seine Entscheidungen sowie auf die voraussehbaren Folgen seines Tuns oder Unterlassens beziehen kann. Die Folgen müssen für ihn vorhersehbar sein« (LZ S. 44, Anm. 4). Nun sind sie dies keineswegs immer, entscheidender aber noch: über ihre Signifikanz und ethische Einordnung kann der Wissenschaftler (so Böckle) nicht selber befinden; die hier auf ihn zukommende Verantwortung muß vielmehr dem interdisziplinären Dialog (wissenschaftlich-politisch/wissenschaftlich-ethisch) anheimgestellt werden. Als Kriterien für einen solchen offen zu führenden Dialog nennt Böckle nun aber lediglich proteische Allgemeinplätze: den »gerechten Ausgleich« konkurrierender Gesichtspunkte, das »Heil des einzelnen«, ein »Überleben des Menschen in Menschlichkeit«, sowie schließlich das »gemeinsame Wohl aller, auch der zukünftigen Generationen« (FAZ). Letzteres scheint er als eine Art normatives Fundament für verantwortbare Wissenschaftspraxis zu betrachten. Doch was ist dieses gemeinsame Wohl aller? Gibt es denn auch nur zwei Wissenschaftler, die darunter dasselbe verstehen? Verhindert hier nicht gerade ein ins Universale ausgeweiteter Maßstab der Verantwortlichkeit die Frage nach der sittlichen Berechtigung des wissenschaftlichen Tuns in concreto und im einzelnen? »Bestimmtheit und Begrenztheit gehören zusammen«, wie Böckle selber an anderer Stelle (LZ S. 36) und in anderem Zusammenhang ausführt.⁷

An dieser Stelle sei ein bereits oben genanntes Problem von grundsätzlichem Charakter nochmals aufgegriffen: für die Perspektive des Forschers scheint deren prinzipielle Unabgeschlossenheit gerade kennzeichnend. Sein Fragen, Forschen

⁷ vgl. für diesen Zusammenhang: Robert Spaemann, Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch, Heft 1/1981.

und Experimentieren ist derart ein dauernder Prozeß, daß eigentlich nie eine definitive Konstellation zu abschließender und gültiger ethischer Beurteilung steht. Das »Wofür« einer möglichen Verantwortung des Wissenschaftlers erscheint als nur schwer fixierbar, weil sozusagen »das Ende immer offen« bleibt. Und gerade moderne – technologisch orientierte – Wissenschaft hat zu solchen Graden der Spezialisierung der einzelnen Forschungsprojekte geführt, daß der Einzelwissenschaftler den Prozeß des Fragens, an dem er selber beteiligt ist, nicht mehr überblickt. Allen Ernstes kann man hier die Frage nach der Möglichkeit von Verantwortung stellen. »Was einer grundsätzlich nicht mehr überblicken kann, braucht er auch nicht zu verantworten«, schreibt der Salzburger Philosoph Felix Hammer in einem Versuch über »Schwerpunkte der Wissenschaftsethik«⁸. Wenige Zeilen später zitiert er – vielleicht ein wenig makaber – aus der Rede Fichtes über die »Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas«: »Freie Untersuchung jedes möglichen Objekts des Nachdenkens, nach jeder möglichen Richtung hin und ins Unbegrenzte hinaus, ist ohne Zweifel ein Menschenrecht.«⁹ Nimmt man beide Aussagen zusammen und unterstellt, daß der Mensch im Unbegrenzten wohl zwangsläufig den Überblick verliert, so kommt ein theoretisches Kuriosum zustande, das sich etwa als ein »Menschenrecht auf Verantwortungslosigkeit« beschreiben ließe.

Der Blick ins »Unbegrenzte« hat die Wissenschaftler (zumindest einige) unseres Jahrhunderts erschauern lassen, andere wiederum scheinen die »Schritte über die Grenzen« weniger zu beeindrucken. So werden die einen zu Dissidenten des Wissenschaftsprozesses, weil sie diesen bereits jenseits aller ethischen Legitimation und moralischen Umgangs sehen (Chargaff), während die anderen fordern, Ethos und Moral hätten sich gefälligst den je neuen wissenschaftlichen Gegebenheiten anzupassen (Edwards).

3. Der Wissenschaftler »im Nebel«¹⁰

Zur Beschreibung der Komplexität und Allgemeinheit des Problems über die ethische Reflexion im engeren Sinn hinaus, wählt Hermann Krings eine Metapher: »Soll man dem Mann, der im Nebel vordringt, einen moralischen Vorwurf machen, daß er kein Ziel hat. Vielleicht hätte er bei Nebel gar nicht aufbrechen dürfen. Aber nun, da er im Nebel sich zurechtfinden soll, helfen ethische Überlegungen nicht viel. Gesetzt, wir könnten im Bereich der wissenschaftlichen Forschung die Normen auffinden und alle Wissenschaftler würden ihnen entsprechend handeln, so wäre die Fragwürdigkeit, der sich die wissenschaftliche Forschung nicht nur an

⁸ Felix Hammer, *Selbstzensur für Forscher? – Schwerpunkte einer Wissenschaftsethik*, Zürich 1983, S. 80.

⁹ ebd. S. 98.

¹⁰ Dem folgenden liegt zugrunde: Hermann Krings, *Bedenken zur Wissenschaftsethik*, in: H. M. Baumgartner/H.-J. Staudinger (Hrsg.), *Ethik der Wissenschaften Bd. 2 – Entmoralisierung der Wissenschaften, Physik und Chemie*, Paderborn 1985, S. 11–24.

sozialen Konfliktpunkten, sondern generell ausgesetzt sieht, nicht behoben. Wir würden ethisch gut handeln, – aber wir stünden immer noch im Nebel. Die theoretische Orientierung der wissenschaftlichen Forschung wäre durch ethisches Handeln nicht ersetzbar.«¹¹

Um diese These näher zu begründen, fragt H. Krings nach der Genesis der Schwierigkeiten, denen heutige Wissenschaft sich konfrontiert sieht.

Erst im Prozeß der Aufklärung werde jene Sichtweise geboren, die in der Autonomie der Vernunft »einen eigenen positiven moralischen Gehalt«¹² sieht; sie führe zur »generelle(n) Anerkennung der Dignität der Wissenschaft«, die noch heute im Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit ihren Ausdruck finde.¹³ Nun kann die ins Extrem geführte Behauptung einer solchen Freiheit der Wissenschaft durch völlige Emanzipation der wissenschaftlichen Methode von allen außerwissenschaftlichen Zumutungen und Regelpflichten dazu führen, daß ein »Wozu« der methodischen Forschung nicht mehr angebbar ist und damit ein eklatantes Sinndefizit deutlich wird (»Methodologismus«, »Szientismus«).

Krings: »Durch den Methodologismus hat sich die Wissenschaft programmatisch von jedweder Sinninstanz abgekoppelt. Es gibt nur das methodische Fortschreiten, doch es gibt kein Ziel und keinen Sinn dieses Fortschreitens«¹⁴.

Krings merkt nun zur Wissenschaftsethik-Debatte kritisch an, man möge sich (angesichts der durch Methodologismus und Szientismus bedingten »generellen Problematik«) nicht zu vorschnellen wissenschaftsethischen Kompensationsversuchen hinreißen lassen, die doch letztlich keine die Wissenschaften insgesamt orientierende Kraft haben könnten. Solche Versuche befassen sich zumeist mit sehr speziellen, gleichwohl unbestritten virulenten Problemen in Grenzbereichen der Forschung, könnten aber (wenn wir Krings hier recht verstehen) am Ende doch nicht mehr als ein Kurieren an Symptomen bedeuten. Und schließlich: Das genannte Sinndefizit der Wissenschaft (ihre Grundsatz- und Orientierungslosigkeit) bliebe bestehen, »auch wenn ethisch nichts mehr zu beanstanden wäre«¹⁵.

Zwei Probleme müsse man daher prinzipiell unterscheiden, wobei das erstere das entscheidende sei: »ein quasi-metaphysisches Problem, welches das innere Gesetz und die Orientierung der Wissenschaft betrifft, und ein ethisches, auch ethisch-rechtliches Problem, welches bestimmte Tatbestände in den Wissenschaften, insbesondere das Humanexperiment, zum Inhalt hat.«¹⁶

Mithin scheint die Schlüsselfrage für jeden Versuch, eine Ethik der Wissenschaften zu begründen, das Selbstverständnis eben dieser Wissenschaften zu sein. Und auf diesem Hintergrund könnte man das, was Hermann Krings schließlich über den Zusammenhang von wissenschaftsimmanenten Prinzipien und Prinzipien der Sittlichkeit ausführt, als geradezu fatalistisch deuten. Für die moderne (sich methodo-

¹¹ ebd. S. 11f.

¹² ebd. S. 13.

¹³ ebd. S. 13.

¹⁴ ebd. S. 15.

¹⁵ ebd. S. 16.

¹⁶ ebd. S. 17.

logistisch verstehende) Wissenschaft mit ihrem hypothetischen Wahrheitsbegriff kann es im Grunde keine definitiven sittlichen Grenzen des Tuns geben, ließen sich solche doch wohl nur in kategorischer Argumentation statuieren¹⁷, was für den Methodologismus nicht in Frage kommt: »So sind die Forderungen dieser Ethik im Rahmen des Methodologismus vornehmlich diese: kein Vorurteil; keine Dogmatik; keine partikularen Interessen; keine Manipulation von Meßdaten usw. Positiv lassen sie sich unter dem Titel der methodischen Sorgfalt und Verlässlichkeit zusammenfassen, was immer sich als Ergebnis zeigen mag.«¹⁸

Aus dem »Gefängnis« der Methode vermag der Forscher allerdings auszubrechen, wenn und insofern er sein nur hypothetisches Wahrheitsverständnis zu transzendieren vermag¹⁹, sein Handeln als selber geschichtliche Wahrheit setzend begreift und so Distanz zur Methode gewinnt. Nur auf diesem Weg der Einsicht und der Bereitschaft, überhaupt dem Methodologismus externe Grundsätze anzuerkennen, gerät der Forscher in die Lage, sein »Handeln auf Prinzipien und Normen beziehen zu können, die nicht methoden-immanent sind, sondern die dem Selbstverständnis des Menschen als eines freien und sittlichen Vernunftwesens genügen.«²⁰

Ist nun, um obige Metapher wieder aufzunehmen, das »Gefängnis der Methode« wirklich unbequem genug, um zu solchen Ausbruchsversuchen zu motivieren, die ja im Grunde nur Reflexionslast bedeuten und letztlich zu selbstaufgelegten Forschungsverzichten oder Hindernissen im Wissenschaftsprozeß führen können? Oder um das eingangs erwähnte Bild von H. Krings wieder zu bemühen: Ist dem Forscher das Tappen im Nebel nicht möglicherweise lieber, solange es voran geht und keine unvorhergesehenen Hindernisse wie Felswände, Gletscherspalten etc. den weiteren Weg behindern, als eine klare Sicht, die vielleicht hinsichtlich des Vorhabens desillusionierend, entlarvend wirken könnte?

Man muß an die sehr einleuchtenden Bedenken von H. Krings die Frage knüpfen, ob der Rekurs auf so etwas wie den Begriff einer »vernünftigen Wissenschaft« oder die »Idee der Wahrheit« für ein pragmatisches (an den »Sachen«, mit denen die Wissenschaft umgeht, orientiertes) Niveau der Wissenschaftsethik nicht doch zu hoch ansetzt – und durch seine darin begründete Folgenlosigkeit am Ende nicht einer Kapitulation vor dem Methodologismus gleichkommt. Resignativ klingt so auch die Schlußbemerkung von Krings, der angesichts der in den Wissenschaften heute dominanten Paradigmen die Ansatzmöglichkeiten für eine Wissenschaftsethik als wenig hoffnungsvoll ansieht: »Die wissenschaftsethische Erörterung erscheint wie der Bau einer Brücke, für welche die Widerlager noch fehlen«²¹. Allerdings bleibt wohl unbestreitbar, daß nur eine Veränderung im Selbstverständ-

¹⁷ vgl. hierzu die Ansätze einer (naturrechtliche Überlegungen einbeziehenden) kategorischen Argumentationsweise bei: Reinhard Löw, *Leben aus dem Labor*, München 1985.

¹⁸ vgl. Anm. 10, ebd. S. 22 (Unterstreichung von mir).

¹⁹ Etwas flapsig möchte man hier angesichts der rasanten Dynamik des modernen Wissenschaftsbetriebs einwerfen: Hat er hierzu überhaupt die Zeit?

²⁰ vgl. Anm. 10, ebd. S. 22.

²¹ ebd. S. 24.

nis der heutigen Wissenschaft (als Reflex eines Wandels des Gemeinbewußtseins) die Etablierung sittlicher Prinzipien als regulativer Instanzen der Forschungsdynamik bewirken kann. In diesem Sinn ist der These Krings' ungeteilt zuzustimmen: »Wenn die Wissenschaft sich methodologistisch versteht und eines theoretischen Prinzips entbehrt, das ihr forschendes Handeln orientiert..., dann sind ethische Reflexionen mit dem Ziel, die Wissenschaft nicht unvernünftig und letztlich schädlich werden zu lassen, wenig aussichtsreich. Sofern die Wissenschaft nicht sich selbst zur Vernunft bringt, bleibt eine Ethik der Wissenschaft bodenlos.«²²

4. *Selbstverwirklichungspostulat versus Wissenschaftsethik*

Die Wissenschaft tut letztlich, was die Menschen, die sich ihrer Resultate gerne bedienen, wollen, vielleicht auch nur, was sie zu wollen meinen.

Die Vermutung, die Natur werde ihre wissenschaftlich-technologische Deformation eines Tages rächen, scheint nun unseres Erachtens das innovative Potential dieser Wissenschaften, (denen zu jeder »Nebenfolge« eine neue Regulation, zumeist wieder technologischer Art, einfällt), zu unterschätzen. Mithin: weniger wahrscheinlich als die These, daß die Natur die Mißachtung ihres Eigen-Seins langfristig damit bestrafe, daß sie »zurückschlage«, d.h. ihren eingebildeten »maitre et possesseur« die Folgen ihrer Mißachtung existentiell spüren lasse (und ihn so vielleicht bessere!), dürfte sein, daß der Mensch die Natur schließlich »zurechtbringen« wird. Daß dies allenfalls Folgen für sein Selbstverständnis als Teil dieser Natur haben wird, braucht den künftigen Bürger einer »schönen neuen Welt« nicht zu quälen.

Gleichermaßen sind Natur wie Tradition als Maßstäbe des Recht-Tuns eliminiert, kommt Vernunft überwiegend nurmehr als instrumentelle vor, meint Sittlichkeit entweder institutionelle Rollengefügigkeit oder privatistische Gesinnungswillkür, scheint schließlich Sinn als objektivierbares und orientierendes Moment endgültig verloren. Damit dürfte das, was man mit einem Wort C. S. Lewis' die Selbstabschaffung des Menschen nennen kann, d.h. den fortschreitenden Verlust des Substantiellen seiner Freiheit an die Willkür progressiver Bedürfnisbefriedigung, der nur konsequente letzte Schritt sein.

Bei all dem scheint es gar nicht mehr um Erfüllung im Sinne etwa der klassischen »Eudaimonia«, einer gelungenen Ordnung des Lebens im Ganzen, nicht mehr um ein Bewußtsein schlußendlicher Sinnhaftigkeit des Lebenszyklus zu tun zu sein, vielmehr geht es nurmehr um Erfüllung arbiträrer Wünsche, um soziale Zufriedenheit im System-Ganzen, um maximale Konfliktlosigkeit einer bürgerlich geordneten und beschützten Existenz, in der ein jeder sich so weit beschränkt, daß er keinem anderen eine »Verwirklichungschance« raubt.

Wissenschaft und Technik dienen hierbei der fortschreitenden Eliminierung alles Widrigen und Bedrängenden; Kontingenzen gilt es nicht länger zu bewältigen,

²² ebd. S. 21.

sondern schlicht zu überwinden. Wissenschaft und Technik sehen sich einem enormen Anforderungsdruck individueller wie kollektiver Ansprüche gegenüber: »Es erscheint manchmal geradezu absurd, wie die Wissenschaft heute wegen eben der Momente kritisiert wird, deretwegen wir auf sie gesetzt haben und weiter auf sie setzen wollen« (Ulrich Hommes²³).

Womit zu schließen wäre: Die »schöne neue Welt« wird weniger das Produkt moralindifferenten Forscher, neuerungssüchtiger Technologen oder korrupter Politiker sein als vielmehr die genaue Entsprechung jener Wünsche und Bedürfnisse, deren Befriedigung der Mensch unserer Tage kategorisch einfordert. Die Extrapolation heutigen Selbstverwirklichungsdenkens wird ein institutionelles und möglichst perfektioniertes System der optimalen Befriedigung aller »Bedürfnisse« sein.

5. Eine römische Instruktion zu den neuen biomedizinischen Techniken

Die jüngst erschienene »Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung« setzt sich kritisch mit den Möglichkeiten der modernen Fortpflanzungsmedizin auseinander. Dabei wird deutlich, daß man den ethischen Problemen, die die neuen biomedizinischen Techniken aufwerfen, nicht anders als durch prinzipielle Argumentation und eine Rückbesinnung auf (durch sie in Frage gestellte) objektive Sinnstrukturen und personale Wertgehalte im Raum des Menschlichen gerecht wird.

Die Instruktion sei im Zusammenhang unserer vorstehenden Ausführungen insbesondere deshalb gewürdigt, weil sie ausdrücklich und kritisch auf die subjektiven Absichten, Ansprüche und Wünsche des Gemeinbewußtseins rekurriert, deren tatsächliche oder unterstellte »Qualität« im allgemeinen ja als hinreichende Legitimationsbasis für wissenschaftlich-technisches Machen angesehen wird. Die Funktionalisierung des Menschlichen zeigt sich (das macht die Instruktion bewußt) heute kaum irgendwo deutlicher als in der Frage der Weitergabe (resp. Nichtweitergabe!) des Lebens, die zu einem Moment im System der je wechselnden Bedürfnisse degradiert wird.

Was dem auf seine »Autonomie« moralischer Zwecksetzung pochenden Zeitgenossen im Argumentationsgang der Instruktion vielleicht nur schwer einleuchten mag, gleichwohl jedoch viel Plausibilität für sich hat, ist die überall durchscheinende Auffassung, daß tatsächlich die Achtung der ganzheitlichen Würde der menschlichen Person in eklatanten Widerspruch auch zu den wohlmeinendsten Intentionen des moralischen Subjekts geraten kann. Zu bedenken wird etwa gegeben, daß der berechtigte Wunsch von Eheleuten nach einem Kind nicht die Mißachtung der Würde der Fortpflanzung der menschlichen Person nach sich ziehen darf: das Kind habe ein Recht, »die Frucht des spezifischen Aktes der ehelichen Hingabe seiner

²³ Ulrich Hommes, Die Freude ist die Wahrheit. Über die Herausforderung der Metaphysik durch die moderne Wissenschaft, In: Philosophisches Jahrbuch 92. Jg. 1985, S. 319.

Eltern zu sein, und ein Recht darauf, vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet zu werden.« Es gebe hingegen kein Recht der Ehegatten, ein Kind zu haben, »sondern nur das Recht, diejenigen natürlichen Akte zu vollziehen, die aus sich heraus auf die Fortpflanzung hin ausgerichtet sind.« M. a. W.: Menschliches Leben darf nicht Objekt eines zweckgerichteten »Machens« werden, seiner Würde entspricht nur ein solcher Entstehungsmodus, in dem das werdende Leben als Geschenk personaler Liebe empfangen wird.

Die Instruktion sucht nach sittlichen Grenzziehungen, um den Menschen schon von Beginn an vor dem Verlangen nach grenzenloser Verfügbarkeit und Planbarkeit zu schützen, ein Verlangen, das den werdenden Menschen zu einem Gegenstand der Technik zu erniedrigen droht. Die Grenze, die dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik gewiesen wird, ist der Mensch selber. Das Menschsein des Menschen, seine personale Würde, die ihn vom Augenblick der Zeugung an auszeichnet, darf nicht in die Gefahr geraten, seine Definition je nach dem neuesten Forschungsstand zu erhalten. Was der Mensch in seiner einzigartigen Würde, ja in seiner Gottebenbildlichkeit, darstellt, kann nicht vom Verfügungswillen des »homo faber« her interpretiert werden. Der Mensch ist letzter Zweck allen wissenschaftlichen Tuns, nie jedoch dessen Mittel. Mithin sind alle Forschungsabsichten zur »Modifizierung« bzw. »Optimierung« des Menschen verwerflich (»Menschen-Züchtung«, genetische Manipulationen, identische Reduplikation, Tier-Mensch-Hybriden etc.), ist überhaupt jede Verzweckung menschlicher Embryonen für wissenschaftliche Experimente, die nicht therapeutischen Charakter haben, verwerflich.

Therapeutischen Sinn muß auch die »präinatale Diagnostik« haben, sie wird unsittlich, wenn sie als »Entscheidungshilfe« für eine eventuelle Abtreibung der Leibesfrucht dient (z. B. wenn unheilbare Erbkrankheiten festgestellt würden oder das Kind nicht das »gewünschte Geschlecht« hat).

Bezüglich der künstlichen Fortpflanzungstechniken (In-vitro-Fertilisation) bezieht die Instruktion gleichfalls eindeutig Stellung, wobei sie sich eng an die bisherige lehramtliche Verkündigung zur »Würde der menschlichen Person«, zu »Ehe und Familie«, zu Fragen der Sexualmoral anschließen kann. (Insbes.: Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*; Enzyklika *Humanae vitae*; Erklärung *Dignitatis humanae*; Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*; Charta der Familienrechte).

Die Instruktion betont die Einzigartigkeit der Weitergabe des menschlichen Lebens, die sich aus der Einzigartigkeit der menschlichen Person selbst ableitet. Es folgt daraus, daß die menschliche Fortpflanzung (das Werden einer neuen menschlichen Person) nicht aus dem personalen Kontext der Liebe von Mann und Frau und deren liebender Vereinigung gerissen werden darf: »Die menschliche Fortpflanzung erfordert das verantwortliche Mitwirken der Eheleute mit der fruchtbaren Liebe Gottes; das Geschenk des menschlichen Lebens muß innerhalb der Ehe mittels der spezifischen und ausschließlichen Akte der Eheleute verwirklicht werden gemäß den Gesetzen, die ihnen als Personen und ihrer Vereinigung eingepreßt sind.« Und weiterhin heißt es: »So ist das Entstehen eines neuen

menschlichen Lebens allenfalls die Teilnahme der Eheleute an der Schöpfermacht Gottes. Den Ursprung menschlichen Lebens zeichnet somit aus, daß die Liebe der Eheleute, die sich im ehelichen Akt der Selbsthingabe bekundet, zugleich Teilnahme an der Schöpfer-Liebe Gottes bedeutet.«

Im Kontext dieser prinzipiellen Argumentation, die den unlösbaren Zusammenhang von Personalität, Liebe, Leiblichkeit und Fruchtbarkeit betont, werden die neuen Befruchtungstechniken im Reagenzglas beurteilt und schließlich, ob homolog oder heterolog, als der Würde des Menschen und seiner Fortpflanzung sittlich nicht angemessen verworfen.

Zur heterologen Befruchtung heißt es, sie widerspreche »der Einheit der Ehe, der Würde der Eheleute, der den Eltern eigenen Berufung und dem Recht des Kindes, in der Ehe und durch die Ehe empfangen und zur Welt gebracht worden zu sein.« Die homologe künstliche Befruchtung wird in differenzierter Argumentation gleichfalls abgelehnt, wobei die Überlegung hier betont in den Zusammenhang einer ganzheitlichen Sicht der ehelichen Geschlechtlichkeit gestellt wird, die gegen zweckrationale Verkürzung zu schützen ist. Von der objektiven Einheit von liebender Vereinigung und menschlicher Fortpflanzung her wird argumentiert: »Die homologe künstliche Befruchtung bewirkt objektiv eine analoge Trennung (wie auch die künstliche Empfängnisverhütung B. H.) zwischen den Gütern und Sinngehalten der Ehe, indem sie eine Fortpflanzung anstrebt, die nicht eine Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung ist.« Hier darf ein Gedanke eingefügt werden, den Robert Spaemann zur Diskussion gestellt hat, und der versucht, die Intention der Morallehre der Kirche, wie sie insbesondere »*Humanae vitae*« unterlag, zu verdeutlichen: »Als die Kirche sich gegen die zweckrationale Abkoppelung des Beischlafs von der Zeugung durch chemische Eingriffe in den weiblichen Organismus wandte, da wurde ihr von der öffentlichen Meinung Lustfeindlichkeit und Fixierung auf Kinderproduktion unterstellt. Da sie nun umgekehrt auch die lustlose 'Zeugung' von Kindern in der Retorte mißbilligt, wird vielleicht eher deutlich, daß es in Wirklichkeit um etwas anderes geht: um einen personalen Ausdruckszusammenhang, dessen Integrität in seiner spielerischen Selbstvergessenheit besteht. Diese Integrität soll nicht durch zweckrationale Einschränkung der Vielfalt seiner Funktionen einem konsequentialistischen Funktionalismus geopfert werden« (in: Peter T. Geach/Fernando Inciarte/Robert Spaemann, *Persönliche Verantwortung*, Köln 1982, S. 29)²⁴.

Der menschlichen Personwürde widerspricht, daß der Anfang des menschlichen Lebens zu einem technisch-wissenschaftlichen Aktus degradiert wird. Die Weitergabe des menschlichen Lebens wird durch die künstlichen Fortpflanzungstechniken aus der Sphäre des Tuns in die des Machens gezogen. Kardinal Ratzinger meinte in seinen einführenden Bemerkungen zur neuen Instruktion, die innere Logik vieler moderner Fortpflanzungstechniken sei »eine Logik der 'Produktion

²⁴ vgl. auch: Robert Spaemann, Kommentar zu: »Instruktionen über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung«, in: *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 1987.

von Gegenständen': eine Logik, die an sich ein Verhältnis der Ungleichheit zwischen dem Techniker (der produziert) und dem, was produziert wird, einführt und damit auch ein Verhältnis der Herrschaft des einen über den anderen.«

Den Menschen vor sich selbst zu schützen kann gewissermaßen als eine Quintessenz des römischen Dokuments betrachtet werden. Weder ist der wissenschaftliche Fortschritt ein Absolutum, an das nicht gerührt werden darf, noch sind die subjektiven Absichten und Bedürfnisse des Zeitgenossen, der wissenschaftlich-technische Mittel zur Erfüllung seiner Wünsche beansprucht, über moralische Einsprüche erhaben. »Gewissens-Autonomie« darf hier keinesfalls über die Anerkennung objektiver, personaler Sinnstrukturen den Sieg davontreiben. Der wissenschaftlich-technologische Fortschritt droht im Gleichschritt mit progressivem Anspruchsdenken (vor dem auch der Intimbereich von Ehe und Familie nicht gefeit ist) die substantielle Einheit der menschlichen Person, ihren Subjekt-Status sowie ihre personale Würde in Frage zu stellen. Beiden Gefahren gilt es, durch grundsätzliche anthropologische und ethische Reflexion zu wehren, wobei (so wiederum Kardinal Ratzinger) aufzuzeigen ist, »daß das Vorhandensein sittlicher Normen, die ihren präzisen, unveränderlichen und unbedingten Inhalt haben, die einzige Garantie für die Achtung und die volle Verwirklichung des Menschen in seiner ganzen Wahrheit ist.«