
Verantwortung für den kranken Menschen

Christliche Werte in Medizin und Gesundheitswesen

Josef Homeyer

1. Das Prinzip der Menschenwürde als unverzichtbare Grundlage der medizinischen Ethik

Um den gestiegenen moralischen Anforderungen gerecht zu werden, die mit der rasant voranschreitenden Technisierung und Ökonomisierung der modernen Medizin einhergehen, benötigt auch eine freiheitliche, pluralistische Gesellschaft wie die unsere gehaltvolle moralische Kategorien, die sowohl religiösen wie auch sich selbst dezidiert als nicht-religiös verstehenden Menschen gleichermaßen plausibel erscheinen. Eine solche ethische Basiskategorie ist m. E. die Menschenwürde, die nicht zufällig auch die Grundlage unserer Verfassungsordnung bildet.

Bevor im Folgenden auf drei wichtige Themenfelder eingegangen werden soll, die eine Orientierung am Begriff der Menschenwürde dringend geboten erscheinen lassen, sei mit wenigen Strichen der universale Anspruch des Würdebegriffes noch einmal herausgestellt.

Zunächst einmal ist daran zu erinnern, dass die immer wieder vertretene Auffassung, die Kategorie der Menschenwürde stelle eine Frucht der spezifisch jüdisch-christlichen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen dar, sei als solche geltungslogisch von bestimmten religiösen Vo-

raussetzungen abhängig und dürfe daher fremden Kulturen und Weltanschauungen nicht einfach aufoktroiert werden, aus einer ganzen Reihe von Gründen zurückzuweisen ist. Sie übersieht nicht nur großzügig das Vorkommen äquivalenter Begriffe und Vorstellungen außerhalb des jüdisch-christlich geprägten abendländischen Kulturkreises, sondern geht auch historisch und systematisch in die Irre: historisch, weil es eben nicht das Christentum, sondern die säkulare Philosophie – namentlich die Stoa und die Aufklärung – gewesen ist, die den Würdebegriff grundgelegt und ihm politisch-rechtlich zum Durchbruch verholfen hat; und systematisch, weil die Annahme einer Ableitbarkeit der Würde des Menschen aus der Vorstellung von seiner Gottebenbildlichkeit die tatsächlichen epistemischen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen beiden Begriffen auf den Kopf stellt. Um nämlich zu erkennen, dass dem Menschen eine besondere Würde eignet, bedarf es keiner vorausgehenden Erkenntnis seiner Existenzweise als Ebenbild Gottes. Vielmehr setzt der theologische Begriff der Gottebenbildlichkeit seinerseits jene philosophisch-praktische Einsicht in die Sonderstellung des Menschen voraus, die im Würdebegriff ausgesagt wird. Nur deswegen, weil der Mensch als freies, potenziell vernünftig handelndes Wesen existiert, dem als sittlichem Subjekt immer schon eine besondere Würde eignet, ist es überhaupt möglich, in einer vertiefenden theologisch-metaphysischen Interpretation von einer Gottebenbildlichkeit des Menschen zu sprechen und den Menschen als Bundespartner eines Gottes zu verstehen, der selber als moralisch vollkommenes Wesen gedacht wird.

Ein weiterer systematischer Denkfehler der kulturell-relativistischen Annahme, bei der Menschenwürde handele es sich um eine exklusive Überzeugung der westlichen Kultur, die insbesondere dem asiatischen Wertekanon nicht gerecht werde, besteht in der schlichten Verwechslung

von Genese und Geltung einer normativen Weisung. Der Umstand, dass die Einsicht in die Würde jedes Menschen tatsächlich historisch in der abendländischen Geistesgeschichte verstärkt zum Durchbruch gekommen und auch politisch-rechtlich sukzessive durchgesetzt worden ist, bedeutet noch lange nicht, dass sie auch in ihrer normativen Geltung auf diesen partikularen Bereich beschränkt werden könnte.

Eng damit verbunden ist eine dritte Einsicht. Wenn der Grund der universellen Geltung der Menschenwürde im allgemeinen Phänomen der sittlichen Subjektivität des Menschseins besteht, dann ist klar, dass es sich bei der Menschenwürde nicht um etwas handeln kann, das dem Menschen von einer äußeren Instanz zugeschrieben, zugesprochen, verliehen oder gewährt wird. Zwar ist auch die Würde des Menschen auf die subsidiäre Gewährleistung z. B. durch den Staat und seine Organe angewiesen, doch liegt sie als absoluter innerer Wert des Menschen solchen staatlichen Maßnahmen prinzipiell voraus. Wohl bedarf sie der rechtlichen Positivierung, doch stellt sie ihrem Wesen nach ein vor- oder überpositives Faktum dar, das sich der Konstitution durch Dritte grundsätzlich entzieht.

1.1. Zur Bedeutung der Menschenwürde für das Selbstverständnis der medizinischen Ethik

Die Medizin- bzw. Bioethik ist eine vergleichsweise junge Disziplin, deren Ziele und Methoden noch immer kontrovers diskutiert werden. Ist die Medizinethik überhaupt eine eigenständige Wissenschaft, oder bleibt sie als eine der vielen „angewandten Ethiken“ begründungstheoretisch vom Prinzipienbestand einer allgemeinen Ethik abhängig? Geht es ihr um die Erkenntnis und Begründung eines objektiv richtigen Handelns in bestimmten Problemsituationen, oder hat sie ihr Ziel schon dadurch erreicht,

dass sie einen Beitrag zur Entspannung gesellschaftlicher Konflikte leistet? Welches Vernunftverständnis liegt der Medizinethik zugrunde? Welcher begründungstheoretischen Modelle bedient sie sich, und welchen Gewissheitsgrad besitzen ihre Empfehlungen? Auf alle diese Fragen geben Medizinethiker gegenwärtig derart unterschiedliche Antworten, dass man bezweifeln könnte, ob es überhaupt sinnvoll ist, von der medizinischen Ethik im Singular zu sprechen. Es scheint beinahe so viele Medizinethiken wie Medizinethiker zu geben.

Um zu verdeutlichen, worin in dieser Situation der mögliche Beitrag des Begriffs der Menschenwürde für eine Klärung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der Medizinethik liegen könnte, sei an die Defizite zweier komplementärer Denkmodelle erinnert, die beide in der Geschichte der medizinethischen Reflexion eine prominente Rolle gespielt haben und noch immer spielen.

Der erste Ansatz besteht in der für das traditionelle ärztliche Standesethos grundlegenden Forderung, alles Handeln am „umfassenden Wohl“ des Patienten zu orientieren (*Salus aegroti suprema lex*). Diesem Prinzip ist durchaus zugutezuhalten, dass es über zwei entscheidende Stärken verfügt: Als einziger oberster Grundsatz ist es schon rein formal durchaus dazu in der Lage, der Gesamtheit des ärztlichen Handelns eine klare Ausrichtung auf ein eindeutiges Ziel zu geben. Darüber hinaus besteht ein inhaltlicher Vorteil dieses Prinzips gewiss darin, dass es eine rein somatische Betrachtung des Kranken überwindet und um die Mehrdimensionalität des menschlichen Leidens bzw. Wohlbefindens weiß, also neben der physischen etwa auch die psycho-soziale, die affekt-dynamische und die religiös-finale Dimension humaner Existenz in die Betrachtung einbezieht. Gleichwohl stehen diesen Stärken zugleich einige erhebliche Schwächen gegenüber: Neben der weitgehenden Ausblendung der veränderten strukturellen Be-

dingungen eines zeitgenössischen ärztlichen Handelns (etwa der Anonymisierung und der Ökonomisierung des Gesundheitswesens!) ist es vor allem der extreme Paternalismus dieses Prinzips, der immer wieder kritisiert worden ist. Obwohl es tatsächlich eine Fülle von Situationen gibt, in denen ein Arzt schon aus rein pragmatischen Gründen (wie z. B. Zeitmangel oder Notfall etc.) stellvertretend für den Patienten entscheiden muss, bleibt sein Handeln in der Regel nicht nur rechtlich, sondern auch moralisch an die informierte Zustimmung und damit an den erklärten bzw. mutmaßlichen Willen des Patienten gebunden. Die Gefahr eines mangelnden Respekts vor der autonomen Willensentscheidung des Patienten stellt aber nicht das einzige inhaltliche Problem der Salus-aegroti-Formel dar. Mindestens ebenso bedenklich muss der Umstand erscheinen, dass die fortschreitende Pluralisierung der Wertüberzeugungen in modernen Gesellschaften keine ausreichende Berücksichtigung in diesem Prinzip findet. Da freie Menschen dazu neigen, sehr unterschiedliche Auffassungen vom „guten Leben“ auszubilden, ist auch damit zu rechnen, dass sie auf die Frage nach ihrem „umfassenden Wohl“ (salus) eine sehr unterschiedliche Antwort geben. Die Salus-aegroti-Formel setzt demgegenüber eine Homogenität der Moral- und Wertauffassungen voraus, die es so in modernen Gesellschaften schon längst nicht mehr gibt.

Von daher scheint sich ein zweites Theoriemodell anzubieten. Tom L. Beauchamp und James F. Childress haben bekanntlich versucht, in ihren *Principles of Biomedical Ethics*¹ genau diesen Schwachpunkt dadurch zu umgehen, dass sie gänzlich darauf verzichten, ein für alle gültiges erstes Oberprinzip zu formulieren. Stattdessen lassen sie es dabei bewenden, vier Grundnormen ärztlichen Handelns anzugeben – nämlich Selbstbestimmung des Patienten (autonomy), Schadensvermeidung (nonmaleficence), Fürsorgepflicht (beneficence) und Gerechtigkeit (justice) –, aus

deren Berücksichtigung die jeweils in concreto richtige Entscheidung gewonnen werden soll.

Obwohl alle genannten Gesichtspunkte zweifellos von hoher Bedeutung für ein verantwortungsvolles Handeln sind, weist auch dieses Denkmodell zwei gravierende Nachteile auf: Erstens läuft der Verzicht auf die Angabe eines übergeordneten Erstprinzips auf eine reine Problemverschiebung hinaus, die zwar eindrucksvoll die Abhängigkeit der medizinischen Ethik von der allgemeinen Ethik demonstriert, vor dem bereits genannten Pluralismusproblem aber im Grunde kapituliert. Zweitens handeln sich Beauchamp und Childress mit der Annahme der Gleichrangigkeit der genannten vier normativen Beurteilungsmaßstäbe genau jenes geradezu klassische Vorrangproblem ein, das seit jeher zu Recht gegen rein intuitionistische Theorieansätze ins Feld geführt worden ist. Denn wenn tatsächlich sämtliche normativen Gesichtspunkte gleichberechtigt nebeneinanderstehen, gibt es für die im Rahmen der Entscheidungsfindung unvermeidliche Gewichtung der Einzelaspekte innerhalb des Modells keine Kriterien mehr.

Um hier nun einer überzeugenden Lösung näher zu kommen, bietet es sich an, die Stärken beider Ansätze unter Umgehung ihrer jeweiligen Schwächen zu kombinieren. Konkret heißt das: Wir benötigen ein Theoriemodell, das ein Erstprinzip annimmt, welches einerseits abstrakt genug ist, um unter den Bedingungen des modernen Wertpluralismus noch Aussicht auf allgemeine Anerkennung und mithin breite soziale Geltung zu besitzen, das andererseits aber inhaltlich so umfassend ist, dass alle normativen Einzelgesichtspunkte, denen das ärztliche Handeln gerecht werden muss, in Gestalt sekundärer und tertiärer Folgeprinzipien daraus entwickelt werden können. Ein geeigneter Kandidat für ein solches Prinzip könnte sich m. E. am Begriff der Menschenwürde orientieren und etwa im Sinne der zweiten Formel des kantischen Kategorischen

Imperativs bzw. einer seiner zeitgenössischen Variationen die fundamentale Gleichheit und Selbstzwecklichkeit aller Menschen als handlungsfähiger Wesen zum Ausdruck bringen.

Drei Gründe scheinen mir für eine solche Konzeption zu sprechen: Erstens hebt der Begriff der Menschenwürde nicht auf eine bestimmte und damit zwangsläufig umstrittene Sicht menschlicher Vollendung, sondern auf die Anfangsbedingungen des Menschseins ab, sodass er mit der Anerkennung eines gesellschaftlichen Wertepluralismus durchaus verträglich erscheint. Zweitens ist der im Würdebegriff enthaltene Gedanke eines notwendigen Schutzes der Mindestvoraussetzungen menschlicher Handlungsfähigkeit offen für eine differenzierte Güterlehre, die zur Bewältigung konkreter Konfliktsituationen nicht nur im klinischen Alltag schlechthin unverzichtbar ist, von rein formal-prozeduralen Ethikmodellen aber regelmäßig sträflich vernachlässigt wird. Und drittens handelt es sich bei der Menschenwürde insofern um eine moralische Kategorie von hoher praktischer Bedeutung gerade für den Bereich des ärztlichen Handelns, als sie nicht nur die Unzulässigkeit bestimmter verdinglichender Einstellungen im Arzt-Patienten-Verhältnis (sowohl im verbalen wie im non-verbalen Bereich) zu begründen, sondern zumindest in einigen derzeit gesamtgesellschaftlich besonders umstrittenen Konfliktbereichen klare normative Grenzziehungen zu liefern vermag. Letzteres soll nun kurz zu zeigen versucht werden, und zwar am Beispiel der verbrauchenden Embryonenforschung einerseits und an der Debatte um die ärztliche Tötung auf Verlangen andererseits.

1.2. Das Prinzip der Menschenwürde und die verbrauchende Embryonenforschung²

Der Streit um den moralischen Status menschlicher Embryonen gehört seit jeher zu den Hauptkriegsschauplätzen der Medizinethik. In jüngster Zeit haben erste Erfolge der embryonalen Stammzellforschung dazu beigetragen, dass diese Kontroverse nicht nur neu aufgeflammt ist, sondern noch einmal erheblich an Schärfe zugenommen hat.

Grob schematisierend lassen sich die beiden einander bekämpfenden Positionen wie folgt charakterisieren: Vertreter eines gradualistischen Schutzkonzepts gehen davon aus, dass der moralische Wert eines menschlichen Embryos mit zunehmendem biologischem Reifegrad wächst und entsprechend auch sein rechtlicher Schutz parallel zu dieser Entwicklung Schritt für Schritt ansteigen muss. Vor allem der frühe extrakorporale Embryo wird dabei nicht als eigenständiger Träger der Menschenwürde, sondern als eine Entität begriffen, deren Schutz gegen andere wichtige Güter (wie z. B. die Forschungsfreiheit oder die Heilungschancen künftiger Generationen) abzuwägen ist. Selbstverständlich dürfen menschliche Embryonen auch nach diesem Verständnis nicht einfach für beliebige Zwecke geopfert werden, doch soll es der moralisch gebotene Respekt vor ihnen keineswegs ausschließen, das Leben solcher Embryonen zugunsten der Realisierung hochrangiger Forschungsziele wie der Bereitstellung neuer Therapieverfahren für schwerste, bislang unheilbare Krankheiten zurückzustellen.

Kritiker des Gradualismus – wie z. B. das kirchliche Lehramt – gehen demgegenüber davon aus, dass auch der frühe menschliche Embryo vom ersten Augenblick seiner biologischen Existenz an als Träger einer unveräußerlichen Würde betrachtet werden muss. Sie stützen sich dabei auf eine inzwischen geradezu klassische Trias von Argumen-

ten, die erstens auf die Kontinuität der Embryonalentwicklung, zweitens auf die personale Identität von Embryo und geborenem Individuum und schließlich drittens auf die aktive Potenzialität des Embryos zur sittlichen Subjektivität verweist. Da es sich hierbei m. E. um eine nicht nur naturwissenschaftlich gut begründete, sondern auch philosophisch außerordentlich reflektierte Position handelt, die von spezifisch religiösen oder gar konfessionellen Voraussetzungen völlig unabhängig ist, muss es überraschen, dass in jüngster Zeit immer wieder der Versuch unternommen wird, den „ethischen Immobilismus“ dieses angeblich typisch katholischen Naturrechtsdenkens zu diskreditieren. Obwohl derartige Einlassungen weniger einen Beitrag zur sachlichen Klärung darstellen, sondern vielmehr strategisch motiviert sind, dürfte es sich lohnen, die Haltlosigkeit der Behauptung aufzudecken, allein ein gradualistischer Ansatz sei dazu in der Lage, den notwendigen Raum „rationaler Abwägungen“ offenzuhalten.

Tatsächlich ist es doch so, dass weder eine unterschiedslose Gleichbehandlung von Embryonen und geborenen menschlichen Individuen (i. S. einer undifferenzierten Identitätsthese) noch ihre völlige Ungleichbehandlung (i. S. einer gradualistischen Differenzthese) plausibel erscheint.

Ein moralisch qualifizierter Umgang mit menschlichen Embryonen – übrigens genauso wie mit schwerstgeschädigten Frühgeborenen – ist vielmehr nur dann möglich, wenn man i. S. einer differenzierten Identitätsthese innerhalb des vielschichtigen Begriffs des „Lebensschutzes“ die negativen Unterlassungs- und die positiven Hilfspflichten klar voneinander unterscheidet. Unbestreitbar scheint mir zu sein, dass sich aus der Selbstzwecklichkeit des Menschen unabhängig von seinem jeweiligen biologischen Reife- und Entwicklungsstadium ein unbedingtes Verbot der Totalinstrumentalisierung ableiten lässt, das jede Tötung oder schwere körperliche Schädigung zugunsten Dritter

strikt ausschließt. Bezüglich dieser aus der Selbstzwecklichkeit resultierenden kategorischen Unterlassungspflichten darf es keine Ungleichbehandlung von ungeborenen und geborenen oder auch von gesund geborenen und geschädigt geborenen Menschen geben. Ein positives Recht auf Heilung durch die Instrumentalisierung Dritter ist nicht zu begründen. Die elementaren negativen Rechte auf Nichtschädigung entziehen sich jeder Abwägung. Weil das Leben als das fundamentalste aller Güter die notwendige Voraussetzung für den Gebrauch aller anderen Güter darstellt, muss es dem Zugriff Dritter dauerhaft wirksam entzogen bleiben.

Davon zu unterscheiden ist jedoch die Frage, welche positiven Hilfspflichten wir gegenüber anderen Menschen haben. Da Art und Umfang der jeweils gebotenen Hilfe dem Zustand des Hilfeempfängers angemessen sein müssen, ist hier u. a. auch die biologische Entwicklungsstufe eines Menschen zu berücksichtigen und ein weiter Spielraum möglicher Abwägungen anzuerkennen. Genau darauf will die hier vertretene, eng mit der Verteidigung der Menschenwürde auch von Embryonen und anderen Risikogruppen innerhalb der menschlichen Spezies (wie z. B. geschädigte Frühgeborene, Behinderte etc.) verbundene sog. differenzierte Identitätsthese aufmerksam machen.

Demgegenüber begeht der Gradualismus den Fehler, dass er die berechtigte Differenzierung hinsichtlich des logisch sekundären adjuvatorischen Schutzaspektes illegitimerweise auch auf den Bereich der negativen Abwehrrechte ausdehnt mit dem Ergebnis, dass menschliche Embryonen nur noch in den Genuß eines „Respektes“ bzw. „Schutzes“ kommen, der diesen Namen wegen seiner völligen Sinnentleerung nicht mehr verdient.

Solche Extrempositionen sind nur dadurch zu vermeiden, dass man in Übereinstimmung mit dem Hauptstrom der abendländischen Moralphilosophie an einem strengen

deontologischen Abwägungsverbot der elementaren Abwehrrechte festhält und zugleich eine differenzierte, situationsgerechte Gestaltung der positiven Hilfeleistungen annimmt.

1.3. Die Menschenwürde und die Diskussion um die Sterbehilfe³

Der Begriff der Menschenwürde ist aber nicht nur dort von großer Bedeutung, wo es – wie z. B. bei der verbrauchenden Embryonenforschung – um die Bestimmung derjenigen Pflichten geht, die wir anderen Menschen gegenüber haben. Er besitzt auch einen hohen Orientierungswert für die Beantwortung der heute zu Unrecht weithin verdrängten Frage nach den moralischen Pflichten eines Menschen gegenüber sich selbst.

Bereits ein flüchtiger Blick auf die gegenwärtige Diskussion um die Sterbehilfe lässt zwei aus ethischer Perspektive überaus problematische Tendenzen erkennen. Die eine besteht in einer fortschreitenden Verrechtlichung der Debatte, die sich immer weiter von moralischen Erwägungen abkoppelt. Die andere Fehlentwicklung betrifft die ethischen Beiträge selbst, die sowohl im Blick auf die kritische Analyse der involvierten Begriffe als auch hinsichtlich der Gewichtung der verschiedenen Einzelargumente zunehmend erhebliche Defizite aufweisen. Vor allem der fortgesetzte Missbrauch des Autonomie-Begriffs hat mittlerweile bei vielen Zeitgenossen den Eindruck entstehen lassen, als sei jeder subjektiven Willensbestimmung allein dadurch, dass sie authentisch geäußert werde, bereits ihre moralische Richtigkeit verbürgt.

Da jedoch nur ein vernunftbestimmter Wille ein wirklich autonomer Wille sein kann, ist zu klären, wo die Grenzen einer solchen Vernunftbestimmung genau verlaufen. Kann auch das Verlangen nach einer ärztlichen Tötung

oder einer ärztlichen Suizidbeihilfe als möglicher Inhalt solcher rationalen Selbstbestimmung gelten? Zumindest in der sog. Standardsituation der Sterbehilfe dürfte dies nicht der Fall sein, in der ein noch urteils- und entscheidungsfähiger Patient mit einem schweren, mit hoher Wahrscheinlichkeit irreversiblen, also letztlich letalen Krankheitsverlauf konfrontiert ist, aber noch nicht im Sterben liegt, diesen Zustand aber bereits so unerträglich findet, dass er den Arzt um die rasche, schmerzfreie Tötung bittet. Wenn es nämlich stimmt, dass der menschliche Wille immer schon natürlicherweise auf den Erhalt und die Entfaltung der eigenen Handlungsfähigkeit ausgerichtet und diese Handlungsfähigkeit ihrerseits engstens mit der im Würdebegriff ausgesagten sittlichen Subjektivität verbunden ist, dann legt sich der Schluss nahe, dass der Erhalt der eigenen physischen Existenz in dem Maße moralisch geboten ist, wie er die notwendige Voraussetzung für den Vollzug der eigenen Handlungsfähigkeit darstellt. Wer daher zur Vermeidung der mit einem schweren Krankheitsprozess unweigerlich verbundenen Nöte und Belastungen bei noch bestehenden Handlungsmöglichkeiten zum Mittel des Suizids bzw. der freiwilligen aktiven Euthanasie greift, der trifft eine Entscheidung, die im Widerspruch zur natürlichen Ausrichtung des menschlichen Willens steht, der eigenen Würde bzw. Selbstzwecklichkeit als handlungsfähiges Subjekt widerstreitet und daher nicht als legitimer Ausdruck vernünftiger Selbstgesetzlichkeit oder Autonomie anzuerkennen ist. Nicht der krankheitsbedingte Verlust bestimmter sozial nützlicher und persönlich besonders geschätzter Aktivitäten steht im Widerspruch zu einer würdevollen Existenz, sondern die wie auch immer motivierte Weigerung, die noch objektiv vorhandenen Handlungsmöglichkeiten auszuschöpfen, bzw. der Entschluss, die eigene, noch unvollendete Biografie gewaltsam abubrechen.

Statt an einer fragwürdigen und – wie z. B. die holländische Praxis lehrt – zudem äußerst missbrauchsanfälligen Selbstbestimmungsideologie sollten sich die ärztlichen Entscheidungen am Konzept des „natürlichen Todes“ orientieren, um die komplementären Extreme einer dem Patienten aufgezwungenen Übertherapie auf der einen und einer gezielten Unterversorgung einkommensschwacher Patientengruppen auf der anderen Seite zu vermeiden.

„Natürlich“ sind Sterben und Tod eines Menschen immer dann, wenn sie infolge einer Erkrankung (bzw. körperlichen Dysfunktion) eintreten, die bereits so weit fortgeschritten ist, dass es zu einem definitiven, d. h. mit verhältnismäßigem Einsatz medizinisch-therapeutischer Maßnahmen nicht mehr zu revidierenden Zerstörung jener somatischen (insbesondere zerebralen) Wirkungsabläufe gekommen ist, die die Bedingung der Möglichkeit eines wenigstens minimalen personalen Selbstvollzuges (i. S. eines vernunftbestimmten autonomen Handelns) darstellen.

Obwohl man im nüchternen Blick auf den Alltag in deutschen Krankenhäusern einräumen muß, dass es eine ganze Reihe von gravierenden Defiziten sowohl in der palliativen Versorgung wie auch in der menschlichen Begleitung Schwerstkranker gibt, die einer idealen Verwirklichung des Konzeptes eines „natürlichen Todes“ hindernd im Wege stehen, ist daraus keineswegs zu folgern, dass die Legalisierung der ärztlichen Tötung auf Verlangen bzw. des ärztlich assistierten Suizids ein geeignetes Mittel wäre, um diese realen Missstände zu überwinden und einem Sterben in Würde näherzukommen.

2. *Moralische Orientierung im Horizont christlicher Werte*

2.1. Allgemeine Vorbemerkungen über Christentum und Moral

Die moralische Kraft des christlichen Glaubens erschöpft sich gewiss nicht in der Bestätigung einiger allgemeiner moralischer Prinzipien, die der Mensch bereits allein mit den Mitteln seiner natürlichen praktischen Vernunft auch ohne das Licht des Glaubens erkennen kann. Vielmehr weiß sich der Christ, der sich bewusst auf den Weg der Nachfolge macht, um am Aufbau des Reiches Gottes mitzuwirken, zu jener „größeren Gerechtigkeit“ berufen, die sich mit Begriffen wie Barmherzigkeit, unbedingte Nächstenliebe und solidarisches Eintreten für die Schwächeren ausdrücken lässt.

Unter den gegenwärtigen Bedingungen unserer Gesellschaft bedeutet dies für den Christen freilich eine doppelte Herausforderung: im Blick auf die sozialen, ökonomischen und rechtlichen Rahmenordnungen wird er einerseits zusammen mit allen anderen Bürgerinnen und Bürgern versuchen müssen, der fortschreitenden Erosion der moralischen Grundlagen unseres Gemeinwesens (etwa im Bereich der Grundrechtssicherung und der staatlichen Garantie des Lebensschutzes!) aktiv entgegenzuwirken. Andererseits ist er als Christ gehalten, sich über die Sicherung solcher Minimalstandards hinaus für eine „Kultur des Lebens“ einzusetzen, die zwar nicht einfachhin für jedermann rechtlich verpflichtenden Charakter haben kann, aber doch ein qualifiziertes – auch öffentlich sichtbares – Angebot darstellt, für das man sich in aller Freiheit entscheiden kann und sollte.

Drei Aspekte scheinen für eine solche christliche „Kultur des Lebens“ wesentlich:

Zunächst einmal kommt es darauf an, das gesamte Leben eines Menschen in all seinen Phasen als Geschenk

und gute Gabe Gottes anzunehmen. Die fortschreitende Tendenz zur Aufspaltung und Zergliederung der menschlichen Existenz in lebenswerte und lebensunwerte Abschnitte widerspricht der Identität des Menschen.

Sodann wird eine christliche Lebensführung, die immer auf den größeren Raum der Kirche nicht zuletzt in Gestalt der Ortsgemeinde verwiesen ist, zu verdeutlichen haben, dass der Mensch wesenhaft auf dauerhafte soziale Beziehungen angewiesen ist, die jedem falsch verstandenen Individualismus – der im Übrigen häufig mit einer erschreckenden Vereinsamung des modernen Menschen verbunden ist – klare Grenzen setzt.

Schließlich geben christliche Grundhaltungen wie Glaube, Hoffnung und Liebe auch die Kraft zur Bewältigung von existenziellen Krisen (wie Krankheit und Sterblichkeit), von denen kein menschliches Leben verschont bleibt. Mir scheint es gerade in unserer Zeit notwendig, auf bewährte Erfüllungsgestalten des Menschseins, die Tugenden also, hinzuweisen, die zum Reichtum und zur Sinnfülle unserer religiösen und kulturellen Tradition gehören.

2.2. Plädoyer für die Tugenden

Darauf möchte ich jetzt eingehen und beginnen mit einem Zitat: Der französische Schriftsteller Paul Valéry hielt Anfang 1945, kurz vor seinem Tod, vor der Académie Française einen Vortrag über die Tugend. Darin sagte er u. a. „... Tugend, meine Herren, das Wort Tugend ist tot oder mindestens stirbt es aus ... Ich selber muss gestehen: ich habe es nie gehört, oder vielmehr – was viel schwerer wiegt – ich habe es immer nur mit den Vorzeichen der Seltenheit und in ironischem Sinn erwähnen hören in Gesprächen, die man in der Gesellschaft führt ... [Ich erinnere mich auch nicht,] es in den meistgelesenen oder sogar höchstgeschätzten Büchern unserer Tage angetroffen zu

haben. Endlich ist mir auch keine Zeitung bekannt, die es druckt, noch, fürchte ich, es außer in komischer Absicht zu drucken wagte ...“⁴

Das war 1945. Wie konnte es dahin kommen?⁵

a. Überraschenderweise kennt das Mittelalter noch keine Ethik im modernen Sinne, nicht einmal eine Moraltheologie als eigenständige Disziplin. Die Fragen nach Gut und Böse, Sünde und Heil werden innerhalb der Frage nach dem Ursprung und Ziel des menschlichen Lebens behandelt. Das bedeutet: Die im engeren Sinne moralischen Fragen interessieren nicht an sich, sondern nur als Teil einer theologisch gegründeten Lehre vom Menschen, sofern dieser als Bild Gottes geschaffen und zu einem Leben in Gemeinschaft mit Gott berufen ist.

Erst nachdem mit der Reformation über den sinnstiftenden Horizont moralischer Fragen – über das Sein des Menschen vor Gott – keine Einigkeit mehr besteht, kommt es zur Konstituierung der Moraltheologie als eigenständiger Disziplin, und zwar als einer theologischen Sollenslehre, welche die Lehre von den natürlichen und übernatürlichen Tugenden des Menschen verdrängt.

Ähnlich ist es in der Moralphilosophie: Die Ethik als wissenschaftliche Disziplin etabliert sich erst mit dem ausdrücklichen Verzicht auf die kontroverse Frage nach dem Richtigsein des Menschen, deren Beantwortung nicht mehr von einer gemeinsamen Vorstellung vom guten und richtigen – man kann auch sagen: Gott wohlgefälligen – Leben getragen ist. Dieser Verzicht war keineswegs willkürlich, sondern (zuerst von Jean Bodin 1577) als notwendige Voraussetzung einer sonst kaum zu erwartenden Beendigung des europäischen Bürgerkrieges erwogen worden. So kommt es dahin, dass selbst die natürlichen Tugenden nicht mehr vom Richtigsein des Menschen, sondern vom richtigen Verhalten her verstanden werden.

Der Begriff der Tugend scheint also vor allem durch die Abtrennung der Ethik von der Anthropologie seine ursprüngliche Bedeutung verloren zu haben, womit dann auch die weitere gesellschaftliche Hochschätzung einzelner Tugenden ihres unmittelbaren Maßstabs beraubt worden ist. Das ethische Bewusstsein der Neuzeit schwankte seither zwischen einem bürgerlichen Konventionalismus, der die Tugend als solche (selbst um den Preis der Lächerlichkeit) mit einzelnen isolierten Verhaltensweisen identifiziert, und einem formalen moralischen Rigorismus, der umgekehrt von der Kritik und vom Abbau solcher Konventionen lebt.

b. Vor diesem Hintergrund kaum zu vereinbarenden Tendenzen in der neuzeitlichen Ethik muss auch der Versuch Max Schelers gesehen werden, zu einem erneuerten Verständnis der Tugenden zurückzukehren. Sein kleiner Essay *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1914) ist eine vehemente Attacke auf den verbürgerlichten Tugendbegriff des 19. Jahrhunderts und zugleich ein scharfer Angriff auf den Stoizismus des sogenannten Formalismus der kantischen Ethik. Ihr hält Scheler vor, das sittlich Gute nicht als das Wirklichkeitsgemäße und die sittliche Haltung nicht als Bereitschaft zur Hingabe zu verstehen, sondern sich auf den absoluten Wert der eigenen moralischen Gesinnung zurückzuziehen, wobei absolut hier im wörtlichen Sinne zu nehmen ist als Absonderung von den Dingen, als Weltlosigkeit. Dem setzt Scheler die Tugend der Demut entgegen, womit eine Haltung benannt werden soll, die das Gute nicht im Menschen selbst, sondern in der Anerkennung dessen findet, was als das Gut des Menschen – später formuliert er: als „materialer Wert“ – objektiv vorgegeben ist und woran sich die moralische Gesinnung auszurichten hat, um gut zu sein.

Dieser Vorstoß Schelers im Sinne einer Rehabilitierung der Tugend und einer Wiederherstellung ihrer vormaligen

Bedeutung ist dann von Nicolai Hartmann und nach ihm von Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini aufgegriffen worden (das nur als kurzer Hinweis, da wir hier die weitere Wirkungsgeschichte natürlich nicht verfolgen können).

c. Nun hat sich gerade in den letzten Jahren der Eindruck verstärkt, dass eine Kultur des friedlichen Zusammenlebens, die nur auf der rational zwingenden Anerkennung formaler Prinzipien – also nur auf der Richtigkeit normativer Erkenntnisse und nicht auf dem Richtigsein der Person – beruhen soll, auf dem besten Weg ist, ihren inneren Zusammenhalt zu verlieren, und damit in der Gefahr steht, sich selbst zu zerstören. Aus dem Bewusstsein dieser latenten Selbstgefährdung durch die Unterbewertung menschlicher Grundhaltungen erklärt sich vermutlich das wachsende Interesse an den moralischen Tugenden, wie es gleichzeitig im Kontext der politischen Philosophie, der Rechts- und Sozialphilosophie und der Moralphilosophie zu beobachten ist.

Symptomatisch für den sozialphilosophischen Kontext und die sich ausbreitende Verunsicherung über die Tragfähigkeit der neuzeitlichen Idee einer moralischen Selbstgesetzgebung der Vernunft ist die Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, die vor einigen Jahren in Amerika unter dem Stichwort „Komunitarismus“ begonnen wurde. Kritisiert wird vor allem die Abstraktion und Realitätsferne einer Vorstellung vom Menschen, wie sie dem Universalismus der neuzeitlichen Ethik zugrunde liegt. Deren Subjekt ist nur zum Schein eine transzendental gedachte Vernunft, in Wirklichkeit jedoch das „ungebundene Selbst“, das sich als souverän und unabhängig begreift gegenüber allen noch so verbindlichen Zwecken seiner Wahl. Von Grundeinstellungen, geschweige denn Tugenden könne so lange nicht die Rede

sein, wie unterschieden werden solle zwischen den Überzeugungen, die man lediglich „hat“, und der Person, die man „ist“, unabhängig davon, wie man lebt und handelt.

Die Kommunitaristen plädieren demgegenüber für einen umfassenderen Begriff des menschlichen Subjekts. Die wirkliche Existenzsituation des Menschen verlange eine Gerechtigkeit, die Tugend sei und in der Bereitschaft des Einzelnen bestehe, nicht bloß für sich Gerechtigkeit zu fordern, sondern auch seinerseits zu geben, was den anderen, insbesondere der Gemeinschaft bzw. dem *bonum commune* (daher der Name Kommunitarismus), geschuldet sei.

d. Die Warnung vor dem illusionären Charakter eines allein auf die Vernunft gestellten Selbst kommt jetzt überraschenderweise auch von denen, die eine Zeitlang geglaubt haben, die Geltungsansprüche der moralischen Vernunft würden sich unter idealen Bedingungen gewissermaßen von selbst durchsetzen können. Es bedürfe dazu nur einer entsprechenden Veränderung (Reform oder Revolution) der Gesellschaft und nicht ebenso einer bestimmten Einstellung der Person. So heißt es etwa bei Jürgen Habermas, dass „Normativität und Rationalität ... jedenfalls von sich aus die Umsetzung der Einsichten in motiviertes Handeln nicht sicherstellen können“. Eine Vernunftmoral in der Tradition Kants ermögliche wohl „ein Wissen, das zwar der Orientierung im Handeln dienen soll, aber zum richtigen Handeln nicht auch schon disponiert“. Habermas misstraut am Ende auch der erwünschten moralischen Disposition des Handelnden und setzt neuerdings auf rechtlichen Zwang, um der moralischen Vernunft zur Wirksamkeit zu verhelfen: „Eine Vernunftmoral ist in dem Maße, wie sie in den Motiven und Einstellungen ihrer Adressaten nicht hinreichend verankert ist, auf ein Recht angewiesen, das normenkonformes Verhalten bei Freistellung der Motive und Einstellungen erzwingt.“⁶

Demgegenüber erinnert der englische Moralphilosoph Richard M. Hare an die bereits von Aristoteles betonte Tatsache, dass „Logik allein uns nicht von Überzeugungen ... bis zu Handlungsdispositionen katapultieren“ kann. Es bedarf also der „sogenannten moralischen Tugenden“, um unseren Überzeugungen entsprechend handeln zu können. Entsprechend fordert er „Erziehung zur Tugend – sogar zu einem Mehr an Tugend, als es die Allergeweltsprinzipien verlangen“. Gefordert sei heute wieder der „Mut zur Tugend“.

Diese überraschende Option moderner Rechts-, Sozial- und Moralphilosophien für den Begriff der Tugend unterscheidet sich allerdings in einer wesentlichen Hinsicht von der klassisch-abendländischen Tugendlehre, wie sie von Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin verstanden worden ist. Denn keine Ethik kommt ohne den vorausgesetzten Bezug auf ein Menschenbild dahin, irgendwelche Maßstäbe des sittlich Richtigen angeben zu können. Der eigentliche Differenzpunkt im Verständnis der Tugenden gründet entsprechend in der Differenz zwischen dem abendländisch-christlichen Menschenbild auf der einen und dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen auf der anderen Seite, worauf wir aber hier nicht mehr eingehen können.

Wohl sei aber dies angemerkt: Es ist naturgemäß nicht leicht, über eine Epochenschwelle hinweg die sachliche Berechtigung und den Realismus eines Menschenbildes in der Ethik überzeugend darzutun, das von der zwischenzeitlichen Entwicklung ja nicht bloß einfach verdrängt und vergessen, sondern in diesem Entwicklungsprozess unvermeidlicherweise auch verändert, angepasst und verfälscht worden ist. Und höchstwahrscheinlich wäre auch niemand in der Lage, dieses Bild ganz auf sich allein gestellt gewissermaßen neu zu erfinden, wenn es nicht irgendwo aufbewahrt und überliefert worden wäre.

Nun hat es über die neuzeitliche Epochenschwelle hinweg und unbeirrt durch stets wechselnde Trends in Philosophie und Gesellschaft Josef Pieper verstanden, den ursprünglichen Sinn der abendländischen Tugendlehre erneut zugänglich zu machen und von seinen vielfältigen Missdeutungen klar zu unterscheiden.

Mit einigen Sätzen aus seinem Büchlein *Über das christliche Menschenbild* (zuerst 1936) möchte ich darum schließen:

„Thomas von Aquin, der große Magister der abendländischen Christenheit, hat sich dafür entschieden, das christliche Menschenbild in sieben Thesen auszusprechen, die man etwa folgendermaßen wiedergeben kann:

Erstens: Der Christ ist ein Mensch, der – im Glauben – der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes inne wird.

Zweitens: Der Christ spannt sich – in der Hoffnung – auf die endgültige Erfüllung seines Wesens im Ewigen Leben.

Drittens: Der Christ richtet sich – in der göttlichen Tugend der Liebe – mit einer alle natürliche Liebeskraft übersteigenden Bejahung auf Gott und den Mitmenschen.

Viertens: Der Christ ist klug, das heißt, er lässt sich den Blick für die Wirklichkeit nicht trüben durch das Ja oder Nein des Willens, sondern er macht das Ja oder Nein des Willens abhängig von der Wahrheit der wirklichen Dinge.

Fünftens: Der Christ ist gerecht, das heißt, er vermag in Wahrheit „mit dem anderen“ zu leben; er weiß sich als Glied unter Gliedern in der Kirche, im Volk und in aller Gemeinschaft.

Sechstens: Der Christ ist tapfer, das heißt, er ist bereit, für die Wahrheit und für die Verwirklichung der Gerechtigkeit Verwundungen und, wenn es sein muss, den Tod hinzunehmen.

Siebentens: Der Christ hält Maß, das heißt, er lässt es nicht zu, dass sein Habenwollen und sein Genießenwollen zerstörerisch und wesenswidrig wird ...

Und es ist, glaube ich, eine nicht unwichtige Bemühung, dieses großgeartete, aber vielfach verblasste und, noch schlimmer, vielfach übermalte Fresko des Menschenbildes der klassischen Theologie dem Gemeinbewusstsein unserer Zeit wieder in seiner ursprünglichen Gestalt vor Augen zu bringen. Nicht um eines ‚historischen‘ Interesses willen; nicht um festzustellen und zu zeigen, ‚wie es eigentlich gewesen ist‘; sondern: weil diese Interpretation des letzten menschlichen Richtbildes nicht nur gültig geblieben, sondern weil es, wie ich glaube, geradezu lebensnotwendig für uns ist, dieses Menschenbild wieder klar zu sehen und zu bejahen ...“⁷

Anmerkungen

¹ Oxford ⁵2001.

² Vgl. *Bormann, Franz-Josef*: Embryonen, Menschen und die Stammzellenforschung. Plädoyer für eine differenzierte Identitätsthese in der Statusfrage. In: *Theologie und Philosophie* 77 (2002), 216–232.

³ Vgl. *Bormann, Franz-Josef*: Ein natürlicher Tod – was ist das? Ethische Überlegungen zur aktiven Sterbehilfe. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 48 (2002), 29–38.

⁴ Zitiert nach *Pieper, Josef*: Über das christliche Menschenbild. In: *Werke in acht Bänden*, hrsg. von Berthold Wald, Bd. 7 (Religionsphilosophische Schriften), Hamburg 2000, 94–114, 97 (Einzelausgabe: *Pieper, Josef*: Über das christliche Menschenbild, München 1953, hier 17f).

⁵ Vgl. zum Folgenden: *Wald, Berthold*: Abendländische Tugendlehre und moderne Moralphilosophie (= Nachwort des Herausgebers). In: *Pieper, Josef*: *Werke in acht Bänden*, hrsg. von Berthold Wald, Bd. 4 (Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre), Hamburg 1996, 415–431.

⁶ *Habermas, Jürgen*: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main 1992.

⁷ *Pieper, Josef*: Über das christliche Menschenbild (wie Anm. 4), 96f (Einzelausgabe 13f).