

nicht gelingt, die inneren Spannungen des Dennettschen Denkens ganz auszumerzen. In seiner Argumentation, daß alltagspsychologische Erklärungen trotz des epiphenomenalen Charakters des Mentalen doch eine wichtige Funktion haben, verläßt H. kaum merklich den metaphysisch-realistischen Boden, auf dem die ganze Diskussion bisher stattfand. Gründe seien eben keine Ursachen. Selbst wenn alle Ursachen benannt seien, fehle immer noch die Beschreibung der Welt aus der Perspektive der Rationalität, welche nach den Gründen eines Ereignisses fragt. Das eine mit dem anderen zu verwechseln sei ein Kategorienfehler. Dieser Ausdruck erinnert natürlich an die Philosophie der normalen Sprache und vor allem an G. Ryle. Die Pointe dieses Ansatzes besteht aber gerade im Verweigern einer metaphysischen Lösung des Leib-Seele-Problems. Hinter der Dualität in unseren Beschreibungssystemen gibt es keine metaphysische Dimension mehr zu ergründen. Man sprach daher auch von einem Sprachendualismus, im Gegensatz zu einem metaphysischen Dualismus. Es ist dann aber nicht mehr klar, warum diese Position eine metaphysische These wie den Epiphänomenalismus enthalten soll. Sie enthält ihn nur, wenn unter der Hand doch wieder eine starke metaphysische These vertreten wird: das Begriffssystem der Alltagspsychologie referiert nicht direkt auf die Welt, das Begriffssystem der Physik beschreibt die Welt hingegen, wie sie ist. Die einzige Wirklichkeit ist die der Physik. Damit rückt der Abstraktionismus in gefährliche Nähe des eliminativen Physikalismus. Dennett hat einmal gesagt, er sei das, was herauskäme, wenn man Ryle mit Quine kreuze. Das Produkt dieser Kreuzung muß in der Tat ein wunderbar anzuschauendes Wesen sein, das von sehr verschiedenen Eltern abstammt. Ryle nämlich vertritt eine anti-metaphysische These im Geist des späten Wittgenstein, Quine hingegen eine physikalistische Metaphysik, die dem Mentalen in der Tradition des eliminativen Physikalismus die Realität abspricht. Indem sich H. dem Dennettschen Entwurf anschließt, übernimmt er auch dessen innere Spannung und Zweideutigkeit. Allerdings: Wer hätte zum Leib-Seele-Problem schon einen Entwurf vorzulegen, der einerseits den Phänomenen gerecht wird und andererseits intern dennoch völlig kohärent bleibt?

G. BRÜNTRUP S. J.

BEGINN, PERSONALITÄT UND WÜRDE DES MENSCHEN. Hrsg. von *Günter Rager* (Grenzfragen 23). Freiburg/München: Alber 1997. 448 S.

Das Buch präsentiert den eindrucksvollen Ertrag einer sich über drei Jahre hinziehenden Arbeit des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung. Nach Auskunft des Vorworts (*Hrsg.*) wie der Einleitung (*H. M. Baumgartner*) wurde, ausgehend von „Saattapieren“ der beteiligten Autoren, intensiv und kontrovers diskutiert und auch nicht immer ein Konsens aller erreicht. Deutlich wurden die Sprach- und Theoriebarrieren zwischen Natur- und Geisteswissenschaften wie zwischen Philosophen und Theologen. (In der Tat ist mitunter – nicht bloß Publikumerwartungen gegenüber – eigens zu sagen, daß „interdisziplinäre“ Arbeit nicht eigentlich Kommunikation zwischen Disziplinen bedeutet, sondern zwischen Menschen, die in verschiedenen Disziplinen arbeiten. In welcher Sprache sollte ein Physiker „als“ Physiker mit einem Theologen „als“ solchem reden?) Für das Buch ergibt sich daraus, daß die drei Teile jeweils von einer Autorengruppe gezeichnet sind – so sehr alle das Grundergebnis mitbringen: Schutz für Leib und Leben des ungeborenen Menschen seit der Vereinigung von Ei- und Samenzelle, aufgrund der zu achtenden Würde der Person.

A. (*R. Bodden-Heidrich, Th. Cremer, K. Decker, H. Hepp, W. Jäger, G. Rager, W. Wickler*) Beginn und Entwicklung des Menschen: Biologisch-medizinische Grundlagen und ärztlich-klinische Aspekte. Nach einer Skizze zu systemtheoretischen Grundbegriffen und Methoden (vom „Hirntod“ [28, 97], richtiger: dem irreversiblen Hirnversagen [da Organe nicht ver-, sondern absterben] sollte, wenn hier überhaupt, angesichts der laufenden Diskussion wohl weniger apodiktisch die Rede sein), sodann zu den molekular- und zellbiologischen Grundlagen (mit einem Unterkapitel zu den Möglichkeiten somatischer wie Keimbahn-Gentherapie) wird die Entwicklung des Individuums (in Unterscheidung zum philosophisch-theologischen Begriff Individuum, genannt) als die eines sich selbst organisierenden Systems dargestellt. Dem Normalleser kommt das Team durch Abbildungen und Übersetzung der offenbar unvermeidlichen Fachtermini

entgegen; außerdem bietet der Anhang ein Glossar (auch philosophisch-theologischer Begriffe; hilfreich fände ich eine Tabelle des Carnegie-Stadien-Systems; ebenso wäre in einer zweiten Auflage auf S. 88 ausgefallener Text nachzutragen, den ich nach freundlicher Auskunft des Herausgebers hier zur persönlichen Ergänzung mitteile: „... wie z. B. bei den siamesischen Zwillingen. Soweit wir heute wissen, ist die Zwillingsbildung nicht streng genetisch festgelegt, wenn auch eine familiäre Häufung von Zwillingsgeburten beobachtet werden kann. Möglicherweise wird sie durch externe Einflüsse ausgelöst.“). Der Embryo ist von der Zygote an als ein lebendiges System mit aktiver Potentialität zu beschreiben, zwar auf geeignete Umgebungsbedingungen angewiesen, aber kontinuierlich (und teils im Konflikt mit dem mütterlichen Organismus) sich entwickelnd und verwickelnd. Ja, es gibt gute Gründe, „bereits das Ende der zweiten Reifeteilung (Pronukleusstadium) als den Anfang des neuen Menschen zu bezeichnen“ (152). Zur Pränatalmedizin wird die Kluft zwischen diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten thematisiert. Dankenswert deutlich: „Bei einem Abbruch aus Kindesindikation behandeln wir ... nicht die intrauterin diagnostizierte Krankheit, sondern töten deren Träger“ (126). Ist es indes – bei aller Schwere der Situation – korrekt, von einem „echten ethischen Dilemma“ zu sprechen? (Inzwischen wird – 130f. – ernsthaft diskutiert, auch dem ungewünschten Geschlecht Krankheitswert zuzumessen.) Nicht glücklich auch die Formulierung (132), „daß wir in der ethischen Reflexion nicht mehr nur fragen, ob wir tun dürfen, was machbar ist, sondern ob wir letztlich tun müssen, was medizinisch möglich ist“. Das erste Glied müßte heißen: „... nicht mehr fragen, was vom Machbaren wir tun dürfen“, da sonst das Wort ‚dürfen‘ sinnlos würde. Und sollte man in der Frage der Embryonenforschung einer kategorischen eine „liberale“ Ethik gegenüberstellen (145)? 151–159 werden die Hauptereignisse noch einmal dienlich klar zusammengefaßt.

B. (H. M. Baumgartner, L. Honnefelder, W. Wickler, A. G. Wildfeuer) Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte. Im Ausgang von der Verhaltensbiologie (die Annahme instinktiver Tötungshemmung im Tierreich war ein Trugschluß) geht es zunächst um das universale Tötungsverbot im Menschenrechtsethos (Personsein als Grund der Würdezuschreibung, Menschsein als Kriterium). Auch hier finde ich eine Doppelfrage korrekturbedürftig (168): Wie könne „etwas unbedingt verbindlich sein, dessen normative Setzung von einem historisch-kontingenten Ursprung ausgeht ... Wie sind Pluralität und Wandel der Normensetzungen zu interpretieren ...?“ Zum ersten wäre statt von Setzung von Einsicht und statt von Ursprung von Bedingungen zu sprechen; zum zweiten fehlt mir vor den wandelbaren Normen (= Regeln [deren „keine ohne Ausnahme“]) das (normative) Prinzip. Informativ wird die Begründungs-Geschichte referiert, von der antik-mittelalterlichen Tradition bis zum Präferenzutilitarismus P. Singers, mit der gravierenden Änderung durch J. Locke, wo (176) an „die Stelle der Einheit des Bewußtseins ... das Bewußtsein der Einheit“ tritt (der Specht-Satz 197 bezieht sich hierauf, und gölte auch bei Fortgeltung der theologischen Prämissen). 186: Der Würdegrund bestehe „nicht in einem naturalen oder metaphysischen Faktum, sondern dem sittlichen Subjektsein“ – als wäre nicht eben dies das *factum metaphysicum*. Die Engführungen bei Locke und Kant (199, Z. 8: *phaenomenon*) bedürfen in der Tat der „Erweiterungen um die Elemente der älteren aristotelischen Tradition“ (200). Die berechtigte Kritik an der Bezugnahme auf Interessen aber sollte nicht bloß Horster oder Singer gelten (205, 226), sondern auch O. Höffes Versuch (190). In Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Reduktionismen wie bei D. Parfit wird der Mensch als substanzielles Subjekt bestimmt, dessen Würde in dem Vermögen gründet, sich selbst Zwecke setzen zu können (215). Gründet sie freilich eigentlich in solchem Können (so auch 187) statt vielmehr im unbedingten Sollen (239: „... und zu verantwortender [!] Zwecke“)? Demgemäß auch: Entspränge die Relationalität von Person der Unverfügbarkeit des Subjektseins [216], oder ist es nicht gerade umgekehrt? (Wobei man [217] zum Recht auf Leben und leibliche Integrität vielleicht doch nicht umstandslos, nur durch ein „soweit möglich“ qualifiziert, das Recht auf Wohnung und Arbeit anschließen sollte.) Vor diesem Hintergrund wird nun der Status des Ungeborenen behandelt, kritisch zum begrifflich falschen Potentialitätsargument, mit Berufung auf das Interesse an diachronischer Identität (ist es wirklich „intuitiv plausibel“, daß der Einzelne „nicht immer sein wird“ [233]?). Die Zwillingsfrage bzgl. Beginn des Personseins wird

rechters – benefit of the doubt argument – für ethisch irrelevant erklärt. In der Zusammenfassung stört mich das Zugeständnis, Person sei (240) „unbedingt oder zumindest unabdingbar“ zu respektieren, zumal dem Reziprozitäts-Gedanken gegenüber wünschenswerterweise zwischen Fairneß und Solidarität unterschieden wird (in dem Zusammenhang hätte ich gern ein ausdrückliches Wort zu bleibend Schwergeschädigten und Aneuzephalen gelesen, so sehr es in dem „Verbot“ [ebd.] impliziert ist, die menschliche „Würde an etwas anderes zu binden als an das Kriterium, Mensch zu sein“).

C. (S. N. Bossard, G. Höver, R. Schulte, H. Waldenfels) *Menschenwürde und Lebensschutz: Theologische Aspekte* (nicht also, wird eingangs klargestellt, eine allgemeine theologische Anthropologie). Als Einstieg dient ein Rundblick über den Kontext der Religionen und Kulturen („gut und böse“ sollte man selbst hier nicht [249] unter die Lebens-, Spannungsfelder“ wie Einheit und Vielheit, männlich und weiblich zählen [288 ist gar von Polarität die Rede, dann freilich korrekt von Abwendung statt Beziehung]): Leben, Individuum, Gesetz, das Heilige. Dann konzentriert sich die Überlegung auf Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit (auch hier ein Zwischenruf: warum parallelisieren die Autoren Würde und Wert [273, 301]?). Damit stehen die spezifisch christlichen Konnotationen des Personbegriffs an. Vom Trinitäts-Denken her gewinnt hier die Relation entscheidendes Gewicht. Verblüffend allerdings die Auskunft (282), daß „die“ abendländische Trinitätslehre das Zusammengehören von Person und „(eigenem) Selbstbewußtsein“ abgelehnt habe (so sehr das für Barth und Rahner zutrifft). Vollends verblüffend, daß mit Berufung auf die Christologie ‚Person‘ im folgenden durch ‚Verantwortung‘ ersetzt wird, bis in kirchliche Dokumente hinein; z. B. 282: „Verantwortung ist der letzte Bedeutungsträger des geistigen Seienden“; 285: „Weil die Verantwortung niemals ganz ‚erkannt‘ werden kann, muß sie meinem Verstehen gegenüber ‚der andere‘ bleiben“; 310 (Instructio *Donum vitae*): „Ein menschliches Wesen muß vom Augenblick seiner Empfängnis an als Verantwortung geachtet ...“; 312: „...die Frage, ob vor Ausschluß der Zwillingsbildung von Verantwortung i.S. der individua substantia rationalis naturae gesprochen werden kann“. Verantwortung sind doch nicht wir, sondern ist das, worin wir stehen, was wir übernehmen sollen bzw. je schon haben oder tragen, statt von ihr getragen zu werden. Und tatsächlich liest man auch hier zwischendurch vom „Maß der Verantwortung, die wir vor Gott haben“, „als Ausdruck sittlicher Freiheit“ (297), vom Bekenntnis, „in dem Verantwortung übernommen wird“ (301), oder von „originäre[r] Verantwortung“ (303 – Und wie ist gemeint [287]: „Personalität wird ursprünglich in der Liebes-Würdigkeit der eigenen Verantwortung bejaht“?). Dringende Bitte, diese Preziosität in einer Zweitaufgabe zu revidieren. Zum letzten Beispiel noch eine Frage: Warum gehen auch die Theologen von der modernen Selbstbejahung für eine Letztbegründung der Ethik aus, anstatt den Zeitgenossen nahezubringen, was sie als ursprünglicher wissen dürfen: die („dreistellig“) dialogische Kategorie der Selbstannahme? (299/300: *hautou heneka*). Klärend zu R. Dworkin (302): Das Lebensrecht des Ungeborenen darf „nicht gegen philosophisch-religiöse Überzeugungen vom Wert des Lebens an sich ausgespielt werden.“ Ausführlich wird dann nochmals, im Blick auf die bioethische Diskussion in den USA, der Zeitpunkt des Lebensbeginns erörtert. (Wie manchmal auch sonst, kommen 309f. die Moralsysteme ins Spiel. Die aber antworten auf eine Ungewißheit bzgl. der obligatio legis, während hier die [Deutung der] Realität ungewiß ist, also ein *dubium facti* vorliegt. Es ist keineswegs [238] Tutorismus, daß der Jäger nicht einfach ins bewegte Buschwerk schießen darf.) Wichtig (314), daß es nicht auf die Eintrittswahrscheinlichkeit von Mehrlingsbildungen ankommt, sondern auf die bloße Möglichkeit (und würde sie, wirft Rez. ein, unerlaubterweise experimentell realisiert, womit die Hypothese einer ursprünglichen „Seelen“-Mehrheit entfele, nicht „jeder der Zwillinge von Anfang an auf seine Endgestalt hin angelegt“ wäre [154] und sich auch „ex post“ nicht [238] „jede der [so entstandenen] Personen als gezeugt“ betrachten könnte). Gäbe es also zwei Weisen menschlichen Lebensbeginns: Zeugung und Sprossung, und was folgte daraus für die Einheit des Menschengeschlechts? Hier am deutlichsten vermißt man den direkten Austausch zwischen den (Vertretern der) Disziplinen (bei Platzmangel anstelle der Skizze zur Phylogenese?). Die Autoren ihrerseits greifen erhellend (315ff. via Pérez-Paoli) auf Aristoteles zurück, wonach das *eidōs* nicht zu, sondern in etwas wird [was ja auch bzgl. der Klonierung zu sagen wäre, auf die das Buch

gar nicht eingeht). Die Unteilbarkeit des Lebensschutzes gehört zur Grundüberzeugung der christlichen Botschaft vom Leben (wobei Abtreibung und Kindstötung als Sünden gegen das 5. wie das 6. Gebot gesehen wurden). (Wenn freilich [322] für die Personwürde der Mutter einzutreten wäre, „weil das Kind auf Fürsorge angewiesen ist“, träte man vielleicht für ihren Wert ein, aber nicht für ihre Würde; auch von ihr als werdender [329], sollte man nicht mehr sprechen, selbst nicht [322] in Anführungszeichen.)

Den Schlußteil (ohne D.) bildet, wie vorher angeklungen, ein skizzenhafter Überblick zur Phylogenese von *K. J. Narr*: Bedenkenswert vor allem seine Rückfragen zu der selbstverständlichen Abwertung (der Möglichkeiten) unserer früh(est)en Vorfahren. Bestimmend ist halt das – meist unbewußte – anthropologische Vorverständnis der Forscher.

Dem Glossar dann folgen das Verzeichnis der im Text per Autor (Jahreszahl) zitierten Literatur (ich vermisste Kühnhardt und Lotz), Abkürzungsliste (von 1 Kor bis tRNA), Personen-, Sachregister und die Vorstellung der 15 Verfasser mit Anschrift. Eingangs dankt der Herausgeber den Autoren „für die immense Arbeit“; das begriff objektiv ihn als Mitautor ein – wozu noch die Editions-mühen kommen. In so erweitertem Sinn schließt Rez. sich ihm ohne Einschränkung an, in Stellvertretung zudem – erlaubt er sich – der Leser, in deren Dienst der Einsatz stand; denn daß der Aufwand – für keineswegs bloß „akademische“ Fragen – sich gelohnt hat, dürften Bericht wie Einreden auch in der hier nur möglichen Kürze deutlich gemacht haben.

J. SPLETT

UNIVERSUM – MENSCH – GOTT. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Hrsg. *Rainer Koltermann*. Graz: Styria 1997. 411 S.

Der vorliegende Sammelband entspricht sicher einem Desiderat. Denn das Problem christlicher Selbstverständigung angesichts der Herausforderungen der Zeit stellt sich am Ende des zweiten Jahrtausends nicht weniger als zu anderen Zeiten. Schwerpunkt-mäßig geht es in dem vorliegenden, von dem Frankfurter Naturphilosophen R. Koltermann herausgegebenen Werk um eine kosmologische, anthropologische und theologische Ortsbestimmung. Da nicht alle 20 Beiträge dieses Sammelwerks im einzelnen gewürdigt werden können, beschränkt sich der Rez. auf einige Hinweise zu dessen thematischer Ausrichtung.

Gleich der erste Beitrag von *H.-D. Mutschler*, der sich mit dem Problem der Weltentstehungstheorien befaßt, macht auf einige Gesichtspunkte aufmerksam, die für die Selbstverständigung des Menschen in der heutigen von naturwissenschaftlichem Denken geprägten Welt von unmittelbarer Relevanz sind. Im einzelnen stellt Mutschler klar: 1. Die moderne Kosmologie entzieht sich der lebensweltlichen Anschauung. Sie bewegt sich in einem abstrakten Raum, der keinen Anschluß an die gewöhnlichen Denkkategorien und Anschauungsformen des Menschen hat. 2. „Physikalisch ist die Frage nach dem Woher des Ganzen nicht zu beantworten, denn physikalische Theorien können immer nur bestimmte Zustände mit anderen Zuständen in eine gesetzliche geregelte Beziehung setzen, aber niemals die Frage nach der Herkunft von Zuständen überhaupt beantworten“ (26). 3. „Die Frage nach Gott ist von der physikalischen Kosmologie weder positiv noch negativ zu beantworten“ (27), denn die Vorstellung von Gott als einer physikalisch wirkenden Ursache, auf die man in diesem Fall zurückgreift, „verendlicht sein Schöpferwirken und macht es zu einem dinghaften Ereignis unter anderen“ (28). 4. Es besteht eine „Differenz zwischen dem physikalisch begriffenen Kosmos und dem philosophischen Begriff einer Totalität alles Existierenden“, denn „die physikalische Kosmologie bezieht sich zwar auf alles Existierende, aber nur unter einer bestimmten Rücksicht“ (ebd.). Was von ihr ausgeblendet wird, ist das reflektierende Subjekt und die Realität des Lebendigen. 5. „Aus der Tatsache, daß die moderne Naturwissenschaft keine Sinnperspektive enthält und daß ein naturwissenschaftlich erklärtes Universum keine unmittelbare Bedeutung mehr für den Menschen hat, darf ... nicht geschlossen werden, daß das Universum sinnlos ist“ (29). Denn die Naturwissenschaft sieht methodisch von der Sinnfrage ab. Stellt der Naturwissenschaftler sie dennoch und gibt eine Antwort darauf, so überschreitet er den Rahmen der empirischen Wissenschaft. Faktisch kommt es immer wieder im modernen Materialismus zu solchen Grenzüberschreitungen, etwa wenn Monod den Menschen als heimatlosen Zigeuner am Rand des Universums bezeichnet