

zwischen verschiedenen Gütern versteht. Es geht in dem Ansatz nur darum, den jeweils angestrebten Wert nicht auf die Dauer und im ganzen zu untergraben, was auch dann geschieht, wenn man andere Werte für ihn opfert, ohne daß dies auf die Dauer und im ganzen notwendig ist. Strenggenommen beruht wohl die Proportionalismus-Debatte, soweit sie sich auf meine Texte beruft, auf eher ungenauer Lektüre. Wenn vermeintlich bekannte Begriffe aus hermeneutischen Gründen neu definiert werden mußten, wird dies sofort wieder vergessen.

P. KNAUER S. J.

RINGELING, HERMANN, *Leben im Anspruch der Schöpfung*. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. Freiburg: Herder/Fribourg: Universitätsverlag 1988. 163 S.

In dieser Sammlung teilweise neu verfaßter, teilweise schon früher veröffentlichter Beiträge legt der Autor im 1. Teil in Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Evolutionsbiologie ein theologisch-anthropologisches Fundament (I–III) und entwirft dann Grundprinzipien einer zeitgemäßen christlichen Ethik (IV–VI), bevor er sich im 2. Teil um „lebensethische Konkretionen“ in den verschiedenen Feldern biomedizinischer Technik bemüht. Ein wenig aus dem Rahmen fällt dabei der Beitrag „Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften: Wandel von Werten und Begründungen“, in dem R. den Motiven und sozialgeschichtlichen Gründen für die inzwischen weitverbreitete Ablehnung der ehelichen Lebensform nachgeht, um dann seinerseits für die Ehe als dauerhafte Bindung zu plädieren, in der der Anspruch des Menschen, als ganzer angenommen und geliebt zu sein, am ehesten erfüllt werden kann, auch und gerade wenn dies zeitweise ein „Auf-Hoffnung-hin-Beieinanderbleiben“ (134) bedeutet.

Bevor ein ethischer Rahmen entworfen werden kann, muß Klarheit über das Menschenbild herrschen. In der theologischen Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie wurde darum gerungen. J. Hübner folgend, unterscheidet R. fünf Grundauffassungen des Verhältnisses von Evolutionstheorie und Theologie, die er auf drei Typen reduziert, „den Typus der Verwerfung, der Harmonisierung und der Scheidung.“ (47) Ihm selbst geht es ersichtlich um eine konvergente Interpretation naturwissenschaftlicher und biblisch-theologischer Anthropologie. Solche Konvergenz – nicht Kongruenz – sieht er in den Begriffen der Selbstorganisation und der Selbsttranszendenz der Materie (vgl. 31, 49f.) ebenso wie in den Begriffen der Weltoffenheit und der Gottoffenheit des Menschen. In deutlicher Anlehnung an P. Teilhard de Chardin und an A. Schweitzer kann es R. als den Sinn menschlichen Handelns bestimmen. „Mitwirken in der Sinnrichtung der Evolution“ (52) bzw. „Mitsorge für das Geschaffene“ (50) zu sein. – Damit ist auch schon die Richtung für die ethischen Grundprinzipien gewiesen, die R. in den folgenden drei Beiträgen entfaltet. Das erste, die „Achtung vor dem Menschen“ (66) ergibt sich einerseits aus seiner besonderen Stellung im Ganzen der Welt, andererseits handelt es sich hierbei um eine Grundnorm, deren Nicht-Beachtung eine Verkennung des „moral point of view“ überhaupt und der grundsätzlich dialogischen Situation des Menschen bedeutete. Auch das Ethos der Bergpredigt ist nach R. ganz und gar vom Gedanken der Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe bestimmt. Ja es überschreitet das für die Moralität grundlegende Prinzip der Gegenseitigkeit auf das Wagnis einer einseitigen Vorleistung hin und ist so ein dauernder Stachel im Fleisch der konventionellen „Vertragsmoral“. – Ein zweites Prinzip – vermittelt über den Gedanken der Stellvertretung (vgl. 64) – weitet den Raum menschlicher Verantwortung über seinesgleichen hinaus aus: „Ehrfurcht vor dem Leben“ (vgl. 66, 80–92). Gerade so wird der göttliche Auftrag königlicher Herrschaft über die Erde wahrgenommen, indem der Mensch im Angesicht der leidensfähigen und zerbrechlichen Kreatur dem „Gebot unbegrenzter Sorgfalt“ (91) folgt. Er realisiert damit das, was R. an anderer Stelle die „Bekehrung“ der Freiheit „zu ihrer geschöpflichen Vernunft“ (38) nennt. – Künstliche Befruchtung und Fortpflanzung, pränatale Diagnostik und Gentechnologie stellen ohne Zweifel neue Herausforderungen an die theologisch-ethische Reflexion dar. Ihnen wendet sich R. im zweiten Teil zunächst zu. Aus dem Prinzip der Achtung vor dem Menschen ergibt sich die Pflicht zu therapeutischer Hilfe im Falle der Krankheit, anders gesagt: die Pflicht zur Leidensminderung. Die ungewollte Kinderlosigkeit kann ein solches Leiden sein. Von daher sieht R. kein grundsätzliches ethisches Problem

darin, ein Verfahren künstlicher Befruchtung gegebenenfalls in Gang zu setzen, knüpft seine sittliche Legitimität allerdings an einige Bedingungen: 1. Es muß sich um eine homologe Insemination handeln. 2. Die Vernichtung von überzähligen Embryonen oder die experimentelle Arbeit mit ihnen, ferner auch die Kryokonservierung müssen ausgeschlossen bleiben. Was die pränatale Diagnostik angeht, so liegt in ihr die offenkundige Gefahr einer allgemeinen „Abnahme der Bereitschaft, sich mit dem Risiko eigener und fremder Lebensbehinderung zu belasten“ (111). In jedem Fall muß also dem Automatismus eines eugenisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs nach positiver Gendiagnose gewehrt werden. Sinnvoll könnten in diesem Zusammenhang Richtlinien sein, die festlegen, in welchen Fällen die genetisch bedingte embryonale Erkrankung so schwerwiegend ist, daß eine Fortführung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann. Wichtiger noch als solche Richtlinien für besondere Konfliktfälle ist die Stärkung der Bereitschaft und Fähigkeit, „die Last fremden und eigenen Leidens zu tragen“ (116). Leid zu mindern und, wenn es nicht zu mindern ist, zu tragen, ist auch die einzige ethisch vertretbare Perspektive für die Anwendung der Gentechnik am Menschen. Eine genetische Aufbesserung muß als Selbstüberhebung ausgeschlossen bleiben. Allenfalls erscheinen Keimbahnmanipulationen mit strikt therapeutischer Zielsetzung ethisch gerechtfertigt, sollten sie je technisch möglich werden.

Leiden und Tod bilden das Thema der letzten beiden Beiträge. R. diagnostiziert eine weitverbreitete Unfähigkeit zu leiden und bringt sie mit verdrängter Zeitlichkeit und Wirklichkeitsverlust in Zusammenhang. Er kritisiert von daher die, sei es negativen, sei es positiven Definitionen, die die Gesundheit als totales Wohlbefinden bestimmen. Demgegenüber ist es dem menschlichen Leben in seiner Begrenztheit angemessener, die Leidensfähigkeit in das Gesundheitsverständnis *hineinzunehmen*. Gesundheit wäre dann „die Fähigkeit . . . , sich in den jeweiligen Lebenssituationen zu bewähren und die private, berufliche und politische Umwelt mitzugestalten. Sie umfaßt den Menschen in seinen biologischen, intellektuellen, ethischen und emotionalen Aspekten.“ (137) Die Fähigkeiten, bedrängenden Situationen standzuhalten, als Ausweis gereiften Menschseins bedeutet auch, den Tod nicht aus dem Leben auszublenden. Die These vom Tod als rein natürlichem Ereignis, gleichsam einem friedlichen Verlöschen, stellt eine solche Form der Ausblendung in der Form der Trivialisierung dar. Die christliche Deutung des Todes sieht ihn demgegenüber als ein existentielles Ereignis, und der Christ sollte ihn bestehen in der Hoffnung, daß das „endliche Leben . . . als endliches *verewigt* (wird)“ (163). Mit diesem Gedanken ganzheitlicher Vollendung des Menschen in Gott schlägt der A. den Bogen von der Eschatologie zur anfangs entwickelten schöpfungstheologischen Anthropologie. – R.s Ausführungen zur Grundlegung christlicher Anthropologie und Ethik lassen einen systematischen Duktus erkennen, bleiben im ganzen gesehen aber doch sehr offen. Dies macht sich dann insbesondere bei der Bewertung der pränatalen Diagnostik und der Gentechnologie bemerkbar. Wie verträgt sich etwa die „Achtung vor dem Menschen“ – „auch das entstehende Leben ist menschliches als potentiell personales“ (99) – mit einem Zumutbarkeitskatalog eugenischer Schädigungen (vgl. 114f.), den R. im Anschluß an U. Eibach in Erwägung zu ziehen scheint? Oder wie geht R.s Plädoyer für das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben und seine Ablehnung des Meliorismus zusammen mit der Konzession, daß auch Artschranken gentechnisch durchbrochen werden dürfen, „wenn es dafür medizinische, ökonomische oder ökologische Gründe gibt“ (121). Ist darin noch „die eigene Entwicklungsneigung“ des Tieres „als Selbstzweck“ (121) gewürdigt? Auch die Keimbahntherapie beim Menschen mit H. v. Ditfurth als „sanfte Eugenik“ (vgl. 121) zu titulieren, scheint mir nicht glücklich. Dennoch gebührt R. das Verdienst, auch heikle Probleme tatsächlich anzusprechen und sie nicht mit dem pastoralen Mantel des Schweigens zu umhüllen. Wenn schon, dann sollten alle mitsprechen dürfen, wenn es um die Frage geht, wie menschliches Leben und das Leben überhaupt jetzt und in Zukunft zu sichern sind.

K. SCHANNÉ