

Die in diesem Buch in englischer Sprache vorliegende Reflexion zur medizinischen Ethik bezieht sich auf eine bereits länger bekannte Version in deutscher Sprache. Der nicht unumstrittene Ethiker und Sozialphilosoph Martin Rhonheimer präsentiert seine Thesen in drei Kap. Das erste dieser Kap. stellt die bekanntesten Modelle der ethischen Argumentation im Allgemeinen vor. Das sind die Güterabwägung ("weighing of goods") und das Prinzip der Doppelwirkung ("principle of double effect"). An zahlreichen in der Gegenwart diskutierten Konflikten soll gezeigt werden, wie in von Konflikten gekennzeichneten Situationen eine Entscheidung getroffen werden sollte, z. B. beim komplizierten Geburtsverlauf der Erhalt des Lebens der Mutter zum Preis der direkten Tötung des Kindes ("Vital Conflicts in Medical Ethics").

Im zweiten Kap. werden ein detail weitere, für die medizinisch-ethische Diskussion wichtige „Casus“ erörtert. Eine besondere Rolle spielt dabei die Kraniotomie, die in der Vergangenheit so etwas wie eine paradigmatische Bedeutung für Lösungsansätze erhalten hat. Dabei erhält der Leser einen Einblick in die Normenfindung auf dem Feld der medizinischen Ethik. Großen Wert legt der Autor auch darauf, dass seine Behauptungen kirchenkonform sind. Als Maßstäbe dienen ihm dabei die großen moraltheologischen Schreiben von Papst Johannes Paul II: „Veritatis splendor“ und „Evangelium vitae“.

Im dritten Kap. und mittels zweier wichtiger Begriffe –Tötungsverbot und Gerechtigkeit – entfaltet die rhonheimerische medizinische Ethik als erstes die Bewahrung und Entwicklung des menschlichen Lebens. Es ist in Erinnerung zu behalten, dass die jüdisch-christliche Tradition diese Einsicht im fünften Gebot des Dekalogs festgehalten hat. Zu diesem Einstieg kommt als Verständnishilfe hinzu: Du sollst den Willen haben, das nämliche Leben – dort, wo es gefährdet ist – zu schützen und zu garantierten. Verf. erklärt diesen anderen Aspekt nach dem Modell der Tugendlehre des Thomas von Aquin. In Fällen wie extrauterine Schwangerschaften; bestimmten medikamentösen Behandlungen usw. gibt vor allem das Kriterium der Gerechtigkeit den Maßstab für sittliches Handeln. Tugenden (insbesondere die Gerechtigkeit) sollen „vital conflicts“ in eine sittliche Ordnung bringen. Mit einem Epilog zu den Begriffen direkt/indirekt endet das dritte Kap.

Die Absicht der Studie ist umfassend. Die Antworten in Bezug auf den Schutz des Lebens und die Messung der Lebensentscheidung mit Hilfe der Tugend setzen ein spezifisches, nicht von allen geteiltes Verständnis der Begriffe voraus. Die sich um die Person immer wieder entwickelnde Kontroverse erklärt sich durch ihre Verabsolutierung des Lebensbegriffs und die Objektivierung des Tugendbegriffs. Man vermisst – nicht nur in der englischen Fassung – eine notwendige subjektive Bezugsgröße. Neben der Lebensrettung muss – durch die Tugend hindurch – ein Urteil den Weg des Lebensschutzes erschließen. Oder anders ausgedrückt: Tugend ist nur dann eine sittliche Tugend, wenn sie zugleich eine Tat der Freiheit ist, und zwar in dem Maße, in dem sie es ist.

PH. SCHMITZ S. J.

HAUSKELLER, MICHAEL, *Biotechnology und die Integrität des Lebens* (Die graue Reihe; 53). Zug/Schweiz: Graue Edition 2009. 261 S., ISBN 978-3-906336-53-4.

Das Buch von Hauskeller (= H.) möchte das Unbehagen vieler Menschen an der Gentechnologie zum Ausdruck bringen und rechtfertigen. Es stellt den Anspruch, den Begriff der ‚Integrität‘ erstmals konsistent für die Debatte fruchtbar gemacht zu haben. ‚Integrität‘ heißt, dass es eine bestimmte Art gibt, wie ein Organismus seiner Natur nach sein *sollte*. Dies ist eine durchaus aristotelische Vorstellung: „Wir haben auch gesehen, dass der Begriff ‚Integrität‘ im allgemeinsten Sinne den Idealzustand einer Sache bezeichnet“ (126).

Die Untersuchung geht im Einzelnen folgendermaßen vor:

Kap. 1 „Herumpfuschen in der Natur“: Wir misstrauen zu Recht wissenschaftlichen Folgeabschätzungen, weil wir die Risiken nicht wirklich durchschauen können. Das sind aber nur extrinsische Bedenken. Es gibt auch intrinsische, die den Anspruch der Natur auf Achtung betreffen. Man muss aber vorsichtig sein, wenn eine Praxis als ‚unnatürlich‘ qualifiziert wird. Definiert man das Unnatürliche als das, was dem Hauptzweck einer Sache zuwiderläuft, dann wären z. B. Frisuren unnatürlich. Stattdessen

sollte man mit dem Wohl der Tiere argumentieren. Eine Handlung ist dann falsch, wenn sie dem widerspricht, „wie die Dinge gedacht sind“ (34). Zwar dürfen wir Tiere gebrauchen, aber falsch ist es, ein Tier so zu verändern, dass es darin aufgeht, von uns gebraucht zu werden (vgl. 37).

Kap. 2 „Integrität und Würde“: Hier bezieht sich H. auf die Schweizer Debatte über die Würde der Kreatur, der er die niederländische vorzieht. Danach ist es falsch, wenn wir das Genom oder Erscheinungsbild oder das artspezifische Verhalten eines Tieres negativ verändern (48). H. zieht den Begriff der ‚Integrität‘ dem der ‚Würde‘ vor, weil er auch auf Pflanzen und Mikroorganismen bezogen werden kann und weil er einen klaren deskriptiven Gehalt hat, nämlich Ganzheit und Unversehrtheit (vgl. 51).

Kap. 3 „Arten und Formen von Integrität“: Der Begriff der ‚Integrität‘ kann auf alles bezogen werden, was irgendwie beschädigt werden kann: „Alles, was noch so ist, wie es sein sollte, hat seine Integrität bewahrt [...] Eine Sache, die Integrität besitzt, ist so gut, wie sie nur sein kann, und kann nicht verbessert werden“ (54).

Kap. 4 „Platonische Gerechtigkeit und Aristotelische Tugend“: Der Begriff der ‚Integrität‘ könne bis zu Platons Begriff der ‚Gerechtigkeit‘ zurück verfolgt werden. Sie bedeute nichts anderes als personale Integrität, was so viel sei wie „objektives Glück“. Zum objektiven Glück gehören nicht nur Glückserfahrungen, sondern auch negative. Gentechnologisch Tiere zu erzeugen, die nicht mehr leiden können, wäre von hierher gesehen falsch.

Kap. 5 „Telos“: Ein Organismus habe ein Telos, wenn es selbstzwecklich ist in Kants Sinne und nicht bloß Mittel zum Zweck. Das Problem: Die Biologie anerkennt ein solches Telos üblicherweise nicht. Um diesen Konflikt zu beheben, greift H. auf Aristoteles zurück, auch wenn ein solcher Rückgriff für viele heute obsolet erscheine. Andererseits stellt er den Dualismus – hier Mensch = selbstzwecklich, dort Organismus = Mittel zum Zweck – in Frage. Whitehead habe diesen Graben überbrückt, indem er den Menschen mit all seinen Erfahrungen in die Natur hineinstelle. Doch das Lebendige in diesem Sinne als etwas zu sehen, was ein Gut hat, sei letztlich eine *Entscheidung*. Es sei keine Tatsachenfrage und dafür gebe es keine rationale Grundlage.

Kap. 6 „Integrität als Bonitas“: In diesem Kap. greift H. auf die einschlägige Arbeit von Heike Baranzke über „Die Würde der Kreatur“ zurück und unterscheidet mit ihr eine „dignitas-“ und eine „bonitas-Tradition“. Erstere sollte man nur auf den Menschen, das zweite könne man auch auf Tiere anwenden, wobei Baranzke selbst dafür plädiert, letztere durch ‚Integrität‘ zu ersetzen.

H.s Konzept setzt eindeutig einen Werterealismus voraus. Der Autor gesteht zu, dass es schwer ist zu erklären, wie wir solche Werte erkennen können und weshalb sie nicht rein subjektiv sind. Er wendet ein, dass auch das Erkennen von materiellen Gegenständen von unserem Erkenntnisapparat abhängig sei. Über die Subjektivität des Erkennens kämen wir in keinem Fall hinweg.

Kap. 7 „Glaube und Moral“: H. führt die Moral auf das Gefühl oder auf den Glauben zurück, indem er sich an Hume anlehnt. Andererseits fragt er, ob sein Konzept nicht starke theologische Voraussetzungen mache? Er sei selbst kein religiöser Mensch und es genüge für seine Position, das „Gefühl, dass es im Leben Dinge gibt, die von Bedeutung sind, egal ob sie *uns* etwas bedeuten oder nicht“. Ein solches Gefühl sei im weitesten Sinne religiös (151).

Kap. 8 „Integrität und die Verdinglichung des Lebens“: Die Biotechnologie verdingliche das Lebendige (im marxistischen Sinne). Vielmehr solle man den kantischen kategorischen Imperativ auch auf das außermenschliche Leben anwenden. Es gehe hier darum, nicht in erster Linie ein bestimmtes Verhalten zu normieren, sondern eine Bewusstseinshaltung zu pflegen. In der Biotechnologie rücke der instrumentelle Charakter derart in den Vordergrund, dass der intrinsische Wert fast völlig verdeckt werde.

Kap. 9 „Genetischer Essentialismus“: Man spreche oft von „genetischer Integrität“. Aber dann werde das Lebendige schon als bloße Verfügungsmasse gesehen. Moralische Einwände könnten sich nie auf das Genom als Solches beziehen, sondern immer nur auf die Integrität des Lebewesens, das durch eine Änderung des Genoms verändert würde.

Kap. 10 „Moralische und ästhetische Einwände“: Manche argumentieren, dass die Berufung auf Integrität eigentlich ein ästhetisches, kein moralisches Argument sei. H. wen-

det ein, dass unser ästhetischer Widerwille gegen Genmanipulation gerade ein moralischer *sei*. Man könne das nicht auseinanderreißen.

Kap. 11 „Moralischer Abscheu“: Die meisten Philosophen glaubten nicht, dass das Gefühl des Abscheus gegenüber genmanipulierten Tieren ein moralisches Gefühl sei. Doch solcher Abscheu sei oft der Ausdruck „einer tiefen Weisheit“, den die Vernunft selbst nicht artikulieren könne.

Wenn man die Moral mit H. auf die Gefühle aufbaut, dann muss man ein Kriterium angeben, wie man bloße Vorurteile von echten moralischen Gefühlen unterscheidet. Wir müssen, so H., immer auf von Vielen geteilte moralische Intuitionen zurückgreifen. Dies sei die einzig mögliche Rechtfertigung moralischer Überzeugungen.

Diese Stichpunkte geben in Kürze H.s Argumentation wieder. Der Ansatz bei Aristoteles und dem Begriff des ‚Gutes‘ wird viele Einwände hervorrufen. Er steht einigermaßen quer zu dem, was heute üblich ist. Andererseits kann man sich fragen, ob dies nicht der Preis für eine ökologische Ethik ist, die den Anthropozentrismus überwindet. Jedenfalls fällt auf, dass viele Ethiker zwar den Anthropozentrismus überwinden wollen, aber nicht bereit sind, den metaphysischen Preis zu bezahlen. Hier ist H. konsequenter und vor allem begründet er seine metaphysische Position im Einzelnen.

Etwas merkwürdig ist allerdings die Verbindung von Humescher Gefühlsmoral und Aristotelismus, die man üblicherweise für Gegensätze hält, und es ist auch nicht ganz so klar, ob er wirklich den Rückgriff auf die Theologie vermeiden kann, wenn fordert, Organismen zu behandeln, „wie die Dinge gedacht sind“. *Wer* hat hier gedacht? Und setzt dies nicht eben doch die *Erkenntnis* des Normativen voraus und nicht nur ein Gefühl?

Nicht klar ist weiter, welche praktischen Konsequenzen ein solcher Ansatz haben würde? Heißt das im Klartext, dass wir ganz auf Gentechnologie verzichten sollten? Wenn es z. B. gelingen wird, Nutzpflanzen gentechnologisch so zu manipulieren, dass sie Salzwasser verkraften, dann wäre das ein Segen für die Menschheit. Aber für den Fall, dass wir Nutzpflanzen züchten durften, weil wir ihr immanentes Telos damit nicht verletzen, dann würden wir diesen Fehler nach H. ganz sicher machen, wenn wir sie auf Salzwasser umprogrammieren. Es gibt viele solche Fälle, wo unsere moralische Intuition nicht revoltiert, obwohl wir Organismen anders verwenden, als sie „gedacht“ sind. Sollte H. maßvolle gentechnologische Veränderungen insofern akzeptieren, als sie die Integrität nicht zerstören, was wäre dann dieses Maß?

Trotz dieser Einwände handelt es sich um ein nützliches Buch. Es legt ein metaphysisches Problem offen, das sonst oft genug nicht so deutlich wird. H.-D. MUTSCHLER