

McDowell setzt sich mit seiner Konzeption ausdrücklich von Simon Blackburn ab, der nach Matthias Neugebauer einen „expressivistischen Projektivismus“ (89) vertritt: Als moralisch Urteilende projizieren wir unsere Überzeugungen und Einstellungen in Handlungen und Ereignisse, die diesen von sich aus nicht zukommen. „Blackburn ist in Anlehnung an Hume der Meinung, dass Wertäußerungen natürliche Produktionen des Gefühls repräsentieren, die auf die an sich wertfreie Wirklichkeit projiziert werden“ (93). Ganz im Sinne der *moral sense*-Theorie David Humes gehören auch für Blackburn moralische Gefühle zur naturalen Ausstattung des Menschen. Der „Realismus“ beschränkt sich also ganz auf das Subjekt und trägt deshalb den Namen „Quasi-Realismus“. In der Sache aber dürfte sich diese Position kaum von einem Emotivismus unterscheiden.

William Schweiker plädiert in seinem Beitrag „Die Hartnäckigkeit des Realismus. Gegenwärtige Strömungen in theologischer und nicht-theologischer Ethik“ (27–51) für einen „hermeneutischen Realismus“, für den Werte nicht Gegenstände der Wahrnehmung oder Intuition sind, sondern „Sinneformen“: „Moralische Werte sind solche spezifischen Deutungen, die Menschen verwenden, um ihrer Welt Sinn zu verleihen und ihr Leben in einem Raum von Fragen darüber, wie man leben kann, zu orientieren“ (28). Nach ihm sind alle Religionen unter ethischer Rücksicht Versionen des moralischen Realismus. So sind z. B. für Christen Gerechtigkeit und Güte auf das Göttliche bezogen und damit eine Gestalt des moralischen Realismus. Ob ein so weiter Begriff des moralischen Realismus noch heuristischen Wert hat, kann wohl mit Recht bezweifelt werden.

Über den Inhalt aller Beiträge informiert in prägnanter Weise die „Einleitung“ (7–14), weshalb hier nicht näher auf bisher nicht erwähnte Titel eingegangen werden soll. Dem aufmerksamen Leser wird freilich nicht entgehen, daß sich der Ertrag der Auseinandersetzung mit dem moralischen Realismus für eine theologische Ethik relativ bescheiden ausmacht. Leider findet sich in dem Bd. kein Beitrag, der sich ausdrücklich mit der Frage beschäftigt, in welcher Weise sich ein bestimmter moralischer Realismus von der Position einer klassischen Naturrechtslehre unterscheidet. Markus Huppenbauer wählt in seinem Artikel „Gedeihen und menschliche Natur. Eine Diskussion naturalistischer Ethikkonzeptionen am Beispiel des christlichen Glaubens“ (167–181) als Gesprächspartner Alasdair MacIntyre, der in seinen neueren Schriften wohl kaum als Vertreter einer solchen Position angesehen werden kann. Ebenso vermißt man eine Konfrontation mit der Wertphilosophie eines Nikolai Hartmann oder Max Scheler. Vermutlich würde sich zeigen, daß die Fragen keineswegs neu sind, die die angelsächsische Variante des moralischen Realismus aufwirft, sondern daß unter neuer Sprachgestalt zum Teil alte Fragen erneut traktiert werden. Dennoch: Zur Information und Auseinandersetzung mit Positionen des moralischen Realismus kann dieser Bd. eine gute Hilfe sein. Der Leser findet am Ende jedes Beitrages ein gut sortiertes Literaturverzeichnis und am Ende des Buches ein Glossar (182–184) der wichtigsten Begriffe. J. SCHUSTER S. J.

MÜLLER, ANSELM WINFRIED, „*Lasst uns Menschen machen!*“ Ansprüche der Gentechnik – Einspruch der Vernunft (Ethik aktuell; 8). Stuttgart: Kohlhammer 2004. 200 S., ISBN 3-17-018528-4.

Im Vorwort (9) vermerkt Müller (= M.), daß in den vergangenen Jahren neben den tagespolitischen Ereignissen nichts so sehr die interessierte Öffentlichkeit bewegt hat, wie die Ergebnisse biologischer und medizinischer Forschung – und zwar gerade hinsichtlich der Möglichkeiten, in den Bauplan des Lebens gezielt eingreifen zu können. Zumindest scheint die Aussicht näherzurücken, daß Menschen Menschen nach ihrem eigenen Bild und Gleichnis entwerfen können. Und was sie können, das werden sie auch in die Tat umsetzen. Damit hat aber auch das ethische Fragen eine neue Qualität erreicht. Denn die Situation verlangt eine Antwort auf die Frage: „Sollen wir Menschen dieser oder jener Art *hervorbringen*?“ (10; ähnlich 13). Ist die „Produktion“ eines Menschen nach dem Plan des Menschen mit seiner Würde vereinbar? Im ersten Kap. „Gentechnik als Thema der Ethik“ (11–51) stellt M. das Neue der Fragestellung durch die Möglichkeiten der Gentechnik noch ausführlicher heraus (1.1), u. a. mit dem Hinweis auf „Homunculus-Phantasien“ der Alchemisten des 13. Jhdts., die schließlich auch zu Goethes

„Faust“ inspirierten und in Aldous Huxleys „Brave New World“ ihre Fortsetzung fanden (1.2). Nach einem kurzen Überblick über die biologischen Voraussetzungen gentechnischer Verfahren geht M. auf drei Verfahren der Menschenerzeugung näher ein: PID-Verfahren (ein diagnostisches Verfahren, dessen sich die Gentechnik zur Selektion bedient), reproduktives Klonen und „genetische Programmierung“ (20). Gentechnik, die zunächst für therapeutische Ziele eingesetzt werden soll und es z.T. bereits wird, erlaubt auch ein neues Design für den Menschen. Der weitaus umfangreichste Teil des ersten Kap. (1.4 bis 1.7) ist ethischen Fragen gewidmet, die über das Thema „Gentechnik und Ethik“ z.T. hinausgehen und eine Art Einführung in die Allgemeine Ethik (Meta-Ethik, Normative Ethik, Tugendethik, Motivation), Bioethik und Medizinethik darstellen. In diesem Teil ist es für den Leser nicht immer leicht, den „roten Faden“ zu finden. In mehreren Anläufen versucht M., den Leser davon zu überzeugen, daß die bisherigen Bereichsethiken auf die Frage nach der „Produktion“ von Menschen keine hinreichende Antwort geben, weil sie es mit dem Schutz und der Förderung dessen zu tun haben, was ist und gut sein soll, nicht aber mit dem, was noch nicht ist. Zugleich geht es M. aber auch um gute Gründe für die These, daß es Letztbegründung in der Ethik nicht gibt und daß wir deshalb auf eine prä-moralische Anlage im Menschen wie auf Erziehung und Tradition (Ethos) angewiesen sind, die insgesamt moralisch gelebte Überzeugungen repräsentieren. Als Methode schlägt er den Weg einer „offenen Reflexion“ vor (vgl. 46–49). Das Resultat solcher Reflexion teilt M. dem Leser unverzüglich mit: „Menschenerzeugung ist unvermeidlich mit einer ‚Erzeuger-Einstellung‘ verbunden, die das mitmenschliche Verhältnis zu unseresgleichen und letztlich auch unser Selbstverständnis unterminiert. Diese Einstellung besteht im Einverständnis mit der Absicht, Menschen herzustellen, deren Konstitution man nach Gesichtspunkten ihrer Brauchbarkeit entworfen hat“ (49).

Das zweite Kap. „Vorläufige Vorbehalte“ (53–97) dient der Vorbereitung der zentralen Kap. drei und vier und setzt sich deshalb mit „vorläufigen“ Einwänden gegen eine Menschenzüchtung auseinander. Unter handlungstheoretischen Aspekten geht M. der Frage nach, für welche Folgen unseres Tuns bzw. Unterlassens wir verantwortlich sind. Anhand von Beispielen zeigt er eine Asymmetrie zwischen Tun und Unterlassen bezüglich unserer Verantwortung auf, die zu dem Ergebnis führt: „Man ist keineswegs mit derselben Unbedingtheit gehalten, *Gutes zu tun*, wie man *Schlechtes unterlassen* muß“ (59, vgl. ferner 61–63 „Zuerst nicht schaden, dann nützen“). Lassen und Unterlassen sind unter ethischer Rücksicht zu unterscheiden (2.1.3), denn nur unter bestimmten Bedingungen stellt Nicht-Tun eine Unterlassung dar und zwar dann, wenn das Nicht-Tun einer von der Moral erwarteten Handlung (z.B. Pflichtverletzung, Nichteinhalten eines Versprechens etc.) nicht entspricht (60). Ethisch relevante Asymmetrien werden u. a. bei Argumenten unterschlagen, die mit dem Hinweis auf mögliche Heilungschancen verbrauchende Embryonenforschung rechtfertigen. Weitere „klassische“ ethische Prinzipien werden auf die Fragestellung der Menschenzüchtung hin kurz erörtert: das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung (66–68), das Prinzip der Risikovermeidung (69f.) und das Prinzip der „Achtung vor der Natur“ (72–81) mit den notwendigen Differenzierungen und Präzisierungen. Unter der Überschrift „Die Zukunft der menschlichen Natur“ (2.2.3) setzt sich M. mit Jürgen Habermas' Argumenten auseinander, die gegen eine Manipulation des genetischen Designs des Menschen gerichtet sind. M. kann dieser Kritik zwar in vielen Punkten zustimmen, hält sie aber insgesamt nicht für hinreichend, um die Befürworter einer Menschenzüchtung überzeugend zu widerlegen. Gegen Habermas wendet M. u. a. ein, daß er den Unterschied zwischen „Produzieren und Modifizieren, zwischen Herstellung und Eingriff“ (78) übersehe. Argumente, die im Pro und Contra verbrauchender Embryonenforschung (2.3) und des Eingriffs in die menschliche Keimbahn vorgetragen werden, befragt M. unter dem Titel „Embryonenschutz“ (2.4) bezüglich ihrer Relevanz für das Thema „Menschenzüchtung“. In Techniken wie Klonierung und Präimplantationsdiagnostik sieht M. reale Möglichkeiten der Menschenzüchtung. Deshalb bildet die vorläufige Auseinandersetzung mit diesen gentechnischen Verfahren die Überleitung zum dritten Kap. „Strukturen der Produktion“ (99–131).

In subtilen handlungstheoretischen Analysen wird der Leser in die verschiedenen Aspekte des Wirkens (3.1) und des Erzeugens (3.2) eingeführt. Das Kap. endet mit einer

Erörterung der Frage, unter welcher Rücksicht Leben (Menschen, Tiere, Pflanzen) als Zweck anzusehen ist, und der Bestimmung des Menschen als „Selbstzweck“ (3.4). Dieses Kap. dient als handlungstheoretische Grundlegung des zentralen vierten Kap. „Menschenproduktion statt menschlicher Reproduktion“ (133–169). Die Leitfrage des Kap. lautet: „Läßt sich Menschenerzeugung *vernünftigerweise* intendieren?“ (133) Menschenerzeugung weist eindeutig Strukturen der Produktion auf, die wiederum auf einer Erzeuger-Mentalität basiert. Produktion aber läßt sich ohne Absicht (Plan) und Zweck nicht sinnvoll denken. Im Unterschied zur Genterapie, die u. a. krankhafte Gene ersetzt, modifiziert Produktion nicht Vorgegebenes, sondern stellt allererst her. Der Mensch wird durch solche Verfahren in eine Reihe mit anderen Produkten gestellt. Mit Bezug auf Ludger Honnefelder, der die menschliche Konstitution zwischen „natürlicher Vorgegebenheit“ und „entwurfsoffener Aufgegebenheit“ situiert (135), sieht M. in der Menschenproduktion eine Auflösung dieses konstituierenden Zusammenhangs. An den bereits genannten Beispielen der PID und des Klonens versucht M. jene Produkt-Struktur zu erheben, die es erlaubt, auch diese Verfahren einer Erzeuger-Mentalität zuzuordnen. Mit der Erzeuger-Mentalität ist die Bereitschaft zu instrumentalisieren verbunden. M. spricht in diesem Zusammenhang mehrfach von einer „radikalen Instrumentalisierung“. Sein Argument lautet: „Es gibt keinen Grund, einen Menschen zu erzeugen – außer der Funktion oder der Brauchbarkeit, die man sich vom Dasein eines der Produkt-Konzeption entsprechenden Menschen erhofft [...]“ (147). Diese Position konfrontiert M. mit ernsthaften Gegenargumenten – etwa der Frage, ob es denn keine zweckfreie Menschenerzeugung geben könne (149–158) –, und kommt zu dem Ergebnis: „... jedes gentechnische Erzeugungsverfahren verlangt *Spezifizierung* der Variante von Mensch, die erzeugt werden soll [...]. Welches Motiv aber könnte die *Wahl* der Variante leiten, wenn nicht ein *Interesse* am Bestehen dieser Art von Mensch und insofern ein *Verwendungszweck*? – Es scheint also keinen Platz für eine Absicht zu geben, die sich einerseits auf das Dasein des zu erzeugenden Menschen richtet, andererseits jedoch auf keinen Zweck darüber hinaus“ (157f.). Die Reduktion auf Brauchbarkeit aber stellt eine Verletzung der Menschenwürde dar. Denn Moral erkennt jedem Menschen unbedingten Wert zu, weil ihm als Mensch Würde zukommt. Menschenerzeuger können aber einen solchen Wert nicht anerkennen, denn Brauchbarkeit generiert stets nur bedingte Werte. Würde aber kommt dem Menschen einfach deshalb zu, weil es ihn gibt – unabhängig von sonstigen „Qualitäten wie Leistung, Brauchbarkeit oder Verdienst“ (162).

Im fünften und letzten Kap. „Grenzgebiete“ (171–200) verifiziert und präzisiert M. die These von der radikalen Instrumentalisierung des Menschen durch seine Produktion, indem er zunächst auf die „Expansion der Erzeuger-Einstellung“ (172f.) bei Forschern und ihren Sympathisanten mit Forschungszielen hinweist, die einer Menschenproduktion dienen. Ferner weist er auf die Unterschiede zwischen Zeugen und Erzeugen und deren jeweiligen Intentionalitätsstrukturen hin (174–178), auf den Unterschied zwischen Therapie und Designing (178–184) und erörtert jene Vorbehalte, die sich hinter dem vorwurfsvollen Ausdruck „Gott spielen“ verbergen (193–198). Abschließend verweist er auf den fundamentalen Unterschiede zwischen dem Schaffen Gottes und dem des Menschen (198f.).

Das Buch verdient und fordert aufmerksame Leser. M. tritt nicht einfach bereits von vielen betretene Pfade bioethischer Argumentationen nochmals aus, sondern wählt durchaus einen eigenen und über weite Strecken überzeugenden Zugang. Allerdings wäre es sinnvoll gewesen, die handlungstheoretischen Analysen des dritten Kap. unmittelbar mit den Erörterungen des vierten Kap. zu verbinden, denn so ist der Leser doch häufiger gezwungen, im dritten Kap. nochmals nachzuschlagen, weil ihm nicht mehr alles präsent ist, was zum gegenwärtigen Verständnis der Argumente des vierten Kap. Voraussetzung ist. Außerdem könnten dadurch Wiederholungen vermieden werden. Positiv zu vermerken bleibt, daß jedem Kap. eine Lektüreempfehlung einschlägiger Literatur beigelegt ist.

J. SCHUSTER S. J.