

Walter Kern SJ

Ethische Normen für die Zukunftsgestaltung

Ohne weitere Umschweife sei der Anfang gemacht mit dem Problem der menschlichen Freiheit. Eine grundsätzliche Überlegung, die sich auf Ethik bezieht, stößt früher oder später auf dieses Problem. Mit dem Faktum der Freiheit ist die Möglichkeit und die Notwendigkeit ethischen Verhaltens gegeben. Aber: Ist Freiheit ein Faktum?

Freiheit als Gabe und Aufgabe

Vielleicht erschließt sich uns das Faktum Freiheit am ehesten von der Zerrform des Freiheitsmißbrauchs her. „Er nennt’s Vernunft und braucht’s allein, um tierischer als jedes Tier zu sein“, sagt Mephistopheles in Goethes „Faust“ vom Menschen. Das Tier, so belehrt uns die biologische Verhaltensforschung, hat eine begrenzte, durch seine Instinkte geordnete Umwelt; der weithin „instinktlose“ Mensch ist weltoffen, er wird nicht derart gesteuert, er kann sich selbst entschließen: zum Beispiel zum unvernünftigsten Massenmord an seinesgleichen. An der Unvernunft inhumanen Verhaltens in Großdimension zeichnet sich ab die „Freiheit“ der menschlichen Vernunft.

Ist Freiheit auch in den kleinen Dimensionen unserer individuellen Erfahrung gegeben? Wohl kaum im Gewohnheitstrott alltäglicher Routinehandlungen (Frühstückskaffee mit oder ohne Zucker? Und gegebenenfalls wieviel Stück? – immerhin kann sich auch in Konsumaskese formbewußter Zeitgenossen, Zeitgenossinnen Freiheitsentscheidung investieren, bis zum Exzeß Magersucht – ich denke, Tiere kennen keine Magersucht). Freiheit geschieht durch den einzelnen Menschen vor allem in einer Tiefenschicht seines Daseins, als Grundentscheidung, fundamentale Orientierung seiner Lebenseinstellung: daraufhin nämlich, ob ich, dieses Individuum Mensch, mich offen und bereit halte für die Anforderungen menschlichen Zusammenlebens oder ob ich mich ihnen verschließe und versage, mich in mich abkapselnd.

Dieser Freiheitsvollzug ist in der Regel nicht datierbar oder gar lokalisierbar wie im Mythos von Herakles, der an die Scheidung der zwei Wege gelangte: hier die gute Lebenswahl, dort die Wahl des Bösen. Daß dennoch eine fundamentale Option – sagen wir so kurz: für Gut oder Böse – unser Oberflächen-Verhalten unterfängt, es tragend und prägend begleitet, das wird dann durchaus spürbar,

wenn wir uns entscheiden müssen für oder gegen einen ungerechten Vorteil, nach dem unsere Selbstsucht greifen möchte. Der Entscheidungszwang im Einzelfall wirft uns zurück auf die Grundsatzfrage: Wie hältst du's, in deinem Inneren, mit Gut und Böse? Eine kritische Situation kann dazu verführen, um des zu erlangenden Vorteils willen die bisherige gerechte Lebenseinstellung zu verleugnen; sie kann aber auch das Gewissen aufrütteln zur Revision einer bisher vielleicht zu wenig bedachten ungerechten Verhaltensorientierung.

Freiheit ist ein Faktum, ein Datum. Sie ist uns gegeben als *Gabe*, als Begabung; sie ist eine Anlage, ein psychisches Vermögen des Vernunftwesens Mensch. Vernünftig sein heißt frei sein. Zugleich stellt diese Gabe uns die *Aufgabe* des Freiheitsgebrauchs, der freien Selbstverwirklichung als Menschen. Mit anderen Worten: Freiheit ist nicht nur ein „factum“ der äußeren Empirie, das statistisch konstatiert werden kann: sie ist vielmehr ein „faciendum“, etwas, das gemacht sein will, das getan wird und im Tun bewährt werden soll.

Werde, was Du bist! Damit ist die Sinnspitze des zweiten Schrittes unserer grundsätzlichen Überlegung umschrieben. Wir Menschen sind keine ein für allemal fertigen Wesen. Wir entwickeln uns auch nicht nur – wie die Tiere – biologisch gesetzmäßig und zwangsläufig. Es liegt weithin und in einem entscheidenden Sinn in unserer Freiheit, was wir aus uns machen.

Mit unseren Freiheitsanlagen ist die *Möglichkeit* zur Ausbildung je gemäßerem, volleren Menschseins gegeben. Die Möglichkeit ist zugleich eine – näher zu bestimmende – *Notwendigkeit*. Es ist keine *physische* Notwendigkeit. Viele Menschenkinder sterben im Säuglingsalter, ohne je eine Möglichkeit zu freier Selbstentfaltung gehabt zu haben. Es ist auch keine *psychische* Notwendigkeit: Auch ein erwachsener Mensch, der an sich zu freier Selbstverwirklichung befähigt ist, kann sich seiner menschlichen Wesensbestimmung, der Aufgabe freier Selbstverwirklichung verweigern, pathologisch oder kriminell, aus Faulheit oder weshalb immer.

Wie sollen wir also jene Notwendigkeit, das, was wir sind, mehr und mehr zu werden – nämlich vernünftig-freie Menschen zu werden –, nennen? Nennen wir sie *ethische* Notwendigkeit. Ich meine, wir sind damit am Ursprungsort des Phänomens „Ethos“ oder „Sittlichkeit“ angelangt. Eine bestimmte, nämlich die den Menschen als Menschen auszeichnende, ja konstituierende *ontologische Struktur* (freier Vernunft – vernünftiger Freiheit) wird zum *Funktionsgesetz sittlichen Handelns*. Der Ist-Befund „Wir sind freie Wesen“ wird zum Sollensgebot „Wir sollen uns frei verwirklichen!“

Das Funktionsgesetz des Ethischen ist mit diesem einen Zeitwort *sollen* ausgedrückt. „Sollen“ besagt nicht reines Sein, also etwas, das immer schon da und vorhanden ist; es besagt nicht bloßes Müssen, daß also etwas nur so und nicht anders sein kann. Das Sollen ist ein Appell an unsere Freiheit, sich so und nicht anders zu entscheiden, obwohl man physisch und psychisch anders könnte.

„Sollen“ ist eine eigene Qualität; es ist ein kaum der Definition fähiges „Urwort“. Es bezeichnet die Aufgabe, Mensch zu sein.

Das unbedingte Sollen (oder: Kants kategorischer Imperativ)

Das „Du sollst!“ und das „Du sollst nicht!“ ethischer Appelle ist nicht beliebiger Art. Es hat einen auf einzigartige Weise verbindlichen, verpflichtenden Charakter: den Charakter der *Unbedingtheit*. Das ist sofort und nachdrücklich einzuräumen, daß alles auf Erden vielfältig bedingt ist: Damit jemand sittlich handeln kann, muß er zunächst einmal existieren; er muß zum fraglichen Zeitpunkt im Besitz seiner geistigen Kräfte sein und genügend unterrichtet über den fraglichen Sachverhalt und die konkrete Situation („Was wird da eigentlich gespielt?“) usw. Das alles sind *äußere* Voraussetzungen und Bedingungen. Ihrer *inneren* Logik nach gibt es zwei grundverschiedene Klassen von Handlungsanweisungen. „Übe täglich, wenn du den demnächst stattfindenden Marathonlauf gewinnen willst!“ Das ist ein Zweck-Mittel-Verhältnis: Entsprechend zu üben ist für jemand Bestimmten, einen Sportler, gut – unter der Hinsicht und Bedingung, daß er mit Erfolgsaussicht an dem sportlichen Wettkampf teilnehmen will. Das muß er nicht. Und üben muß er nur, wenn er siegen will. Der Imperativ zu üben ist bedingt, durchaus relativ.

Wie es sich dagegen mit dem unbedingten Imperativ des sittlichen Sollens verhält, das sei erläutert an der personalen Fassung von *Kants kategorischem* (das heißt: unbedingtem) *Imperativ* in dem Buch „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ von 1785 (A 66f.): „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!“ Die Formulierung des Satzes ist umständlich; sein Inhalt aber ist das Grundgesetz menschlichen Verhaltens und gilt mit voller Aktualität über die 200 Jahre hinweg, seit Kant das niederschrieb. Du sollst keinen Menschen nur als Mittel zur Erreichung deiner Zwecke betrachten und behandeln; du sollst ihn stets auch als Selbstzweck – als Zweck, der er an sich, für sich selbst ist – achten! Diese Forderung ist realistisch. Sie schließt nicht aus, daß andere Menschen auch Mittel für mich sind, daß sie – gegen Entgelt, für eine Gegenleistung meinerseits – etwas für mich tun; ausgeschlossen ist nur, daß ich andere Menschen nur als Mittel gebrauche – wie Maschinen, Automaten, Roboter –, daß ich sie schlechthin „instrumentalisiere“! Ich muß den anderen Menschen immer „auch“ als Menschen respektieren. Diese Anerkennung des Menschen als Zweck an sich darf nie fehlen. (Auch nicht bei seiner In-Dienst-Stellung als Mittel für mich.)

Aber besagt dieser so nüchtern menschenfreundliche Imperativ nicht doch auch nur ein bedingtes Sollen, das nur relativ und nicht absolut gilt: Wenn du ein guter, das heißt sittlich handelnder Mensch sein willst, dann und nur dann mußt du in jedem Menschen dessen Personwürde achten? Also auch nur ein Wenn-dann-, ein

Zweck-Mittel-Satz? Das ist nur scheinbar so. Ein auf Langlauf trainierter Sportler muß man nicht sein; darauf, aufs Sportlersein, kann und darf man verzichten, nach Belieben. Aber man darf nicht darauf verzichten, ein sittlich handelnder Mensch zu sein. Das hieße auf das Menschsein selber verzichten. Denn – so wurde bisher zu zeigen versucht – für das Menschsein ist konstitutiv vernünftige Freiheit; sie kann und muß sich im lebenslangen je gemäßerem Menschwerden verwirklichen. In dieser Wesensbestimmung vernünftiger Freiheit liegt das Menschsein des Menschen beschlossen. Wir sprechen in aller Kürze von der *Personwürde* jedes Menschen.

Personale Freiheit als universale Norm

Ethik, als Moralphilosophie und gar als Moralthologie, legt – so hat es den Anschein – ein Ordnungsnetz von 1001 Geboten und zumal Verboten über das Leben von uns Menschen. Fraglich nur, wofür das alles gut ist, woher die ganze Litanei von „Laß das!“ und „Tu jenes!“ überhaupt eine Verbindlichkeit bezieht. Was ist die Norm der Normen, die allgemeine Norm dieser einzelnen Normen, die befehlen, da etwas zu lassen, dort etwas zu tun? Gibt es eine solche Grundnorm, eine *universale Norm*? (Es wird hier keineswegs gleich vom Willen Gottes, der die Zehn Gebote gab, geredet.)

Die bekannte Fassung von Kants kategorischem Imperativ ist eine formale. Sie wird deshalb oft als bloß formal getadelt; mir scheint, zu Unrecht. Sie lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!“ (Dieser Satz stammt aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ von 1788: A 54.) Maxime, das heißt Richtschnur, Maßstab meines individuellen Verhaltens darf nur das sein, von dem ich wollen kann, daß alle sich danach richten. Mein Verhalten muß verallgemeinert werden können; es muß, wie man heute sagt, *universalisierbar* sein. Warum darf ich nicht lügen? Weil Lüge, als erlaubtes Handlungsprinzip aller Menschen, die Glaubwürdigkeit des menschlichen Wortes untergraben und dadurch menschliches Zusammenleben fundamental beeinträchtigen würde. Das Lügen hebt sich – tendenziell – selber auf.

Das ist nichts unerhört Neues. In negativer Form ist die „Goldene Regel“ der stoischen Philosophie der Antike (so um 300 vor bis 300 nach Chr.) wohlbekannt. Der Kindervers gibt sie zutreffend wieder: „Was du nicht willst, daß man dir tu“, das füg’ auch keinem andern zu!“ Das Evangelium faßt diese Verhaltensanweisung positiv: „Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun, so sollt auch ihr ihnen tun“ (Lk 6, 31). Wenn etwas neu und auf bedeutsame Weise „hinterdenklich“ ist bei Kant, dann ist es die *personale Selbstbegründung* seines Imperativs, der dadurch Universalität erlangt. Das sei zu erläutern versucht.

Ein jeder von uns ist Mensch, und zirka 487000000 Individuen zur Zeit auf

dieser Erde sind Menschen wie wir. Darin kommen wir überein, das ist das uns allen Gemeinsame. In vielem, sehr vielem sind alle diese Menschen – man denke an andere Kontinente! – verschieden. Ich sage von mir und zu mir: „ich“ – und meine dieses eigene und einzige Ich-da, das meine Identität ausmacht, und nichts und niemanden sonst. Aber so „ich“ sagen können überhaupt und ausnahmslos, gewiß in je ihrer Sprache, *alle* Menschen. „Ich“: das Eigenste und ein einfachhin Allumfassendes, Allgemeinsames! Was mich und alle Menschen dazu befähigt und ermächtigt, „ich“ zu sagen, ist der gemeinsame Besitz von Vernunft und freiem Willen – von Personalität mit einem Wort. Der alte griechische Philosoph *Heraklit* (um 500 v. Chr.) spricht in erhalten gebliebenen Fragmenten davon, daß von schlafenden Menschen, die also ihre Vernunft nicht gebrauchen, ein jeder in seiner separaten Sonderwelt lebt, in der realitätsfremden Welt der Träume, die Schäume sind. Nur die Wachenden leben in *einer* Welt, der Welt der Wirklichkeit, die Kommunikation und Kooperation ermöglicht, kraft der gemeinsamen Vernunft eines jeden. Mit einem Wortspiel sagt Heraklit: Wir sollten „xynō“, durch das Gemeinsame, leben; trennt man das Adjektiv, entsteht eine neue Bedeutung „xyn nō“, „mit Nūs“, mit der Vernunft.

Kant kennt eine mit Heraklits Schlafenden und Wachenden vergleichbare Unterscheidung: zwischen dem „empirischen Ich“ und dem „intelligiblen Ich“. Der Empirie des äußeren Erscheinens nach sind alle Menschen verschieden voneinander; und diese manchmal läppischen Verschiedenheiten richten nur zu sehr Trennungsmauern auf zwischen mir und den anderen. Das ist der Bereich der ungezählten Relativitäten menschlichen Daseins. Aber dem „*intelligiblen Ich*“, der inneren Wesensbestimmung, nach bin ich wirklich gleich mit – wie man zu Recht sagt – Meinesgleichen. Und dieses wesenhafte Ich erhebt einen absoluten Anspruch durch sich selbst und an sich selbst. Wir alle, alle Menschen sind dieses zur Freiheit berufene (manche sagen mit J. P. Sartre: zur Freiheit verdamnte) Ich-selbst. Die sozusagen intensive Menschheit in mir, in jedem einzelnen von uns macht die „extensive“ Menschheit aller um mich, um uns – das Menschengeschlecht insgesamt – aus. Vielleicht könnte man sagen: Das Menschsein pulsiert als das eine, als das in einem entscheidenden, sittlichen Sinn gemeinsame menschliche Leben in uns allen – als universales Sollen.

Fazit: Das vernünftig-freie, sittliche Personsein, das ist die Menschheit in mir wie in jedem anderen Menschen. Danach, nach diesem Maßstab und Gesetz der eigenen personalen Freiheit, zu handeln kann ich deshalb wie mir so jedem anderen Menschen zumuten, und das muß ich, wie von jedem Menschen sonst, so auch von mir fordern. Was allen Menschen notwendig ist kraft ihrer gemeinsamen vernünftig-freien Wesensbestimmung, das dürfen sie voneinander erwarten, das müssen sie voneinander erhalten. Darin besteht die universale Norm des sittlichen Handelns. Sie ist allem, was Menschenantlitz trägt, von Natur angeboren. Wir alle sind „Eingeborene“ im Land der sittlichen Vernunft!

So können, müssen, dürfen wir nun festhalten: Gut – das heißt sittlich gesollt – ist, was das personale Menschsein in vernünftiger Freiheit fördert, es bewahren und entfalten hilft; böse – das heißt sittlich verwerflich – ist, was die personale Freiheit von Menschen zerstört oder schädigt, in ihrer Entfaltung hindert oder über sie willkürlich und unwiderruflich vorweg entscheidet. Eine Bestätigung dieser universalen ethischen Norm kann man darin finden, daß die *Menschenrechtserklärungen* der Neuzeit, angefangen vom USA-Land Virginia 1776 und der Französischen Revolution 1789, die unverlierbaren menschlichen Grundrechte in der Ausstattung der Menschen mit Vernunft und freiem Willen, in ihrem Gewissen und ihrer Verantwortung füreinander begründet sehen.

Die Dimension der „konkreten Freiheit“: Alle Menschen und der ganze Mensch

Wiederholen wir, mit anderen Worten, unseren Grundsatz: Die Person als der Quellort vernünftiger Freiheit ist die Norm für das Menschsein des Menschen, um zu fragen: Ist das ein Plädoyer für Individualismus und Liberalismus? Aber wohlgemerkt: Wir sprachen nicht von „Individuum“, sondern von „Person“, und nicht einfachhin von „Freiheit“, sondern von „vernünftiger Freiheit“. Unsere Norm zielt, diesseits der „Ismen“, auf liberale und soziale Humanität. Aber auch damit ist Mißverständnissen noch nicht genügend vorgebeugt. Versuchen wir deshalb zu bestimmen, was mit dem von Hegel stammenden Ausdruck „*konkrete Freiheit*“ hier gemeint sein kann und worin die Grunddimensionen dieser Freiheit – in ihrer Konkrektion – liegen.

Abstrakte Freiheit – einfach tun zu können, was „man“ gerade will – wäre gleichbedeutend mit Willkür. Die Willkür, als Zufallstreiben einzelner Individuen oder extremistischer Cliquen, schreit nach der Zwangsjacke des (Groß-) Kollektivs oder nach der eine Pseudo-Ordnung schaffenden Willkür eines einzigen, nach der Diktatur des „großen Mannes“. Vom Umschlag schrankenloser Demokratie in hemmungslose Tyrannis wußten schon die politische Erfahrung und das Staatsdenken im alten Athen.

„*Konkrete Freiheit*“ meint – erstens – die Freiheit *aller* Menschen; darin besteht ihre sozusagen extensive Universalität. Das Idealziel menschlichen Zusammenlebens, die erwünschte und erstrebte Zukunftsgestaltung wurde dadurch charakterisiert, daß in ihr „die Freiheit eines jeden die Bedingung der Freiheit aller“ sei. (Formuliert hat das so Karl Marx¹; der Inhalt geht jedoch auf Kant, Fichte und Hegel zurück – und, wessen sich jedenfalls Hegel voll bewußt war, auf ursprünglich biblisch-christliche Impulse.) Was also fordert dieser utopisch scheinende Anspruch konkreter Freiheit? Daß die Verletzung der Menschenwürde in irgendeinem Menschen rundum auf der Erde beurteilt und abgewehrt wird als ein Attentat auf die Menschheit, was sie ja in der Tat ist: ein Attentat auf das

Menschsein wie in dem einzelnen, auf den es unmittelbar zielt, so in allen Menschen überhaupt.

Positiv gewendet: Alle Menschen verbindet (als Faktum) und soll verbinden (als sittliche Pflicht) eine unabdingbare *universale Solidarität*, ein Einstehen füreinander ohne Ausnahme. Universale Solidarität ist, wenn ich mich nicht sehr täusche, die unmittelbare Konsequenz der ethischen Grundnorm. Es gab wohl keine Zeit, die so sehr wie unsere Gegenwart – und dafür ist die viel gelästerte Gegenwart zu loben – „sensibilisiert“ war für die unerbittliche und auch verheißungsvolle Schicksalsverflechtung aller Menschen über die Schranken von Rassen und Klassen, von Bildung und Besitz hinweg. Bruder, Schwester, nimm die Brüder und Schwestern mit! – darin hast du keine (beliebig freie) Wahl. Am Ursprung der Kultur steht ein Programmwort, das vom jüngst vergangenen Nationalismus verpönt wurde; es enthält auch nicht die ganze Wahrheit, aber deren wichtigsten ersten Teil. Der Kyniker Diogenes („Diogenes im Fass“, um 330 v. Chr.) antwortet auf die Frage nach seiner politischen Herkunft: „Kosmopolitēs eimi“, ich bin eine Bürger des Kosmos.

Eine gewisse Schlagseite der allzu großen Bedürfnislosigkeit des Diogenes tritt offen hervor in der Meinung der stoischen Ethik, der Mensch könne auch „in Ketten frei“ sein. (Repräsentant der späten Stoa war neben dem Kaiser Mark Aurel der Sklave Epiktet.) Aber Freiheit in Ketten, das wäre die abstrakte Freiheit eines geistesstolzen Individuums, dessen Menschsein im Freiheitsfunken unabhängigen Denkens aufgeht – und, so ist sehr zu fürchten, bald untergeht. Konkrete Freiheit bezieht sich wie auf extensiv alle Menschen, so – zweitens, gleichsam in *intensiver* Universalität – auf den *ganzen* Menschen. Wir Menschen sind nicht rein geistige Wesen, „res cogitans“, wie Descartes meint, ein „Denk-Ding“, dem ein komplizierter Automat, mit Namen „Leib“, beigegeben ist. Leib-Sein (nicht nur: Leib-Haben) ist nebst allem, was dazugehört an Sinnen und Trieben, mit unseren geistigen Funktionen, mit Denken und Wollen verbunden, sie zugleich begrenzend und ermöglichend. Deshalb erstreckt sich auch humanes Ethos auf alle Schichten und Weisen des menschlichen Wesens und Wirkens.

Der seinshaften, ontologischen Stufung der menschlichen Lebensbereiche entspricht die ethische Wertung in einer *Hierarchie der Werte*. Dabei ist sofort die fundamentale Spannung zweier Wertklassen zu vermerken: die „niedrigen“, notwendigen Werte einerseits, die „höheren“, aber anscheinend weniger notwendigen Werte andererseits – so hat es den Anschein. Denn muß man nicht zuerst einmal existieren, bevor man sittlich handeln kann? „Primum vivere, deinde philosophari.“ Oder drastischer, mit Bertolt Brecht: „Zuerst das Fressen, dann die Moral!“ Eine zeitliche Priorität kommt der Selbsterhaltung des Menschen zu (und dasselbe gilt dann auch von der menschlichen Arterhaltung). Aber ist Selbsterhaltung deshalb zugleich der erste ethische Wert – um von einem Vorrang vor aller Sittlichkeit zu schweigen?

Sokrates, der „christlichste Heide“ Altgriechenlands, wollte lieber Unrecht leiden als Unrecht tun; also auch lieber selber zu Unrecht getötet werden als seinerseits ungerecht töten. Müßte man für sich in einem ernsten Gedankenexperiment nicht vorziehen, tot zu sein – als zu leben, durchtränkt von anerzogenem Haß gegen den Volksfeind oder den Klassenfeind und entsprechend unsittlich, unmenschlich handelnd? Lieber tot sein als – im eben angesprochenen Sinn! – „braun“ oder „rot“? Müßte ich – der Grenzfall! – nicht wünschen, daß ich auch um den Preis meines eigenen Lebens davor bewahrt werde, andere Menschen, vielleicht massenweise, auf verbrecherische Weise schwer zu schädigen? Und was wäre dann zu halten von dem harmloseren, eher nur rührend naiven Standardwunsch in Geburtstagsbriefen: „Das Wichtigste: Gesundbleiben“? Ja: Gesundsein ist sehr wichtig, aber ist es „das Wichtigste“?

Man sieht: Wir geraten beim Blick auf Grundwerte ganzheitlichen menschlichen Lebens in ethische Anwendungsfälle, die noch etwas weiterverfolgt werden sollen nach einem Exkurs, der den Entwurf einer ethischen „Grundlegung“ ergänzt und vertieft.

Letztbegründung des Ethos: Personwürde und Gottebenbildlichkeit

Das Wort „Gott“ kam bisher nur in einer Randbemerkung vor, und die hat es eingeklammert. Tatsächlich bin ich der Meinung, daß nicht nur offensichtlich profane Wissens- und Lebenssparten wie Mathematik und Physik oder Sport ohne Nennung Gottes auskommen dürfen und müssen; auch Kulturbereiche und Lebensnormen von größerer existenzieller Relevanz für uns Menschen wie Politik und Ethik muß es wohl geben können in einem – sagen wir – vorteistischen Raum, auf einer dem Christen mit Nichtchristen, sogar mit Atheisten gemeinsamen Ebene. Humanes Ethos kann sich gründen auf das Prinzip der Humanität. Das entwickelten und darum kreisten die ganzen bisherigen Überlegungen. Die Frage wird jedoch sein: Wie tragfähig ist dieses Prinzip?

Erörtern wir das am für uns so aktuellen Problem der *Menschenrechte*. Die liberalen Freiheits- wie die sozialen Gleichheitsrechte der modernen Verfassungen gelten als unverletzlich und unveräußerlich; sie erheben einen *unbedingten* Anspruch – mit Berufung (das wurde bereits gesagt) auf die Personwürde des Menschen. Nun sind wir Menschen aber doch unbestreitbar begrenzte und – bis in unsere höchsten, ethischen Auffassungen hinein – wandelbare, von Irrtum heimgesuchte Wesen. Wie kann der Mensch in seiner Unbeständigkeit und vielfachen Bedingtheit den Unbedingtheitsanspruch der Menschenrechte tragen und begründen? Wird, zunächst zu Recht, gesagt: als *Person*, so darf dieses Wort nicht eine unverstandene, das Problem überspielende bloße Chiffre bleiben. Weshalb ist der Mensch Person? Weil er Vernunft und freien Willen besitzt, denken und sich

entscheiden kann! Ja – aber weshalb, wodurch kann er das? Weil er nicht, wie das Tier, fixiert ist auf einen begrenzten Lebensumkreis, einen Weltausschnitt, sondern vom geistigen Grund seiner Wesensbestimmung her unbegrenzt offen dafür, die Wirklichkeit, so wie sie ist, das heißt *wahr*, zu erkennen und das Gute *frei* zu wollen.

Wir Menschen sind Wesen der Wahrheit und Freiheit, weil wir letztlich nicht nur auf die materielle Raum-Zeit-Welt, in der sich alles relativiert, bezogen sind, sondern darüber hinaus auf den unbedingt-unendlichen Ursprung von Welt und menschlichem Leben, den wir Gott nennen. Das Personsein des Menschen ist konstituiert durch den Bezug auf Gott – auch in jenen Menschen, die davon nichts wissen oder die Gott verneinen zu müssen meinen. Die *Relation* des Menschen *auf* Gott ist es, die ihm – in und trotz all seiner sonstigen Relativität – Anteil gibt an der Absolutheit des einzig in und durch sich selbst absoluten (= unbedingten) Gottes. Die Bibel sagt auf ihrer ersten Seite (Gen 1,26), daß Gott den Menschen geschaffen hat nach seinem, nach Gottes Bild, ihm ähnlich. In der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen ist entfaltet, was die Wörter „Person“ und „Personwürde“ in sich schließen. In dieser Entfaltung erweist sich, daß und warum der vielfach bedingte Mensch als Person auf die soeben umschriebene relationale Weise Unbedingtheitscharakter besitzt und so der Träger unbedingt geltender Rechte sein kann.

Gewiß, die zuletzt angestellten Überlegungen, die im Grund ein anthropologisches Argument für die Existenz Gottes darstellen, konnten hier nicht mit der an sich nötigen Gründlichkeit ausgebreitet werden. Vielleicht können wir sie doch so zusammenfassen: Ihre nächste Begründung finden wie die Menschenrechte so das humane Ethos überhaupt in der *Personwürde* des Menschen. Wird diese problematisiert, so verweist sie durch sich selber zurück auf die Letztbegründung (die unüberbietbar und nicht mehr „hinterfragbar“ ist) durch den die Personalität des Menschen konstituierenden Bezug auf Gott, durch die, wie wir mit der Bibel sagen können, *Gottebenbildlichkeit* des Menschen.

Es ist in diesem Zusammenhang noch auf wichtige Konsequenzen hinzuweisen:

1. Die hier skizzierte Grundlegung der Ethik ist in ihrer inneren Logik nicht abhängig vom biblisch-christlichen Glauben. Aber sie ist nicht von ungefähr aus dem durch diesen Glauben geprägten Kulturraum erwachsen: Das Christentum hat humane Vernunft zu geschichtsmächtiger Wirkung (bis in die Aufklärung hinein!) *entbunden*.

2. Die Verankerung des humanen Ethos im allmächtigen und heilig-gerechten Schöpfergott macht die Menschenrechte zugleich zu *Gottesrecht*. Die ethischen Normen werden durch Gott verbürgt; sie erhalten göttliche Unverbrüchlichkeit und göttliche, ewigkeitsschwere Sanktion.

3. Das Evangelium Jesu bietet dem sittlichen Handeln nicht nur neue Motive von hoher Intensität an: Es erschließt, am Lebens- und Todesgeschick Jesu insgesamt mehr als durch einzelne Worte (wie: „Wer sein Leben verliert – drangibt –,

wird es gewinnen“), *neue*, sozusagen gegenständliche Verhaltensdimensionen und Handlungsräume. Zum Beispiel, über Recht und Gerechtigkeit hinaus, als Appell an freies Gewissen: die Möglichkeit der *Liebe* zu ausnahmslos jedem Menschen; Stichwort der Bergpredigt Jesu; „Feindesliebe“ (vgl. Mt 5, 38–48).

Folgerungen aus der Universalität der ethischen Grundnorm nach der Raum- und der Zeitdimension der Menschheit

1. Innerhalb der globalen Raumdimension der gegenwärtigen Menschheit ist vor allem das Verhältnis der sogenannten Ersten Welt zur *Dritten Welt* problematisch. Die nackte Überlebenssorge von Millionen, hunderten Millionen Menschen in afrikanischen, asiatischen, lateinamerikanischen Ländern fordert die tätige Solidarität der Industrieländer ein. Wenn es zutrifft, daß die reichen Länder immer reicher, die armen Länder immer ärmer werden, dann muß das ja wohl an einem Systemfehler der herrschenden Wirtschafts-„Ordnung“ liegen, der dringlich zu beheben ist. Es ist aber wohl auch eine besondere Art gegenläufiger Solidarität der Dritte-Welt-Länder gegenüber den Ländern, die ihnen bei der Überwindung von Hunger und Unterentwicklung Hilfe leisten, insoweit gefordert, daß sie selber das Wirksamwerden dieser Hilfe ermöglichen durch eine verantwortliche Drosselung der Zunahme ihrer Bevölkerung.

Ethische Verantwortung besteht auch gegenüber den Menschen der „*Zweiten Welt*“, nämlich beizutragen zu einer Atmosphäre der Verständigung und des Kompromisses, die die Voraussetzung für eine dauerhafte Friedensregelung ist. Ein politisches System muß man unter Umständen verabscheuen; Menschen darf man nie hassen. Kann, darf, soll technologische Kooperation zwischen West und Ost realistische Einschätzung der Situation, vielleicht sogar Vertrauen in die beiderseitige Friedensfähigkeit und Friedenswilligkeit befördern?

2. Von besonderem Interesse ist im Zusammenhang der ethischen Verantwortbarkeit technischen Fortschritts die Zeitdimension der Zukunft, die Rücksicht auf, richtiger: die Vorsorge für *künftige Generationen* der Menschheit. Nennen wir einige Problembereiche: *Verminderung der Rohstoffreserven* der Erde, zum Beispiel von Kohle und Öl; *Zerstörung oder Belastung der Umwelt* durch „Waldsterben“, durch Endlagerung atomarer Rückstände als „eine Hypothek auf tausend Jahre“; *irreversible Entscheidungen*, die heute gefällt werden, deren etwaige negative und durchaus voraussehbare Wirkungen aber erst die nach uns Lebenden treffen.

Ein weiterer Problembereich sei wenigstens gestreift: Die zunehmende Nutzung von Grund und Boden – zu Acker- und Bauland, Verkehrsverbindungen usw. – bedeutet zusammen mit anderen Maßnahmen eine Gefahr für den *Fortbestand ganzer Tier- und Pflanzenarten*. Auch diese Gefahr ist, wie mir scheint, vor allem

zu beurteilen unter dem Gesichtspunkt der Verarmung der Umwelt, die wir den später lebenden Menschen hinterlassen. Dies in Kürze zugleich gegen eine „moralische Remystifikation der Natur“ (W. Korff²).

Man kann abschwächend zu kontern versuchen: Alles habe eben seinen Preis, und das sei immer schon so gewesen. Risiken seien nun mal nicht zu vermeiden; allerdings müsse man sie streng kalkulieren. Und wenn unvorhersehbare spätere Schäden oder Mängel zu fürchten sind, so dürfe man die Hoffnung auf neue positive Entwicklungen (z. B. „regenerative“ Energie, aus Sonne und aus Kernfusion) darüber nicht vergessen.

Dennoch gilt – der eben zu Wort gekommene Beruhigungsversuch selber zeigt das ja im Grund –: es ist eine Zukunftsethik notwendig, als eine „*Ethik der Fernverantwortung*“, die Hans Jonas³ unter diesen kategorischen Imperativ stellt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden!“ Man könnte von einer prospektiven, antizipatorischen Solidarität mit den künftig Betroffenen sprechen. Ein konkreter Appell angesichts der Verantwortung für die Zukunft vor den später etwa unabsehbar Betroffenen (nach U. Jentzsch⁴): umsichtig behutsamem Vorgehen und anfangs territorial begrenzten Einsätzen vor großräumigen „Endlösungen“ den Vorzug zu geben.

Der Moraltheologe Franz Böckle⁵ stellt die skeptische Frage: „Warum sollen eigentlich die Zukünftigen leben?“ Und er meint, es gebe darauf „keine zwingende Antwort, wenn der Mensch nicht über sich hinaus verwiesen ist auf einen ihn tragenden letzten Grund und Sinn“. Ähnlich plädiert Jürgen Mittelstrass⁶ zwar durchaus für „eine Erweiterung des Verantwortungsbegriffs über das Entstehen für unmittelbar überschaubare Folgen hinaus“, befürchtet aber: „In einer derartigen Erweiterung verlieren ethische Orientierungen ihre ‚emotionale‘ Basis: Gefühle gegenüber solchen Abstraktheiten wie ‚die Menschheit‘ oder gar ‚die zukünftige Menschheit‘ gibt es nicht.“ Ich teile diese Bedenken nicht. Der Begriff „die Menschheit“ (und deshalb auch „die zukünftige Menschheit“), das ist nicht ein nebuloses, hinter Zukunftswolken verschwimmendes Abstraktum: Die Menschheit in mir, das, was mich zum Menschen macht, verbindet mich mit der Menschheit aller Zonen und aller Zeiten – darauf zielte, darum kreiste unsere ethische Fundamentalüberlegung. Allerdings, die Bereitschaft zu ernster Anstrengung und, wenn es sein muß, zu großen Verzicht und Opfern zugunsten der noch nicht Lebenden wird leichter aufbringen, wer nicht nur durch eine allgemeine humane Ethik motiviert ist, sondern durch den Glauben an den einen Gott und Vater aller Menschen, die in Jesus Christus unsere Brüder und Schwestern sind in einer Zeiten und Räume einigenden Gemeinschaft der mit uns, nach uns und vor uns Lebenden.

Vielleicht überrascht auf den ersten Blick, daß es ethische Verantwortung nicht nur nach vorne, für die technische Zukunft gibt, sondern auch nach rückwärts auf

der „Zeit-Schiene“: *Vergangenheitsbewältigung* universalser Art würde bedeuten, aus der früheren Leidensgeschichte der Menschheit zu lernen, soweit das nur immer möglich ist. Speziell für uns Deutsche erwächst aus der Geschichte Verantwortung für die Einheit der eigenen Nation und für die nicht zuletzt durch deutsche Schuld unter aufgezwungenem Regime leidenden osteuropäischen Völker. Dabei kann es – im Bewußtsein, daß aus Unrecht (nach 40 oder 60 Jahren) ein neuer Rechtszustand entstehen kann – nicht um nationale Nostalgie gehen, wohl aber um das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Auch das – vielleicht erschreckende – Vermächtnis der Vergangenheit fordert auf seine Weise Solidarität der nachfolgenden Generationen.

Die bisherige Anwendung der ethischen Grundnorm zeigte, daß sittliche Freiheit „in Pflicht genommene Freiheit“ ist, „in Pflicht genommen durch den Dienst am gemeinsamen Wohl *aller*, auch der zukünftigen Generationen. Sie hat die menschliche Lebenswelt in ihrer *Ganzheit* und Vieldimensionalität... zu sichern“ (F. Böckle⁷).

Folgerungen für die am ganzen Menschen orientierte Wertordnung

1. Daß bei der Orientierung am ganzen Menschen immer auch der zunächst anvisierte Gesichtspunkt der „extensiven Universalität“ – *alle* Menschen – mitspielt, kann ein Blick auf einen relativ harmlosen Wertbereich zeigen: auf den *Sport*. Denn einerseits wäre statt des elitären Höchstleistungssports einiger weniger aktive sportliche Betätigung *möglichst vieler* Menschen zu fördern („Breitensport“); andererseits darf ein Sportler nicht um augenblicklicher Erfolge willen dauernde Schädigung der Gesundheit, eines *höheren Wertes*, als ihn die Erholungs- und Vergnügungsbranche Sport darstellt, in Kauf nehmen. Doch wenden wir uns fundamentalen Wertkonflikten zu.

2. Das Leben, die materiell-leibliche Daseinssicherung, ist zwar nicht „der Güter höchstes“ (F. Schiller⁸) für den Menschen, aber seine vordringliche, durch nichts ersetzbare *Existenzgrundlage*. Die sichtbare Welt mitsamt allem, was auf ihr wächst und erzeugt wird, hat ihren fundamentalen Zweck darin, dem Lebensunterhalt des Menschen, aller Menschen zu dienen. Schon immer lehrte die Moraltheologie, daß in extremer Notsituation das Lebensrecht Vorrang hat vor dem Eigentumsrecht: Der Verhungernde darf sich Nahrungsmittel nehmen, wo immer er sie findet; der sogenannte Mundraub ist kein Raub. Auf dem Privateigentum liegt eine ursprüngliche Sozialhypothek (die auch rechtlich hypothetisch ist: sie tritt nur unter strengen Not-Bedingungen in Kraft). Vermutlich gilt das scheinbar rechtsbrechende höhere Recht des „Mundraubs“ modifiziert auch in Großdimension, für Kollektive, für Länder und halbe oder ganze Kontinente (heutiges Schuldenproblem!).

Im Bericht der Max-Planck-Gesellschaft über ein Symposium „Gentechnologie und Verantwortung“ (im Mai 1985) steht von Hans-Jürgen Quadbeck-Seeger⁹ der Satz: „Im Jahre 2000 werden unausweichlich über 6 Milliarden Menschen auf der Erde leben, und *in der Rangfolge der Bedürfnisse steht der Hunger vor der Gesundheit*.“ Die Aussage des zweiten Satzteiles „Hunger (oder: Lebensfristung durch Hungerstillung) *vor der Gesundheit*“ scheint mir ein wichtiges Kriterium angesichts der aktuellen ethischen Frage, ob sich die Forschung vorrangig human-genetische medizinische Hilfe für Zehntausende von Menschen oder die Existenz-sicherung durch Nahrungsbeschaffung für zehntausendmal so viele, nämlich für Hunderte Millionen Menschen, zum Ziel setzen soll.

3. Die Frage wird sich verdeutlichen, wenn ich mich nun, soweit ich das als Nicht-Fachmann kann, etwas ausführlicher einlasse auf die ethischen Aspekte *humangenetischer* Probleme. Einige allgemeine Bemerkungen vorweg: auch Forschung am Menschen ist grundsätzlich legitim. Aber gerade hier gibt es von Anfang an, also auch für die Grundlagenforschung, keine Wertfreiheit¹⁰; stets werden auch ethische Belange berührt. Das durch das Grundgesetz (Art. 5 Abs. 3) verbürgte Recht auf Freiheit von Wissenschaft und Forschung stellt nicht einen ethischen Freibrief aus. Erst recht muß sich, wer humangenetische Forschungsergebnisse anwendet, des Einverständnisses der Betroffenen, und, soweit überindividuelle Interessen auf dem Spiel stehen, der rechtlichen Billigung oder zumindest Duldung versichern. Es besteht eine fundamentale Verantwortlichkeit des Forschers gegenüber der gesamten Rechtsgemeinschaft¹¹.

Ich zähle zunächst ohne eingehendere Begründung auf, welche humangenetischen Maßnahmen, selbst wenn sie technisch durchführbar sind oder noch werden, als ethisch unzulässig *abzulehnen* sind:

- „*Klonierung*“, durch die eine Mehrzahl genetisch identischer Individuen entstünden; es handelt sich dabei um ein Schicksalspielen mit menschlicher Personalität, die von ihrer Wesensbestimmung her einmalig und einzigartig ist.

- Gentransfer in menschliche Keimbahn zu *Züchtungszwecken*, wenn die Veränderung personale Minderung anzielt (dumpf-stumpfsinniger Arbeitsroboter), aber auch wenn sie zu einseitiger Hochspezialisierung führt (Superintelligenz auf Kosten der gesamt menschlichen Entwicklung). Warum widerspricht Menschenzüchtung der Menschenwürde? Sie determiniert durch einen gezielten Eingriff auf schwerwiegende Weise die personale Struktur künftiger Generationen und verfügt somit unwiderruflich über die Personalität anderer Menschen¹².

- Aufzucht von *Tier-Mensch-Chimären*¹³.

- *Heterologe Insemination*: Durch künstliche Befruchtung mit dem Samen eines außenstehenden Spenders wird Ehepartnern zu einem Kind verholfen. Das ist bei allem Verständnis für den Wunsch nach einem Kind als Einbruch eines dritten Menschen in die eheliche Gemeinschaft zu qualifizieren, der gegen die sittliche Ordnung verstößt. Samen- und ebenso Ei-„Spende“ von außen ist deshalb nicht

nur aus rechtlichen Gründen abzulehnen, weil „die sozialen Folgeprobleme – und dabei vor allem die kindesbezogenen Aspekte – noch nicht als hinreichend gelöst“ anzusehen sind¹⁴.

Positiv zu beurteilende Forschung auf dem Gebiet der Humangenetik, die bereits anwendbar ist oder eine Chance der Anwendung zu besitzen scheint: Veränderung des Genmusters zur *Beseitigung von Erb leiden* (in Körperzellen; ob auch in der Keimbahn?)¹⁵; Untersuchung *angeborener Mißbildungen*; medizinisch unterstützte Fortpflanzung (sogenannte Reproduktionsmedizin) mit *homologer Insemination*; pränatale Diagnostik (von Embryoschäden; jetzt in der neunten bis zehnten Schwangerschaftswoche möglich).

Allerdings bleibt bei der Durchführung der einen oder anderen der soeben als an sich ethisch zulässig qualifizierten Maßnahmen, so bei der Befruchtung im Reagenzglas (In-Vitro-Fertilisation) und bei der Untersuchung angeborener Mißbildungen, ein Problem von nicht geringer Tragweite: Man muß dabei nämlich Experimente machen „mit Keimen in einem Entwicklungsstadium... bis zu zwei Wochen nach der Befruchtung“¹⁶.

Diese ethischen Bedenken sehr prinzipieller Art („Instrumentalisierung von Menschenkeimen“) werfen uns zurück auf die *Prioritätenfrage*. Eine von der „Sache“ her naheliegende Priorität kommt der Untersuchung der Ursachen der Sterilität zu; denn läßt sich diese beheben, dann erübrigen sich Keimzellenexperimente zugunsten der Befruchtung im Reagenzglas¹⁷. Einen nur scheinbar fernliegenden Sachverhalt, der Relevanz besitzt für die Güterabwägung bei Festlegung von Forschungsprioritäten, spricht das Symposium der Max-Planck-Gesellschaft vom Mai 1985 wie auch das Rambouillet-Dokument vom April 1985 an: Das Lebensrecht von Millionen Menschen, denen Hunger und Verhungern droht, hat Vorrang vor dem Kinderwunsch von Tausenden. Thomas A. Trautner zum Beispiel stellt fest, „daß sowohl der intellektuelle wie materielle Forschungsaufwand, den die industrialisierten Länder in das Problem der Infektionskrankheiten besonders tropischer Länder stellen, im Vergleich zu Investitionen in medizinische Probleme des eigenen Kulturkreises erbärmlich niedrig ist“¹⁸. Damit sei noch einmal auf die Hauptkonsequenz der ethischen Grundnorm (Achtung des Menschen als Menschen) hingewiesen: auf die universale Solidarität!

ANMERKUNGEN

¹ Marx-Engels-Werke (MEW) IV 482.

² Ethik und Technik. Kriterien bei der systematischen Nutzung der Naturkräfte, in: Atom + Strom (1983) 5–11; 8.

³ Nach F. Böckle, Fortschritt wohin? Überlegungen zur Verantwortung in Technik und Wissenschaft, in: Information Philosophie, Okt. 1985, 16. Prof. H. Hofmann (Würzburg) spricht vom „Nachweltschutz“, Prof. J. Eigler (München) von „Notstandsethik“.

⁴ Ethische Fragestellungen in der Wirtschaft heute. Ms. des Arbeitskreises „Gymnasium und Wirtschaft“ (22. 2. 1985).

⁵ Ebd. 17.

⁶ Gibt es eine Ethik der Wissenschaft?, in: NZZ, 27. 9. 85 (FA 223) 47f.; 48.

⁷ S. Anm. 3, 16.

⁸ Schiller sagt auch, daß jedoch die Schuld „der Übel größtes“ sei!

⁹ In: Gentechnologie und Verantwortung. Symposium der Max-Planck-Gesellschaft (München 1985) 35.

¹⁰ W.-M. Catenhusen und F. Böckle (ebd. 52 bzw. 69) zu und gegen A. Eser (ebd. 57).

¹¹ Nach A. Eser, ebd. 56. ¹² Nach F. Böckle, s. Anm. 3, 12.

¹³ Zu etwa erlaubten Versuchen mit Frühstadien vgl. A. Eser und F. Böckle, s. Anm. 9, 62f. bzw. 74.

¹⁴ A. Eser, ebd. 60. Vgl. ebd. 87 das Rambouillet-Dokument einer internationalen Kommission von Gentechnologen, Ethikern usw. (18.–22. 4. 85) III 1.

¹⁵ Vgl. ebd. 40f. Gegen Transfer in menschliche Keimbahn: Rambouillet I 2 (ebd. 82, vgl. 64) und – differenzierend – F. Böckle, ebd. 75.

¹⁶ Th. A. Trautner, ebd. 39. ¹⁷ A. Eser, ebd. 63.

¹⁸ Th. A. Trautner, ebd. 43. Vgl. Rambouillet II 2 (ebd. 86): „Der Kampf von Millionen..., jeden Tag etwas zum Essen zu haben, ist eine ethische Herausforderung für die wissenschaftliche Welt in dem Sinne, daß Forschungsprioritäten in Grundlagen- und angewandter Biologie zu setzen sind.“

Der Beitrag geht auf einen Vortrag beim Arbeitskreis „Gymnasium und Wirtschaft“ in Westerham (Obb.) zurück.