

Heiligkeit oder Wert des Lebens?

Zum Stellenwert der Autonomie bei der Organspende

Christof Breitsameter

I. Heiligkeit des Lebens

Gelegentlich wird das Thema Organspende mit dem Begriff der Heiligkeit des Lebens in Verbindung gebracht.¹ Die folgenden Überlegungen gehen der Frage nach, ob diese Verknüpfung sinnvoll ist, genauer gesagt, ob der Begriff der Heiligkeit des Lebens einen normativ gehaltvollen Beitrag zur Frage nach der ethischen Legitimität der Organspende liefern kann. Weil dieser Begriff in der ethischen Diskussion generell an den Grenzsituationen des Lebens, also an seinem Anfang und an seinem Ende, verwendet wird und die Frage der Organspende erkennbar den zweiten Aspekt, nämlich die Grenze zwischen Leben und Tod, berührt, können im Folgenden weitere Facetten des Themenkomplexes um die Organtransplantation, vor allem das Problem der Allokation von Spenderorganen oder auch Modelle, die zu einer Erhöhung der Spendebereitschaft führen sollen, ausgeklammert werden. Relevant erscheinen deshalb vor allem zwei Aspekte: (1) Hinsichtlich der postmortalen Organspende die Frage, ob der Hirntod das Ende personaler Existenz markiert, oder ob ein Hirntoter noch Person ist und durch die Entnahme lebenswichtiger Organe getötet wird; (2) hinsichtlich der Lebendspende die Fragen, ob derjenige, der ein lebenswichtiges Organ

¹ Dieser Begriff findet sich in unterschiedlichen bioethischen Kontexten wieder, die zum Teil alle Lebensformen, zum Teil allein menschliches Leben betreffen. Einen kritischen Überblick insbesondere zur speziezistischen Verwendung des Begriffs der Heiligkeit geben *Kuhse, Helga*, *The Sanctity-of-Life-Doctrine in Medicine – A Critique*, Oxford 1987; *Singer, Peter*, *Rethinking Life and Death. The Collaps of Our Traditional Ethics*, Oxford, New York 1994, 187–222; *ders.*, *Is the Sanctity of Life Ethics Terminally Ill?*, in: *Bioethics* 9 (1995), 327–343. Zu (unklarer) Herkunft und (inkonsistentem) Gebrauch des Begriffs insbesondere in theologischen Kontexten vgl. *Keenan, James F.*, *The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion*, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht, Boston, London 1996, 1–18.

spendet und damit seinen Tod herbeiführen lässt, und ob derjenige, der ein nicht-lebenswichtiges Organ (etwa eine Niere) spendet und dabei Morbiditäts- wie Mortalitätsrisiken in Kauf nimmt, in ethisch angemessener oder unangemessener Weise mit seinem eigenen Leben umgeht. Beide Gesichtspunkte sollen allerdings nur mit Blick auf den Begriff der Heiligkeit des Lebens diskutiert werden.

Die Formel von der Heiligkeit menschlichen Lebens beinhaltet zwei Bestandteile. Der Begriff der *Heiligkeit*, der erkennbar aus religiösen Kontexten stammt, freilich auch – von seiner Herkunft emanzipiert – eine säkulare Existenz führt, verweist auf die Unverfügbarkeit oder Unantastbarkeit des Lebens eines Menschen, und zwar sich selbst oder anderen Menschen gegenüber (wobei sich die Frage stellen wird, ob die Hingabe an eine andere Person die Schädigung oder Beendigung des eigenen Lebens rechtfertigen kann). Leben, welches das Prädikat der Heiligkeit für sich in Anspruch nehmen kann, dürfte nach dieser Position, die etwa von Luke Gormally oder John Finnis vertreten wird, weder geschädigt noch ausgelöscht werden. Somit steht es dem Menschen nicht zu, über sein eigenes Leben oder über das Leben anderer Menschen zu verfügen.² Genauer gesagt: Menschliches Leben stellt ein absolutes, jeder Abwägung entzogenes Gut dar oder wird als unantastbares göttliches Geschenk begriffen (beide Aspekte können auch miteinander verschmelzen: menschliches Leben ist ein absolut unverfügbares Gut, weil es ein göttliches Geschenk ist). Der zweite Bestandteil der Formel, der Begriff des *Lebens*, wird in Verbindung mit dem Begriff der Heiligkeit regelmäßig nicht nur auf menschliches, sondern auch auf nicht-menschliches Leben angewendet (die hier bereits verwendete Einschränkung auf menschliches Leben ist der gestellten Thematik der Organspende geschuldet). Bezieht man sich nur auf menschliches Leben, ergibt sich allerdings das Problem, wie diese Abgrenzung begründet werden kann – wir werden darauf zurückkommen.

² Vgl. Gormally, Luke, Walton, Davies, Boyd and the legalization of euthanasia, in: John Keown (Hg.), *Euthanasia examined*, Cambridge 1995, 113–140, 115, der allerdings nicht den Begriff „sanctity“, sondern die Formel „ineliminable dignity of every human being“ verwendet, dadurch freilich dem Gedanken der Heiligkeit menschlichen Lebens sachlich nahe steht; ähnlich Finnis, John, A philosophical case against euthanasia, in: John Keown (Hg.), *Euthanasia examined*, Cambridge 1995, 23–35.

Mit der Formel von der Heiligkeit menschlichen Lebens ist das Thema der Autonomie auf zweifache Weise berührt: (1) Zum einen steht, wie erwähnt, in Frage, ob der Mensch sein eigenes Leben bzw. das Leben anderer Menschen antasten darf oder ob diesen Handlungsmöglichkeiten Beschränkungen auferlegt werden sollen; (2) zum anderen stellt sich das Problem, welche Begründung für eine solche Entschränkung oder Beschränkung von Handlungsmöglichkeiten plausibel sein könnte. Das Konzept der Autonomie etwa, das Kant vertritt, verwendet eine andere Begründungsbasis für Handlungsrestriktionen, als sie im Zusammenhang mit dem Begriff von der Heiligkeit des Lebens denkbar ist.

Auch wenn die Bestimmung dessen, was als „Heiligkeit“ und als „Leben“ bezeichnet wird, weitgehend unproblematisch sein dürfte, stellt sich die Frage, wie beide Begriffe sinnvollerweise miteinander zu verknüpfen sind: Kommt dem Leben (welcher näheren Bestimmung auch immer) Heiligkeit an und für sich zu, oder ist diese Verknüpfung nur für uns (eine bestimmte Kultur) plausibel und für (eine) andere nicht. Ein grundlegendes Problem der Rede von der Heiligkeit des Lebens besteht darin, dass deskriptive und präskriptive Elemente unbesehen nebeneinander gestellt werden, wobei der Begriff des Lebens dem deskriptiven, der Begriff der Heiligkeit dem präskriptiven Element zuzuordnen ist. Was den *deskriptiven* Anteil betrifft, so ist die bereits erwähnte Abgrenzungsproblematik von Belang: Soll nur menschliches Leben in ethischer Sicht ausgezeichnet werden, und welche Gründe sprechen dann für eine solche Bevorzugung? Der Begriff der Heiligkeit ist, so wird beispielsweise argumentiert, nur vor dem Hintergrund religiöser Zusatzannahmen dazu angetan, eine Grenze derart zu ziehen, dass allein menschlichem Leben ein ausgezeichneter Rang zugesprochen wird. Eine solche Argumentation ist allerdings in säkularisierten und pluralistischen Gesellschaften nicht mehr allgemeinverbindlich zu machen (was freilich nicht von vorneherein ausschließt, dass dafür Gründe geltend gemacht werden können, die dann allerdings, um allgemeine Geltung zu erlangen, in eine der säkularisierten bzw. pluralistischen Gesellschaft verständliche Sprache übersetzt werden müssten, also nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch verständliche Gründe zu sein hätten).³ Somit

³ Ablehnend gegenüber dieser Möglichkeit verhält sich etwa: *Hoerster, Norbert*, Rechtsethische Überlegungen zur Freigabe der Sterbehilfe, in: *Neue Juristische*

ist der „Schluss von der biologisch definierten Gattungszugehörigkeit auf eine ethische Sonderstellung“⁴ mindestens fragwürdig. Wenn man alternativ zur Gattung Mensch auf ausgezeichnete Eigenschaften verweist, entsteht das Problem, dass dadurch nicht alle Menschen zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz erfasst werden würden.⁵

Was nun den *präskriptiven* Anteil betrifft, ergeben sich folgende Aspekte: Mit dem Hinweis auf die Heiligkeit des Lebens werden nicht nur Praktiken, deren ethische Legitimität mit guten Gründen bestritten werden kann, wie etwa die Tötung auf Verlangen, sondern auch Praktiken, die – vorsichtig formuliert – ethisch kaum bestritten werden (können), wie etwa das Sterbenlassen eines Patienten, diskreditiert. Übertragen auf den hier zu verhandelnden Gegenstand steht sogar zu vermuten, dass die postmortale Organspende schon deshalb nicht als erlaubt angesehen werden kann, weil selbst der Herz-Kreislauftod nicht das Ende menschlichen Lebens bedeutete, vielmehr von Leben gesprochen werden müsste, solange nicht alle Körperfunktionen restlos erloschen sind (was in der Konsequenz natürlich auch das Ganzhirn- bzw. Teilhirntodkriterium hinsichtlich der ethischen Legitimität der postmortalen Organspende diskreditieren würde). Bezüglich der Lebendspende tasteten Morbiditäts- und Mortalitätsrisiken die Heiligkeit des Lebens an. Damit wäre zumindest eine unsere moralische Praxis betreffende ethische Intuition bestritten, womit freilich nicht schon ausgemacht ist, dass diese Bestreitung als grundlos zu gelten hätte. Das Kriterium der Heiligkeit menschlichen Lebens ist also, so könnte man zusammenfassen, so unspezifisch, dass es Praktiken, deren ethische Legitimität weitgehend unbestritten ist, ausschließt.⁶

Wochenschrift 39 (1986), 1786–1792, 1787; zustimmend: *Engelhardt, H. Tristram Jr.*, Infanticide in a Post-Christian Age, in: *Richard C. McMillan, H. Tristram Jr. Engelhardt, Stuart F. Spicker* (Hg.), *Euthanasia and the Newborn*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo 1987, 81–270.

⁴ Vgl. *Quante, Michael*, Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Frankfurt a. M. 2002, 236.

⁵ Vgl. *Kuhse, Helga, Singer, Peter*, Individuals, humans and persons: The issue of moral status, in: *Peter Singer et al.* (Hg.), *Embryo Experimentation*, Cambridge 1993, 65–75, 71.

⁶ Vgl. *Kuhse*, Sanctity-of-Life-Doctrine (s. Anm. 1).

II. Wert des Lebens

Als Alternative zum Begriff der Heiligkeit des Lebens hat sich innerhalb der ethischen Diskussion biomedizinischer Probleme insbesondere der Begriff vom Wert menschlichen Lebens etabliert.⁷ Anders als die Vertreter der Heiligkeit menschlichen Lebens im Sinne eines absoluten Wertes spricht John Harris von menschlichem Leben als einem relativen Wert, einem Wert also, der abwägenden Kalkülen prinzipiell zugänglich ist.⁸ Generell stellen Werte für Harris Subjektivitätsleistungen dar, die sich auf beliebige Gegenstände, auch das Leben eines menschlichen Individuums, beziehen können.⁹ Genauer: Er vertritt die Ansicht, dass Personalität sich dadurch auszeichne, dass ein Wesen die Fähigkeit besitze, seine eigene Existenz zu bewerten. Weil Personen sich wertend zu sich selbst verhalten können, hat diese Existenz für sie selbst einen Wert (the value of our lives is the value we give to our lives).¹⁰

Was bedeutet dies? (1) Wenn von der Fähigkeit, sich wertend zu sich selbst zu verhalten, gesprochen wird, ist damit ausgedrückt, dass diese Fähigkeit nicht aktual ausgeübt werden muss, um eine Person zu konstituieren. Personen erlangen dadurch einen mora-

⁷ Hier folge ich *Quante, Michael*, Zwischen Autonomie und Heiligkeit. Ethik am Rande des Lebens, in: Philosophischer Literaturanzeiger 49 (1996), 270–294, 293f. Eine Übersicht zur Verwendung des Begriffs des Wertes findet sich etwa bei *Kleinig, John*, Valuing Life, Princeton 1991, 3–28; *Lenzen, Wolfgang*, Value of Life vs. Sanctity of Life – Outlines of a Bioethics that Does without the Concept of Menschenwürde, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity, Dordrecht, Boston, London 1996, 39–55.

⁸ Man kann von daher die Gegenüberstellung der Begriffe „Heiligkeit“ und „Wert“ in Frage stellen, weil es sich beim Begriff der Heiligkeit um einen Wert handelt, der absolut oder relativ verstanden werden kann. Das Verständnis von Heiligkeit als absoluter Wert ist allerdings der Sache nach deckungsgleich mit der Rede von der „Heiligkeit des Lebens“. Denkbar ist freilich, den Begriff der Heiligkeit als relativen Wert zu verstehen. Wir werden auf diese Frage zurückkommen.

⁹ Vgl. *Harris, John*, Euthanasia and the value of life, in: *John Keown* (Hg.), Euthanasia examined, Cambridge 1996, 6–22, 11.

¹⁰ Vgl. *Harris, John*, The concept of the person and the value of life, in: Kennedy Institute of Ethics Journal 9 (1999), 293–308, 307: „Defining ‚person‘ as a creature capable of valuing its own existence, makes plausible an explanation of the nature of the wrong done to such a being when it is deprived of existence.“

lischen Status, dass sie ihr Leben selbst zu bewerten in der Lage sind, und zwar unabhängig davon, ob diese Fähigkeit aktualisiert wird oder nicht. (2) Wenn nicht nur von menschlichem Leben, sondern auch von personalelem Leben bzw. vom Wert personalen Lebens gesprochen wird, wird ausdrücklich ein normativ signifikanter Begriff verwendet. (3) Schließlich wird, wie bereits angedeutet, anstatt von einem absoluten von einem relativen Wert gesprochen, einem Wert nämlich, zu dem eine Person sich abwägend verhalten kann. Dabei macht es einen Unterschied, ob eine Person sich zu ihrem eigenen Leben, über das sie als Subjekt ihrer Werturteile verfügt, oder über das Leben anderer Personen, welches qua Selbstverfügung der Verfügung durch andere Personen entzogen ist, verhält.¹¹ Im einen Fall ist nicht auszuschließen bzw. kann innerhalb des erwähnten Wertkonzepts widerspruchsfrei gedacht werden, dass eine Person sich zu ihrem eigenen Leben in einer auch ethisch legitimen Weise wertend so verhalten kann, dass dadurch die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt etwas wertzuschätzen, aufgehoben wird (Harris zieht also den Schluss, dass wir diese Form des Selbstverhältnisses und die daraus hervorgehenden Bewertungen zu respektieren haben), im anderen Fall ist dies nicht möglich (das Leben einer anderen Person ist zu respektieren).¹²

Der Vorteil dieses Ansatzes besteht darin, dass der Wert einer Person bzw. ihrer Existenz nicht von material bestimmten Werten, die sie verfolgt bzw. realisiert, abhängt.¹³ Die Fähigkeit einer Person, ihr

¹¹ So unterscheidet *Frankena, William K.*, *The Ethics of Respect for Life*, in: *Owsei Temkin, William K. Frankena, Sanford H. Kadish* (Hg.), *Respect for Life in Medicine, Philosophy, and the Law*, Baltimore, London 1977, 24–62, 26, zwischen „sanctity of human life“ und „sanctity of human individuality or personality“, ohne die daraus resultierenden Probleme zu benennen. Wir werden auf diese Unterscheidung zurückkommen.

¹² Vgl. *Harris, Euthanasia* (s. Anm. 9), 9: „Persons who want to live are wronged by being killed because they are thereby deprived of something they value. Persons who do not want to live are not on this account wronged by having their wish to die granted, through voluntary euthanasia for example. Non-persons or potential persons cannot be wronged in this way because death does not deprive them of anything they can value. If they cannot wish to live, they cannot have that wish frustrated by being killed. Creatures other than persons can, of course, be harmed in other ways, by being caused gratuitous suffering for example, but not by being painlessly killed.“

¹³ Vgl. *Harris, John*, *The Value of Life*, London 1985, 16.

Leben selbst zu bewerten, ist rein formal gefasst. Der Nachteil dieser Position, die sich an John Locke orientiert, besteht darin, dass die Forderung, den Wert der Person bzw. ihr evaluatives Selbstverhältnis zu respektieren, nicht begründet, sondern einfach postuliert wird.¹⁴ Damit wird die methodische Erfordernis, Normativität aus nicht-normativen Bedingungen bzw. nicht-normativen Kriterien (und nicht einfach aus normativen Implikationen normativer Bedingungen bzw. Kriterien) zu erklären, verletzt. Auch der Hinweis von Harris, dass Wesen, die keine Personen sind, zwar geschädigt werden können, etwa indem man ihnen Schmerzen zufügt, ohne dass ihnen dadurch Unrecht widerfahren würde, weil selbst der Tod ihnen nichts rauben würde, was sie wertschätzen könnten, liefert keine nähere Begründung in der Frage, warum wir Personen anders behandeln sollten als Nichtpersonen. Die Frage ist also, warum wir ein Wesen allein deshalb, dass es sich wertend zu sich selbst verhält, als Person achten sollten. Schlüssiger scheint mir eine Konzeption, die sich an Thomas Hobbes orientiert: Wir respektieren den Wert einer Person, weil wir erwarten, dass wir gleichermaßen auch von der wertgeschätzten Person respektiert bzw. unsere Wertsetzungen im Entscheiden und Handeln der anderen Person berücksichtigt werden, und zwar negativ so, dass wir von unerwünschten Konsequenzen ihres Handelns verschont bleiben, positiv so, dass wir von erwünschten Konsequenzen profitieren. Bei Hobbes erfolgt die Erklärung von Normativität aus nicht-normativen Bedingungen (Naturzustand) bzw. Kriterien (Überleben) heraus. Personale Wertsetzungen bleiben auf reziproke Anerkennungsverhältnisse angewiesen. Der Respekt vor der Wertsetzung einer Person ist Resultat, nicht Voraussetzung von Interaktionen. Insofern lässt sich festhalten: Wenn der Wert einer Existenz nur durch diese Existenz selbst be-

¹⁴ Vgl. *Locke, John*, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1924, II 27 § 9. Person wird bei Locke durch die Kombination von Vernunft und Selbstbewusstsein so definiert, dass jedes Bewusstsein von etwas zugleich ein Bewusstsein von sich selbst ist. Harris fokussiert diese Bestimmung der Person auf den evaluativen Aspekt als der Fähigkeit, etwas wertzuschätzen und sich zugleich dieser Wertschätzung selbst bewusst zu werden. Auch wenn Locke den Respekt vor dem Selbstverhältnis einer Person voraussetzt, fasst er diese Position doch als ein Recht auf und unterscheidet sich damit von Positionen, die diesen Sachverhalt für selbstevident halten, etwa *Shils, Edward*, *The Sanctity of Life*, in: *ders. et al.* (Hg.), *Life or Death: Ethics and Options*, Seattle, London 1968, 2–38.

stimmt werden kann, wird diese Bestimmung subjektiv genannt (die Frage, ob es objektive Werte gibt, kann hier nicht erörtert werden).¹⁵ Wenn der Respekt vor einer Person nicht durch materiale Werte, sondern allein in der formal gefassten Fähigkeit, ein evaluatives Verhältnis zu sich selbst einzunehmen, begründet werden kann, ergibt sich daraus die Regel, Personen als Autoren ihrer Lebensführung zu respektieren. Dieser Regel, die rein formalen Charakter besitzt und von jeder Materie absieht, kann, insofern sie allgemein zustimmungsfähig ist, intersubjektive Geltung zugesprochen werden.

Ronald Dworkin schlägt vor, menschliches Leben nicht als einen im oben beschriebenen Sinn absoluten oder relativen, sondern als intrinsischen Wert anzusehen. Damit meint er (abweichend von der Vorstellung eines John Harris), dass einem menschlichen Leben auch unabhängig von der individuellen Wertschätzung der Person, um deren Leben es sich handelt, ein Wert zukommt, ohne dass er prinzipiell jeglicher Abwägung entzogen wäre (also abweichend von der bereits genannten Vorstellung eines Luke Gormally oder John Finnis).¹⁶ Intrinsisch ist ein Wert dann, wenn er einem Gegenstand aus sich heraus zukommt.¹⁷ Menschliches Leben stellt demnach einen intrinsischen Wert dar, weil er nicht von einem anderen Gegenstand, beispielsweise von Präferenzen bzw. Interessen (auch jenes Lebens, das sich zu sich selbst verhalten kann) abhängt. Bedeutet das nun, dass eine Person nicht selbst über ihr Leben verfügen darf? Zunächst könnte man folgendermaßen argumentieren: Der Wert personalen menschlichen Lebens ist für das Subjekt deshalb ein intrinsischer Wert, weil damit die Basis für jedes evaluative Verhältnis zur Welt benannt ist. Insofern ist der Wert des Lebens, wie Dworkin

¹⁵ Vgl. dazu ausführlicher die Überlegungen: *Breitsameter, Christof*, Handeln verantworten, in: *Heike Baranzke, Christof Breitsameter, Ulrich Feeser-Lichterfeld, Martin Heyer, Beate Kowalski*, Handeln verantworten, Freiburg i. Br. 2010, 7–45, 11–14.

¹⁶ Vgl. *Dworkin, Ronald*, *Life's dominion*, London 1993, 71: „Something is subjectively valuable only to people who happen to desire it ... Something is intrinsically valuable, on the contrary, if its value is independent of what people happen to enjoy or want or need or what is good for them.“

¹⁷ Eingeführt wurde der Begriff des „intrinsic value“ wahrscheinlich durch *Moore, George Edward*, *Ethics*, New York 1912; vgl. auch *Leist, Anton*, *Persons as „Self-Originating Sources of Value“*, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht, Boston, London 1996, 177–199.

ihn versteht, ein Wert, der nicht durch Präferenzen bzw. Interessen wertvoll ist bzw. von ihnen abgeleitet werden kann. Der Wert des Lebens ist, so könnte man auch sagen, ein unhintergebar Wert. Dadurch, dass menschliches Leben als intrinsischer Wert angesehen wird, kann freilich die Möglichkeit, dass ein Subjekt sich seiner eigenen Existenzgrundlage gegenüber schädigend verhält oder sich ihrer sogar begibt, nicht einfach abgewiesen werden. Vielmehr müssten dazu weitere Annahmen getroffen werden.

Eine solche Annahme bestünde *abstrakt* in der erwähnten Auffassung, dass Werte sich generell nicht einfach einer subjektiven oder individuellen Setzung verdanken, sondern eher kondensierte Kommunikationsleistungen in Anspruch nehmen. Die durch Kommunikation bereitgestellten Werte können freilich subjektiv oder individuell in Kraft gesetzt und behauptet werden. Sie bleiben allerdings von ihrer Herkunft her auch dann noch Behauptungen anderen Subjekten oder Individuen gegenüber. Das gilt auch vom Wert des Lebens, der durch eine Person behauptet werden kann, sinnvollerweise als Appell an andere Personen, diese Selbstbehauptung anzuerkennen. In den Wert, den eine Person ihrem eigenen Leben zumisst, geht demnach auch die Bewertung anderer Personen mit ein. Dabei kann es zu Wertkonflikten kommen, wenn nämlich der Wert, den eine Person ihrem eigenen Leben zumisst, von anderen nicht geteilt wird, entweder so, dass eine Person leben, oder so, dass sie nicht mehr leben will, ohne mit diesem evaluativen Selbstverhältnis bei anderen Personen auf Anerkennung zu stoßen. Wertbehauptungen bzw. werthafte Selbstbehauptungen werden auf diese Weise in einen Interaktionsraum, in einen Raum von Gründen bzw. in einen Raum gegenseitiger Anerkennung hineingestellt. Wir können mit der Behauptung eines Wertes nur dann Erfolg haben, wenn dies von Interaktionspartnern auch akzeptiert wird.

Treten Konflikte auf, müssen materiale Divergenzen durch formale Konvergenzen bearbeitet werden. Anders formuliert: Wertkonflikte werden durch Regelkonsense überwunden.¹⁸ Menschen sind

¹⁸ Zur Frage der Wertkommunikation, zum Status von Werten und zum Verhältnis von Werten und Normen bzw. zur Funktion von Normen bei Wertkonflikten vgl. *Breitsameter, Christof*, Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte, Paderborn u. a. 2008; *McDowell, John*, Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt a. M. 2002, 156–178.

Wesen, die Erwartungen nicht nur an das Verhalten anderer Lebewesen, sondern auch an das Erwarten anderer Menschen richten. Um die Unsicherheit, die entsteht, wenn Erwartungen nicht am Verhalten, sondern an Erwartungen anderer orientiert sind, zu reduzieren, entwickeln wir Regeln, die implizit gelten, sofern und solange sie im Rahmen gemeinsamer Handlungen entstehen,¹⁹ und explizit, sofern und solange sie sich im Rahmen individueller Handlungen, die in Konflikt zueinander zu geraten drohen, herausbilden.²⁰ Dies folgt aus der Anforderung sozialen Handelns generell: Jeder Akteur muss sich seiner eigenen Erwartungen auch für den Fall vergewissern können, dass andere nicht so handeln, wie von ihnen erwartet wird. Eigene und fremde Erwartungen müssen koordiniert werden, damit überhaupt gehandelt werden kann. Wir werden sehen, welche Konsequenzen entstehen, wenn diese Überlegungen *konkret* auf Fragen bezogen werden, die im Zusammenhang mit der Organspende entstehen.

III. Konkretionen

Übertragen wir diese Überlegungen auf den in Frage stehenden Gegenstand, nämlich die Organspende: Es ist möglich, dass ein Wertkonflikt in der Frage entsteht, ob eine Person ein Organ zur Verfügung oder nicht zur Verfügung stellen will bzw. soll. In das wertende Selbstverhältnis dieser Person werden die möglichen Folgen einer solchen Entscheidung (für sie selbst wie für andere Personen) mit einbezogen. Gehen wir von folgenden Fällen aus: (1) Im Fall der postmortalen Organspende kann (a) eine Person ihre Spendebereitschaft bekunden, obwohl in Frage steht, ob der Hirntod der Tod der Person selbst ist, oder (b) ihre Spendebereitschaft verweigern, obwohl klar ist, dass der Hirntod der Tod der Person ist. (2) Im Fall der Lebendspende kann (a) eine Person ein lebenswichtiges Organ in dem Bewusstsein spenden, dass durch die Entnahme dieses Organs ihr Tod herbeigeführt wird, oder (b) eine Person ein nicht-lebenswichtiges Organ spenden in dem Bewusstsein, dass damit Mortalitäts- wie Morbiditätsrisiken verbunden sind.

¹⁹ Vgl. *Skyrms, Brian, The Stag Hunt and the Evolution, of Sociality, Cambridge 2004.*

²⁰ Vgl. *Knight, Jack, Institutions and Social Conflict, Cambridge 1992, 22–26.*

Im ersten Fall (1a) steht in Frage, ob der Hirntod bereits der Tod der Person ist. Hier ist es von Belang, dass als Alternative zur Rede von der Heiligkeit des Lebens vom Wert des Lebens gesprochen wurde, zu dem sich – das impliziert diese Rede – eine Person evaluativ verhält. Zu klären ist, was es in diesem Zusammenhang bedeutet, wenn von einer Person die Rede ist bzw. wie geklärt werden kann, wann wir es mit einer Person zu tun haben und wann nicht. Für die Vertreter des *Teilhirtodkriteriums* ist – in der Regel – das (im Zusammenhang mit Locke bereits erwähnte) Vorhandensein von (Selbst-)Bewusstsein Voraussetzung dafür, von Personalität sprechen zu können.²¹ Mit dieser Konzeption ist freilich folgende Schwierigkeit verbunden: Der Begriff der Person bezeichnet, so Michael Quante, keine natürliche, sondern eine nominale Art. Das heißt, eine Klasse von Entitäten wird nach von uns festgelegten Kriterien bestimmt, während dies bei natürlichen Arten durch naturwissenschaftlich entdeckbare Gesetze, die für die jeweilige Art gelten, geschieht. Es existieren also „keine begrifflichen oder naturwissenschaftlich entdeckbaren Gesetzmäßigkeiten, welche die Klasse der Personen als solcher abdeckt“.²² In der Frage, ob bzw. wann wir es mit einer Person zu tun haben, ist deshalb die Ebene empirisch beobachtbarer Kausalrelationen, die durch Naturgesetze erfasst werden können, zu analysieren. Denn wir deuteten bereits an, dass unterschiedliche Arten von Entitäten, die möglicherweise durch konfligierende Kausalgesetze ausgezeichnet sind, Personen sein können.²³ Als Alternative zum evaluativen Begriff der Person wählt Quante deshalb den biologischen Begriff des Menschen. Damit ist keineswegs entschieden, dass nur Menschen Personen sein können, es bedeutet nur, dass wir die Frage, ob ein menschliches Individuum angefangen

²¹ Vgl. zu dieser Position beispielsweise *Green, Michael B., Winkler, Daniel*, Brain death and personal identity, in: *Marshall Cohen, Thomas Nagel, Thomas Scanlon* (Hg.), *Medicine and moral philosophy*, Princeton 1981, 49–77.

²² Vgl. *Quante*, Personales Leben (s. Anm. 4), 51–54, 144. Zur Konzeption sortaldependenter Identität vgl. *Wiggins, David*, Sameness and Substance, Oxford 1980, sowie *Rapp, Christof*, Identität, Persistenz und Substantialität, Freiburg i. Br. 1995; zum Begriff der natürlichen Art vgl. *Kripke, Saul Aaron*, Name und Notwendigkeit, Frankfurt a. M. 1981, sowie *Putnam, Hilary*, The meaning of „meaning“, in: *ders.*, Mind, language and reality, Cambridge 1979, 215–271.

²³ Zieht man auch nichtkörperliche Wesen als Personen in Betracht, existieren für diese Entitäten keine Kausalgesetze.

oder aufgehört hat zu existieren, von der Beschaffenheit dessen, was wir als Menschen zu bezeichnen pflegen, her beantworten. „Und für Menschen gilt, dass sie durch organische Subsysteme und (als darunter ausgezeichnetes) ein mentales System konstituiert werden, dessen Integration durch das Hirn als Ganzes kausal gestützt wird.“²⁴ Der Wegfall eines Teils dieser Subsysteme allein reicht nicht aus, um vom Ende dieses menschlichen Individuums sprechen zu können. Die Funktionsganzheit des Gehirns, das holistisch verfasst ist, stellt die notwendige kausale Basis für die Existenz des menschlichen Organismus im Sinne einer Integration der Körperfunktionen dar, so dass (umgekehrt), wenn vom Tod eines menschlichen Organismus gesprochen werden soll, nicht sämtliche Lebensprozesse in allen Subsystemen und Bestandteilen des Organismus (Organe oder Zellen) erloschen sein müssen.²⁵ Die fragliche Integrationsleistung kann also nur relativ zur konkreten Art eines Organismus bestimmt werden. Gestützt wird mit einer solchen Konzeption in der Frage der ethischen Legitimität der Organspende das *Ganzhirntodkriterium*. Im anderen Fall (1b) muss gezeigt werden, dass, wenn der menschliche Organismus (als naturale Realisationsbasis der Person) zu existieren aufgehört hat, der Leichnam nicht einfach der beliebigen Behandlung oder Verwertung durch die Gesellschaft anheimgegeben ist. Dies kann durch einen über den Tod hinausreichenden Tausch von Freiheits- bzw. Verfügungsrechten sichergestellt werden, auch deshalb, weil es dabei nicht nur um die Frage der Organentnahme,

²⁴ Quante, *Personales Leben* (s. Anm. 4), 144. Ausgezeichnet ist das mentale System deswegen, weil organische Subsysteme ausgewechselt werden können, ohne dass der menschliche Organismus als integrative Einheit erlischt. Dies kann vom mentalen System nicht gesagt werden: Es ist nicht substituierbar. Insofern kann vom Organismus als einem sich selbst integrierenden Ganzen die Rede sein.

²⁵ Vgl. Birnbacher, Dieter, Einige Gründe, das Hirntodkriterium zu akzeptieren, in: Johannes Hoff, *Jürgen in der Schmitt* (Hg.), Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium, Hamburg 1995, 28–49, 34: „Die Grenze zwischen Leben und Tod wird nicht durch den Funktionsausfall einzelner Organe oder Organsysteme markiert, sondern durch den Verlust der Fähigkeit zu ihrer zentralen Steuerung und Integration zu einem Ganzen.“ Vergleichbares gilt auch für das Gehirn: Es müssen nicht alle Nervenzellen abgestorben, sondern nur diejenigen Funktionen, die den Organismus zu einer Einheit integrieren, erloschen sein. Es ist ja denkbar (und ein alltäglicher Vorgang), dass Zellen absterben (deren Funktion dann unter Umständen substituiert werden kann), ohne dass das Gehirn seine Integrationsleitung verliert.

sondern generell um Fragen der Pietät einem menschlichen Leichnam gegenüber geht.²⁶ Der dabei in Frage stehende Wert kann nach dem bislang Gesagten als extrinsischer Wert bezeichnet werden.

Der Fall, dass eine Person ein lebenswichtiges Organ in dem Bewusstsein spendet, dass eben dadurch ihr Tod herbeigeführt wird (2a), ist eher theoretischer Natur und in der Praxis kaum anzutreffen. Die Behandlung dieser Möglichkeit geht aus dem bisher Gesagten hervor: Weil Wertbehauptungen immer in einem Raum von Gründen stehen, ist die Gefahr, dass eine solche Handlung nicht-autonom ist, nicht von der Hand zu weisen. Eine Person könnte sich genötigt fühlen, das Leben einer ihr nahestehenden Person unter Aufgabe des eigenen Lebens zu retten. Hier kann der Begriff der Autonomie, wie er von Kant entwickelt wird, weiterhelfen, und zwar in dem Zusammenhang, in dem er die Frage, ob es dem Menschen aus ethischer Sicht erlaubt ist, sich sein eigenes Leben zu nehmen, nicht naturalistisch (wie häufig fälschlicherweise interpretiert wird), sondern situationsanalytisch diskutiert. Der in Frage stehende Sachverhalt kann nicht von subjektiven oder individuellen Beweggründen, sondern nur mit Hilfe des Kategorischen Imperativs beurteilt werden. Das menschliche Leben hat so gesehen keinen absoluten, sondern nur einen auf Strukturen hin relativen Wert. Genauer gesagt: Die Selbsterhaltung ist Bedingung unserer Freiheit. Diese Struktur zur Voraussetzung unseres Handelns zu erheben, bedeutet deshalb, die Bedingungen für unsere Freiheit zu schaffen. Die Bindung an die Struktur unserer Freiheit ist Selbstgesetzgebung. Wenn aus unseren Handlungen Strukturen hervorgehen, die unserer Freiheit widersprechen, sind sie aus ethischer Sicht nicht rechtfertigbar.²⁷ Daraus ergibt sich die Forderung, Strukturen zu schaffen, welche die Freiheit unseres Handelns sichern. Die Gefahr einer Beeinträchtigung unserer Freiheit ist bei der Spende nicht-lebenswichtiger Organe (2b) zwar nicht gebannt, freilich so gestaltet, dass Morbiditäts- und Mortalitätsrisiken gering zu veranschlagen sind und Risiken ähneln, die wir auch in anderen Situationen für andere Menschen

²⁶ Vgl. Steigleder, Klaus, Hirntod, in: Stefan Schulz, Klaus Steigleder, Heiner Fangerau, Norbert W. Paul (Hg.), *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2006, 435–445.

²⁷ Vgl. ausführlich Esser, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart 2004, 355f.

einzugehen bereit sind. Beide Fälle sind freilich dazu angetan zu empfehlen, die Möglichkeiten der postmortalen Organspende auszuschöpfen, bevor an eine Lebendspende gedacht wird bzw. auch Institutionen, welche die postmortale Organspende befördern, in Geltung zu setzen (so wie wir im Alltag zwar Risiken in Kauf nehmen, als vernünftig aber dennoch die Regel gelten kann, Risiken so weit als möglich zu reduzieren und entsprechende Institutionen zu etablieren).

IV. Bilanz

Die Rede von der Heiligkeit menschlichen Lebens, so ergab sich, lässt sich im säkularen ethischen Diskurs sinnvoll allenfalls bewahren als eine *Heuristik* für das Entdecken von Gefährdungen unserer Freiheit bzw. von (besseren) Regeln zum Schutz unserer Freiheit, eine Suchanleitung, welche eine wertbasierte *Restriktionsanalyse* zwar leiten, aber nicht ersetzen kann. Die Rede vom Wert des Lebens impliziert den Begriff der Person, der, um mit einer deskriptiven Strategie einen Konsens anzuzielen (als Alternative bliebe eine präskriptive Strategie, die einen Dissens riskiert), auf seine naturale Realisationsbasis hin befragt wurde. Damit wurde die eingangs mit dem Begriff der Heiligkeit menschlichen Lebens bzw. mit dem Begriff der Person gewählte normative Perspektive (Artikulation dessen, was sein soll) auch kognitiv fundiert und abgesichert (Beobachtung dessen, was ist).

Es bleibt noch die Frage, wie eine Person, die ihr Leben als Gottes Geschenk betrachtet, sich zugleich als autonom verstehen kann. Anders formuliert: Kann sich eine in diesem Sinne als *religiös* begreifende Person wertend zu ihrem eigenen Leben bzw. zu ihrer Existenz verhalten. Hier wird man differenzieren müssen, ob dieses autonome Selbstverhältnis einzelne Aspekte oder Eigenschaften dieser Existenz oder die Existenz als Ganze betrifft. Was die oben gezeigte Restriktionsanalyse menschlichen Handelns betrifft, so wird mit dem verfolgten Ansatz die These vertreten, dass zwischen säkularer und religiöser Sicht keine Unterschiede bestehen können. Die Begründung von Handlungsregeln kann nicht sinnvoll in eine religiöse und in eine säkulare Form aufgespalten werden. Was allerdings die Eröffnung von Sinnansprüchen betrifft, mag sich eine religiöse Haltung zum Leben von einer säkularen unterscheiden, wenn es etwa

negativ um Krankheit, Leid und Tod oder positiv um die Hinwendung zu einem der Hilfe bedürftigen Menschen in der Frage der Organspende geht. Hier vermag eine religiöse Existenz unter Umständen sinnstiftende Ressourcen bereitzustellen, die einer säkularen Existenz verschlossen sein mögen.