

onstheorie der Moral, sondern in die ethisch zu verantwortende politische Praxis“ aus Respekt vor anderen Meinungsträgern (412–414, hier 414).

Teil 6 „Natur, Menschbild und Menschenrechte“ vertieft und problematisiert die verwendeten Grundbegriffe (415–509). „Natur“ werde nicht mehr ratiozentrisch, sondern als Grenz- und Projektbegriff verstanden; Schöpfungstheologie sei teilweise (mittelalterlich) „vertikalistisch“ oder (neuzeitlich) anthropozentrisch reduziert worden, müsse aber eine „ethische Theorie des Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen“ begünstigen (416–430; M. nennt als handlungsleitende Maximen: Selbstbegrenzung, menschliches Maß, adäquate Komplexität des Wachstums, die Sinn produziere [430–433], als ethische Kriterien: eine Kultur der Schonung und Ehrfurcht, die Verantwortung für künftige Generationen übernehme [434–435]). Ein ambivalentes Fortschrittsdenken bringe die dogmatische „Durchbrecherthese“ hervor, erneuter technischer Fortschritt überhole und löse immer wieder die Probleme vorhergehender Fortschritte; solches Denken isoliere die Probleme vom Kontext, behaupte ein „Fließgleichgewicht“ mit jeweils neuer Anpassung des Menschen und stelle seine Produkte als ethisch neutral dar (436–441). Demgegenüber verschwinde der Mensch ebenso wie sein Bild aus der Wissenschaft und verende in der Wirklichkeit (442–444; zum „Personizismus“ und zu konkurrierenden Menschenbildern: 444–447). M. insistiert auf dem christlichen Menschenbild im Rahmen einer Christologie der Menschwerdung; er erinnert die wissenschaftlich-technisch vergessene/verdrängte Endlichkeit (447–453). In der christlichen Perspektive der Bioethik sei aus religiöser Erfahrung der Sinn des Ethischen wiederzugewinnen, mit ihm aber die Motivation zu ethischem Handeln und richtigem Umgang mit der Ethik im Kontext des Glaubens. Menschenwürde und Menschenbild allein seien zwar konstitutiv bedeutsam, aber von ihrer (jeweils strittigen) subsidiären Anwendung zu unterscheiden (454–465). M.s theologische Überlegungen zur Ethik der Biotechnik referieren nochmals den Problemhorizont und klären das Verhältnis von teleologischer und deontologischer Urteilsbegründung im Blick auf seine konduktive Methode (mit Beurteilungskriterien und Problemlösungsvorschlägen: 466–477). Für die Menschenrechte bedeutet dies: Würde begründe die Rechte in einer Autonomie der Selbstverpflichtung. Damit stehe sie gegen bloße Interessen in einer Autonomie der Selbstbestimmung (sie gelte auch innerhalb der Kirche in einer Analogie von Menschen- und Christenrechten: 478–483). M. vertritt entschieden den christlichen Person-Begriff (zur Unterscheidung vom Personalismus und Personizismus: 488–489); für die Kulturrechte deutet er den Gedanken einer „dispersen Einheit“ an. Er legt die Goldene Regel im Sinne einer asymmetrischen Erwartungshaltung aus (im Anschluß an Ricœur: nicht faktische Gegenseitigkeit, sondern zunächst einseitige Bereitschaft zu gutem Handeln [491]) und betont die Gewissenskultur der Erinnerung (483–492). Im Streit zwischen Universalismus und Kommunitarismus bzw. Globalität und Partikularität will M. beide Seiten vermitteln; Problemskizzen und Tabellen gelten dem Gefälle der Ethikdiskussion in den verschiedenen Kulturräumen (493–509). Ein Glossar zu medizinisch-biologischen sowie ethischen Begriffen (510–520) und ein strukturiertes Literaturverzeichnis (521–532) beschließen den Bd.

M.s Beiträge schreiten mit reicher Detailinformation und hohem Problembewußtsein das Gelände einer Ethik der Biotechnik ab. Wohlthuend vermeidet er kategorische Urteile zugunsten einer mehrschichtigen Argumentation, die einen großen Radius der Diskussion erlaubt und nie den dringenden Anwendungsbezug aus dem Blick verliert. Wer eine steile Fundamentelethik erwartet, wird weniger auf seine Kosten kommen: M. setzt (m.E. überzeugend) sich sehr viel konkretere Ziele, was Informationsdichte und Problembewußtsein, aber auch die Motivation zum Handeln angeht. Daß es ihm dabei gelingt, sowohl entschiedene Position zu beziehen als auch die zahlreichen Klippen der Vereinfachung zu umfahren, zeichnet sein Buch aus.

P. HOFMANN

GÓMEZ-LOBO, ALFONSO, *Morality and the Human Goods*. An Introduction to Natural Law Ethics. Washington, D. C.: Georgetown University Press 2002. 142 S., ISBN 0-87840-855-1.

Das Buch wendet sich an einen weiteren Kreis von Lesern. Es besticht durch seine Klarheit, Kürze und die Nähe zu den Phänomenen. Aber auch wer mit der Materie ver-

traut ist, wird es mit inhaltlichem und didaktischem Gewinn lesen. Als Quellen, denen sein Ansatz verpflichtet ist, nennt Gómez-Lobo (= G.-L.): Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin, *S.th.* I-II q.94 a.2 mit dem „bahnbrechenden Kommentar“ von Germain Grisez (1965). Den unmittelbaren Anstoß habe Alan Donagan, *The Theory of Morality* (1977) gegeben; inhaltlich weiß G.-L. sich vor allem John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (1980) verpflichtet (129f.).

Der systematische Entwurf geht aus von dem analytischen Prinzip, das Gute sei zu suchen und das Schlechte zu meiden. Es folgt eine Liste von grundlegenden Gütern des Menschen (*basic human goods*): Leben, Familie, Freundschaft, Arbeit und Spiel, das Erlebnis des Schönen, Wissen, Integrität, Religion. Wie kann man zeigen, daß es sich hier tatsächlich um Güter handelt? „We know how we should *not* argue. How we *should* argue is best shown by simply doing it“ (10). In einem nächsten Schritt wird geklärt, wie diese Grundgüter sich verhalten zu den äußeren Gütern, den Glücksgütern (*goods of fortune*: eine harmonische Familie, eine gute physische Konstitution, intellektuelle Begabung usw.), zur Freiheit, zur Würde der Person und (hier bringt G.-L. eine Kritik des Hedonismus) zur Lust. Aber sind die Grundgüter in jedem Fall ein Gut? Zeigt nicht die Euthanasiediskussion, daß das Leben auch ein Übel sein kann? Es sei zu unterscheiden zwischen einer unqualifizierten und einer qualifizierten Betrachtung: Das Leben als solches sei immer ein Gut; die Übel seien Krankheit und Schmerz; könnte man diese Umstände wegnehmen, würde niemand den Tod wünschen. Kein menschliches Grundgut sei in dem Sinn absolut, daß es immer und unter allen Umständen anderen Grundgütern vorgezogen zu werden verdiene. Zu entscheiden, was jeweils vorgezogen zu werden verdiene, sei Aufgabe der Klugheit; sie habe auch zu ermitteln, wie wir die Grundgüter in unserem eigenen Leben verwirklichen. Den Übergang vom prudentiellen zum moralischen Sollen bildet ein Kap. über Handlungstheorie. Es diskutiert u. a. den bekannten Kasus von Bernard Williams: Wenn Jill eine von zwanzig Geiseln erschießt, wird Jack die übrigen neunzehn freilassen; andernfalls wird Jack alle zwanzig erschießen. Soll Jill die eine Geisel erschießen? Es bestehe keine kausale Beziehung zwischen der Weigerung von Jill, die eine Geisel zu erschießen, und dem Tod der zwanzig. G.-L. lehnt den Begriff einer negativen Verantwortung ab. Jill stehe nicht vor der Wahl zwischen einem und neunzehn Menschenleben, sondern vor der Wahl (a) ein Leben zu vernichten in der Hoffnung, daß Jack die neunzehn anderen verschonen wird und (b) ein Leben nicht zu vernichten in der Furcht, daß Jack die neunzehn töten wird. Würde man behaupten, Jill sei verpflichtet, den einen zu erschießen, so würde Jacks verbrecherische Drohung darüber entscheiden, welche Handlung sittlich richtig ist. Das Kap. über Normen geht u. a. auf den Vorrang der negativen vor den positiven Normen ein. Er gelte nicht ausnahmslos. Wenn das durch die negative Norm geschützte Gut geringer sei als das durch die positive geschützte, müsse man der positiven Norm folgen. Eine bis auf die Griechen zurückgehende Tradition lehre, daß es Handlungen gibt, die immer und unter allen Umständen sittlich falsch sind. Diese Lehre stoße heute auf Widerstand. Ausnahmslose Normen seien negativ und wenig an Zahl, und ihre Aufgabe sei es, die wichtigsten Grundgüter zu schützen.

Diese Überlegungen werden angewendet auf Abtreibung und, worauf hier kurz eingegangen sei, Euthanasie. Daß freiwillige Euthanasie moralisch erlaubt ist, sei für jeden, dem die Wahlfreiheit ein vorrangiger Wert ist, eine „unbezweifelbare moralische Wahrheit“ (98). Euthanasie wird von der Beihilfe zur Selbsttötung unterschieden. In einer verantwortet durchgeführte Euthanasie könne der Handelnde nur der Arzt sein. „Euthanasie ist der Akt des absichtlichen Tötens“ (99). Jeder Akt, der absichtlich ein grundlegendes menschliches Gut verletze oder zerstöre, sei sittlich falsch. Das utilitaristische Argument, die Euthanasie sei im Interesse des Leidenden, setze voraus, daß die Tötung die *einzig* Alternative zu unerträglichen Schmerzen sei. Aber läßt Euthanasie sich nicht mit der Patientenautonomie begründen: Der Patient wünscht zu sterben, und der Arzt hat diesen Wunsch zu respektieren? Eine autonome Entscheidung einer Person im terminalen Stadium hält G.-L. für unwahrscheinlich. Aber nehmen wir einmal an, sie sei tatsächlich gegeben. Ihre Ausführung erfordert die Handlung des Arztes, und so entstehe ein Konflikt zwischen der Autonomie des Patienten und der des Arztes. Autonomie fordere, daß andere bestimmte Handlungen unterlassen; sie impliziere nicht, daß ein

anderer durch sein Tun dem Wunsch entsprechen müsse. Der Handelnde müsse selbst entscheiden, ob der Wunsch vernünftig und ob es sittlich erlaubt ist, dem Wunsch zu entsprechen. Wieder betont G.-L., daß die Euthanasie nicht der einzige Ausweg sei, eine Notlage zu beenden; die gegenwärtige Medizin verfüge über andere Mittel. „Euthanasia is the ultimate failure to care for someone in need“ (110). Was ist zu halten von den Argumenten, die sich auf die sozialen Folgen berufen, die sich aus der Legitimierung des Tötens in Extremsituationen ergeben? Nicht zuletzt im Blick auf die Entwicklung in den Niederlanden seien sie sehr ernst zu nehmen; dennoch komme ihnen lediglich eine Hilfsfunktion zu. Auch wenn niemals nicht freiwillige oder unfreiwillige Euthanasie praktiziert würde, sei es dennoch sittlich falsch, einen Menschen auf Verlangen hin zu töten.

G.-L.s Kritik an den Argumenten für die freiwillige Euthanasie setzen voraus, daß es Alternativen zur Tötung auf Verlangen gibt. Aber wie würde er argumentieren, wenn diese Voraussetzung nicht erfüllt wäre? Wann ist die Zerstörung eines grundlegenden menschlichen Gutes „absichtlich“ (*intentionally* [101])? Wie wäre der Konflikt zwischen dem Gut des menschlichen Lebens und dem Übel des unerträglichen Schmerzes zu entscheiden, wenn es keine Alternativen gäbe? Ist das Gut des menschlichen Lebens allen Abwägungen entzogen, so daß es in jedem Konflikt den Vorrang verdient? Es ist das grundlegende Gut schlechthin, und als solches verdient es jeden nur möglichen Schutz. Das Argument aus den sozialen Folgen macht nicht, wie das von G.-L., die Voraussetzung, daß Alternativen bestehen. Ist es deshalb nicht doch das bessere Argument und mehr als ein bloßes Hilfsargument?

*Morality and the Human Goods* ist ein aus langer Lehr- und Lebenserfahrung hervorgegangenes Stück praktischer Philosophie, deren Ziel nach Aristoteles nicht Erkenntnis, sondern Handeln ist.

F. RICKEN S. J.

HINDE, ROBERT A., *Why Good is Good. The sources of morality.* London [u. a.]: Routledge 2002. XIV/241 S., ISBN 0-415-27752-1.

Robert A. Hinde (= H.), von seiner Ausbildung her Biologe, Professor am St. John's College in Cambridge, entwickelt eine systematisch durchgeführte Hypothese über die Genese der Moral, die den biologischen Ansatz der evolutionären Ethik mit dem der Psychologie und der Sozialwissenschaften verbindet. Aus der Interaktion von Anlagen des Menschen, die sich in allen Kulturen finden, mit der Umwelt, entwickeln sich psychische Neigungen, von denen H. zwei hervorhebt: die Neigung zu prosozialem Verhalten und die Neigung zu egoistischer Selbstbehauptung. Sie finden sich in allen Individuen aller Gesellschaften und können deshalb als Teil der menschlichen Natur angesehen werden; weil diese Neigungen sich verschieden entwickeln können, liegt keine genetische Determination vor. Diese Neigungen stehen in enger Beziehung zu moralischen Prinzipien aller Kulturen, z. B. zur Goldenen Regel oder zur Maxime, die eigenen Interessen auch auf Kosten anderer zu verfolgen. Diese Prinzipien kommen in den einzelnen Kulturen in unterschiedlichem Ausmaß zur Geltung, wobei Religion und Moral sich wechselseitig stützen. Von diesen allgemeinen, transkulturellen Prinzipien sind moralische Vorschriften und Konventionen zu unterscheiden. Sie entstehen, weil die Neigungen der Individuen oft miteinander in Konflikt kommen. Vorschriften gelten als moralisch, wenn sie zum Wohl der anderen beitragen und Konflikte in der Gesellschaft minimieren. Ausnahmen betreffen Vorschriften, die von Mächtigen erlassen werden, z. B. die Aufforderung zur Demut, oder Einschränkungen des sexuellen Verhaltens; sie dienen nicht dem Wohl der Individuen. Die moralischen Vorschriften werden in den „Selbst-Begriffen“ (*self-concepts*) der Individuen internalisiert, d. h. sie sind Teil dessen, wie die Individuen sich selbst sehen. Selbst-Begriffe gehören zum „Selbst-System“ (*self-system*): der Sicht, welche die Individuen von sich, ihren Beziehungen, ihrer Kultur und ihrer Gesellschaft haben. Obwohl das Selbst-System bis zu einem gewissen Grad formbar ist, wird es entscheidend in der frühen Kindheit geprägt. Das ‚Gewissen‘ regt sich, wenn eine Diskrepanz zwischen der Moral des Selbst-Systems und der Handlung des Individuums wahrgenommen wird. Die Lösung des Sein-Sollen-Problems lautet: Es ist unnötig, Kriterien des sittlich Richtigen und des sittlich Falschen und folglich irgend-