

Docta ignorantia oder: Die Freiheit des Endlichen

Theologische Überlegungen zu aktuellen Fragen der Bioethik

Von Jörg Dierken

I.

Die Religion, vielfach totgesagt oder wenigstens auf den Ort privater Sinnpflege beschränkt, scheint wieder die Öffentlichkeit erobert zu haben. Diesen Eindruck erweckt jedenfalls die Präsenz religiöser Metaphern in der medizin- und bioethischen Debatte, die teilweise mit geradezu konfessorischer Heftigkeit geführt wird. Wolfgang Frühwald hat diese Debatte gar mit einem »Kulturkampf« verglichen, in dem ein christliches oder christlich inspiriertes und ein szientifisch-sozialdarwinistisches Menschenbild aufeinanderprallen.¹ In diesem »Kampf« scheinen Menschenwürde gegen Forschungsfreiheit, die Heiligkeit des Lebens gegen seine Vernutzung im Interesse der Stärkeren, letzte Werte gegen hemmungslose Ökonomisierung zu stehen. Nun ist es gewiss kein Schaden, wenn Debatten um Fragen von grundlegender Bedeutung für das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft mit Leidenschaft geführt werden. Dass dabei auch religiöse Semantiken eine Rolle spielen, liegt auf der Hand, sofern »Religion« die normativen Leitideen von kulturellen Selbstverständnissen symbolisch vergegenwärtigt. Wenn die Religion dasjenige beinhaltet, was in einer Kultur gewichtig und erstrebenswert erscheint, dann ist es nur folgerichtig, dass eine Debatte um Grundfragen des kulturellen Selbstverständnisses die religiöse Semantik einbezieht. Diese erweist sich aber keineswegs als eindeutig. Im Spiegel des ethisch-kulturellen Dissenses zeigt sich vielmehr eine Mehrdeutigkeit der religiösen Sprachbilder, kraft deren sie in verschiedener Absicht verwendbar zu sein scheinen. So ist denn auch die Verwendung religiöser Schlüsselwörter keineswegs auf eine Seite des Streitigen beschränkt – etwa die der Verteidigung des »christlichen Menschenbildes«.

Religiöse Metaphern erfreuen sich auch bei dessen Kritikern einer gewissen Beliebtheit. So wird – freilich in provokanter Absicht – ins Feld geführt, dass der Mensch um seiner selbst willen nun »Gott spielen«² müsse, dass er eben »Schöpfer« sei und dies in der Erzeugung eines besseren, die einengenden Beschränkungen seiner natürlichen Reproduktion überschreitenden Menschen an den Tag legen solle. Nicht erst die Visionen einer Überwindung des »Mängelwesens« Mensch durch intelligentere Wesen von künstlicher Intelligenz und roboterhafter Präzision belegen dies, nicht erst die Spekulationen über die Zukunft von »Anthropotechnik« im »Menschenpark« oder über eine computer- und nanotechnische Verbindung von Mensch und Maschine.³ Sondern Resonanz erzeugen jene religiösen Schöpfungsbilder bereits in den Überlegungen darüber, durch gentechnische Verfahren krankhafte Missbildungen zu vermeiden und die ver-

meintlich natürliche Evolution durch sozial gesteuertes Fortpflanzungsverhalten gentechnisch zu optimieren. James Watson hat in diesem Zusammenhang die Metapher geprägt, dass wir ›Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen‹.⁴ Gemeint ist mit diesem ›Gott‹ freilich das Schicksal des bloßen Zufalls als stotternder Motor der Evolution.

Es verwundert nicht, dass auch von seiten der Verteidiger des christlichen Menschenbildes schweres semantisches Geschütz aufgeföhren wird. Nicht nur die deutsche Bischofskonferenz fragt, ob der Mensch »sein eigener Schöpfer« sein dürfe und sieht »die Möglichkeiten der Lebenswissenschaften an den Grundwerten unserer Gesellschaft rütteln«.⁵ Auch die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche sieht sich durch den »religiösen Ton« in der Sprache mancher Forscher herausgefordert, mit der Erinnerung an den »Turmbau zu Babel« gegenzuhalten. Mit dem Herkunftsmythos der Sprachverwirrung soll vor der »Gefahr einer unangemessenen Selbstüberhebung« des Menschen gewarnt werden. Hingewiesen wird hier, wie in vielen ähnlichen Erklärungen, auf die notwendige »Achtung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, auch des noch nicht geborenen«.⁶ Nicht nur in kirchlichen Stellungnahmen ist von der ›Heiligkeit des Lebens‹ die Rede, angesichts derer die Forschung an embryonalen Stammzellen einem ›Sündenfall‹ gleichkomme.⁷ Allgegenwärtig ist das Argument, unverrückbare Grenzen dürften nicht überschritten werden. Anderenfalls drohe ein ›Dambruch‹ mit ruinösen Folgen für das Humanum.⁸ Noch in den Empfehlungen der DFG hallt eine metaphorisch inszenierte Dramatik wider, wenn sie »de[n] Rubikon [...] mit der Einführung der künstlichen Befruchtung überschritten« sieht.⁹ Dem schließt sich die katholisch-theologische Fakultät Bonn an.¹⁰ Während sie mit diesem Urteil ihren Protest gegen eine ›Lockerung‹ des Embryonenschutzes bekräftigt, sucht die DFG angesichts der Unmöglichkeit einer gesellschaftlichen Rückkehr zum status quo ante die Forschung an embryonalen Stammzellen zu rechtfertigen.

Der erhitzten Diskussion dürfte eine gewisse Abkühlung gut tun – jedenfalls im Blick auf ihre religiöse Semantik. Sofern sie nicht nur illustrativen Wert hat, sondern die Grundpfeiler einer ethisch verpflichtenden Idee des Menschen anzeigen soll, ist ihr Gehalt in rational nachvollziehbare Argumente zu übersetzen.¹¹ Nur wenn dieser Gehalt sich argumentativ durchsichtig machen und in einen von verschiedenen Positionen und Ansätzen her geföhrenen Diskurs einbringen lässt, ist er mehr als bloße Munition in einem Kulturkampf mit fest geföhrteter Schlachtordnung. Freilich bewegt sich die bioethische Debatte daneben auch auf hohem gedanklichen Niveau. Es sollte durch die religiösen Sprachspiele nicht unterschritten werden. Sind ihre Implikationen¹² nicht auch als bedenkenswerte Argumente in einem von verschiedener ›weltanschaulicher‹ Warte aus geföhrenen Diskurs zu entfalten, haftet ihnen in der öffentlichen Wahrnehmung schnell der Geruch von Fundamentalismus und Sondergruppenmentalität an. Dies verstand Bundeskanzler Schröder mehrfach mit entsprechendem Echo anzudeuten.¹³ Der christlich-religiösen Sichtweise wird zwar die Achtung einer respektablen Überzeugung gezollt – dies gilt insbesondere für ihre römisch-katholische Ausprägung –, aber diese Achtung ähnelt generösem Respekt für urtümliche Fossilien aus einer längst vergangenen Kultur. Man bewahrt sie in musealen Räumen – sofern sie keine gegenwartsrelevanten Störungen hervorrufen. Will die christlich-religiöse Position sich nicht als irrationaler, den gegenwärtigen Entwicklungen in Biologie und Medizin sich verschließender Obskurantismus abstem-peln lassen, dann tut sie gut daran, die Orientierungskraft ihrer anthropologisch-theologischen Leitgedanken angesichts der verwickelten Sachprobleme des bioethischen Diskurses zu er-

gründen, anstatt im Namen vermeintlicher moralischer Eindeutigkeit den Zeigefinger zu erheben.¹⁴

II.

Die tief greifenden Konflikte in der Diskussion um die ethische Legitimität der Präimplantationsdiagnostik (PID/PGD)¹⁵ und der Forschung an embryonalen Stammzellen¹⁶ wären nicht denkbar, wenn der normative Kern des Humanum und die empirischen Dispositionen des menschlichen Lebens deckungsgleich wären. Wäre mit der menschlichen Natur in all ihren Stadien gesetzt, was der Mensch ist und mithin *als Mensch* sein soll, würde sich jede Abwägung zwischen den medizinischen Zielen der Leidvermeidung bzw. Therapieoptimierung und den Mitteln der Embryonenselektion bzw. ihres ›Verbrauchs‹ verbieten. Schon der alte medizinethische Grundsatz ›nihil nocere‹, nach dem ein Eingriff nur zu rechtfertigen ist, wenn er dem Patienten keinen größeren Schaden als Nutzen zufügt, mehr noch aber das Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit in Verbindung mit dem Tötungsverbot würden solche Erwägungen schnell beenden. Dies gilt jedoch nur unter der Voraussetzung, dass dem Embryo kraft seiner Potentialität, sich zu vollem personalen menschlichem Leben zu entwickeln, bereits *aktual* vom Stadium der Zygote an im Vollsinn die *humanitas* eignet. Gerade an der Zygote aber wird deutlich, dass ›humanitas‹ keine *biologisch* vorliegende Größe ist. Sie ist evidentermaßen ein *Zuschreibungswert*, der seinen Zuschreibungscharakter durch die Annahme einer einheitlichen ›Wesensnatur‹ des Menschen zu relativieren sucht. In solche Zuschreibung ist immer schon eine Deutung des naturalen Status des Embryos nach ontologischen und moralischen Gesichtspunkten eingeflossen.¹⁷ Und diese Deutung ist mitsamt den ihr zugrunde liegenden Kriterien höchst umstritten.

Dies betrifft schon den Status der Deutung selbst – also die Frage, ob diese Deutung selbst als Deutung verstanden werden muss oder nicht als bloße Deskription biologischer Tatsachen mit entsprechenden kulturellen Konsequenzen. Paradoxe Weise prägt ein solcher ›Biologismus‹ die bioethische Debatte einerseits, während sie andererseits als Debatte um die Bewertung bestimmter Handlungen von Medizin und Lebenswissenschaften den kulturellen Umgang mit biologischen Sachverhalten betrifft. Eine Verquickung von Biologie und Kultur, von Natur und Ethos findet sich sowohl bei den Befürwortern als auch den Gegnern von Stammzellenforschung und PID. So ist der von naturwissenschaftlichen Entwicklungen inspirierte biologisch-medizinische Fortschritt auf Ziele ausgerichtet, die gerade den naturalen status quo überschreiten und verbessern sollen. Umgekehrt könnte die Frage, ab wann der Mensch ein Mensch ist und ihm kraft Menschsein Schutzwürdigkeit eignet, nicht entstehen, wenn er nicht auch ›mehr‹ ist als seine bloße ›Natur‹, die unter dem Aspekt ihrer durch Eingriffsunterlassung zu bewahrenden ›Humanität‹ beurteilt wird. Zu den Bedingungen der bioethischen Debatten gehört eine wie auch immer geartete Differenz zwischen dem normativen Kern des Humanum – also dem, was der Mensch als Mensch ist, darf oder auch sein soll – und dessen empirischer Basis in naturalen Zuständen des biologischen Gattungswesens ›homo sapiens sapiens‹ in ihrer ganzen Breite. Diese Differenz lässt sich auch in den ethischen Extrempositionen finden, die sie gerade zu überwinden suchen. Noch der entschiedenste Verfechter der eugenischen Vervollkommnung des Menschen beansprucht eine Idee des naturalen Wesens ›Mensch‹ – und sei es die einer selbst gesteuerten Perfektibilität, die

im biologischen Gesetz seiner ›natürlichen Künstlichkeit‹ angelegt ist. Und noch der entscheidende Kritiker aller genmedizinischen Bemühungen erblickt ein ideelles Sollensmoment im kontingenten Sosein des natürlich gezeugten Menschen – und sei es, dass es eben dem Willen Gottes entspreche, dass der Mensch gerade in der willkürlichen Naturhaftigkeit seines Entstehens Mensch sei. Wie auch immer die Positionen sich im einzelnen darstellen mögen: in jedem Fall werden normative Wertungen darüber, was den Menschen als Mensch auszeichnet, mit der Wahrnehmung der in seiner naturhaften Verfasstheit angelegten Potentiale irgendwie verschränkt. Damit tut sich nicht nur die Möglichkeit eines naturalistischen Fehlschlusses vom Sein auf das Sollen auf, sondern ebenso die umgekehrte Fehlschlussmöglichkeit, die Sollen mit Sein identifiziert.

In beiden Fällen sind Paradoxien unvermeidlich. Sie stehen gleichermaßen quer zu den anthropologisch-kulturellen Optionen, die von naturalistischen wie spiritualistischen Verständnisweisen des Menschen her erwartbar zu sein scheinen. So kann einerseits ein naturalistisches Verständnis die Identität des Menschen als Mensch im reinen Informationsgehalt seines genetischen Codes finden, dessen Konservierung in geeigneten Speichermedien ihm gar Ewigkeit verheißt; damit wird gerade die Materialität des Körpers durch diese Medien als gleichsam machinale ›Körper‹ ersetzt. In dieser Sicht zeigt sich ein biologischer Materialismus als Heimstatt der vulgärplatonistischen Vision von einer wahrhaften Existenz jenseits des Gefängnisses bloßer Körperlichkeit. Auf der anderen Seite kann die höchst antimaterialistische Vorstellung vom Menschen als empirisch uneinholbarem Gottesgeschöpf eine quasi materialistische Ausfällung erhalten; nicht erst eine der Konzeption folgende ›Beseelung‹, sondern schon die somatische Beschaffenheit des Embryos als solchen verkörpert danach die transzendente Qualität der Gottebenbildlichkeit. In dieser Sicht verwandelt sich ein theologischer Spiritualismus in einen empirischen Biologismus. Diese Beispiele sind gewiss überzeugend. Doch die Paradoxien ihrer Fehlschlüsse zeigen, wie uneindeutig die Positionen und die ihnen zugeordneten Argumente sind – jedenfalls gemessen an dem Ziel der Eindeutigkeitserzeugung. Gerade darum können sie ein Licht werfen auf das Knäuel der wohl kaum noch vermehrbaren Argumente der bioethischen Debatte. Geht es in ihr darum, den normativen Kern des Humanum und seine naturalen biologischen Bedingungen zu differenzieren bzw. einander zuzuordnen, um Handlungsmöglichkeiten mit frühem menschlichen Leben ethisch zu taxieren, dann sind gerade die dabei auftretenden Widersprüche und Paradoxien zu beleuchten.

Es ist die Absicht der Präimplantationsdiagnostik, genetische Deformationen oder Krankheitsdispositionen von ›in vitro‹ erzeugten Embryonen vor ihrer Implantation in die Gebärmutter zu erkennen, um zur Erfüllung des Wunsches von genetisch vorbelasteten Eltern nach einem gesunden Kind beizutragen. Durch diagnostisch indizierte Selektion der potentiellen Krankheitsträger sollen die massiven Leiden verhindert werden, die schwerste monokausale Erbkrankheiten hervorrufen. Die ›Therapie‹ besteht mithin in der Hinderung genetisch geschädigten Lebens an einer weiteren Entwicklung und Existenz. Der therapeutische ›Nutzen‹ bezieht sich dabei auf die Eltern, deren Furcht vor den Belastungen durch ein behindertes Kind verringert werden soll – und, da diese Furcht anderenfalls zum Verzicht auf Kinder überhaupt führt, auf die Lebenschancen genetisch unauffälliger Nachkommen. Für den genetisch auffälligen Embryo selbst ließe sich allenfalls ein Vorzug darin erblicken, dass ihm das Schicksal erspart bliebe, als schon weit entwickelter Fötus mit der Fähigkeit der Schmerzempfindung nach einer zu erwar-

tenden Pränataldiagnostik abgetrieben zu werden.¹⁸ Selbstverständlich ist es in der Optik der Eltern und insbesondere natürlich der Mutter ein Vorteil, wenn die hohen psychischen und physischen Belastungen verringert werden, die mit der sehr viel später durchgeführten Pränataldiagnostik und ihrer möglichen Konsequenz einer Abtreibung eines Fötus verbunden sind, von dem schon Lebensäußerungen wahrgenommen werden können. Aus diesen Gründen lassen sich die humanen Motive der PID schwerlich rundweg bestreiten, so problematisch das aus ihr folgende ›therapeutische‹ Instrumentarium auch ist. Gewiss gibt es keine ethische Notwendigkeit, die PID durchzuführen, und gewiss werden ihre Potentiale von einer Reihe von Risiken körperlicher und seelischer Art für die Mütter bzw. Eltern relativiert.¹⁹

Auch die Forschung an embryonalen Stammzellen wird durch hohe ethische Motive beflügelt. Sie zielt auf die Entwicklung von Therapiemöglichkeiten für gegenwärtig kaum therapierbare ›Volkskrankheiten‹ wie Morbus Alzheimer, Herzinsuffizienzen, Diabetes mellitus usw. Die vermuteten Chancen liegen darin, dass mit Hilfe von pluripotenten Stammzellen solche Zellen und Gewebestrukturen künstlich hergestellt werden können, die die durch Krankheiten geschädigten Organe der Patienten wie etwa Gehirn, Herz, Bauchspeicheldrüse, Leber u.a.m. ›reparieren‹ helfen. Viel versprechende Chancen werden darin gesehen, kaum therapierbare Organe aussichtsreich behandeln zu können, dass dadurch mittels gentechnischer Kombination von körpereigenen Zellen und Stammzellen sich die Abstoßungsprobleme von körperfremdem Gewebe vermeiden lassen. Überdies werden Hoffnungen darein gesetzt, dem chronischen Mangel an transplantierbaren Organen abhelfen zu können. Die Stammzellenforschung ist freilich mit der schweren ethischen Hypothek belastet, dass zur Gewinnung embryonaler Stammzellen eben Embryonen ›verbraucht‹ werden müssen bzw. bei der Herstellung solcher Stammzellen bereits ›verbraucht‹ worden sind.²⁰ Dennoch lässt sich unter den – freilich strittigen – Voraussetzungen, dass die therapeutischen Perspektiven sich hinreichend bestimmt abzeichnen, dass sie durch Forschung an entsprechenden tierischen Zellen untermauert sind und dass adulte Stammzellen letztlich keine Alternative darstellen, der ethische Wert der Stammzellenforschung schwerlich rundum bestreiten. Sofern es zum Humanum gehört, dass der Mensch seinesgleichen und damit auch sich selbst gegen die seine fragile Natur bedrohenden Defekte, Mängel und Krankheiten schützt und hilft, gehört auch die intelligente Herstellung entsprechend lebensfördernder medizinischer Möglichkeiten zu dem, was den Menschen als Menschen auszeichnet.²¹ Bezieht man sich auf den breiten ›mainstream‹ der Diskussion und schließt den – von den allermeisten Forschern schon aus Gründen des medizinischen Risikos abgelehnten – Fall des so genannten ›reproduktiven Klonens‹ von Menschen aus,²² dann lassen sich Stammzellenforschung wie PID nicht eo ipso als ethisch verwerflich abtun.

Diese ethische Wertung von PID und embryonaler Stammzellenforschung ergibt sich aber nur, solange unterstellt werden kann, dass es sich bei den embryonalen Zellen, die für Diagnostik und Forschung ›seligiert‹ und ›verbraucht‹ werden, zwar um menschliches Leben handelt – aber nicht ein solches, das Träger des normativen Kerns des Humanum ist. Diese Differenz mag zunächst abstrus erscheinen. Doch in einem entfernt vergleichbaren Sinn wird sie etwa auch im Blick auf die ethische Zulässigkeit der Transplantation funktionstüchtiger Organe bei vorliegendem Hirntod des Spenders, dessen Organismus noch zu großen Teilen ›belebt‹ ist, gemacht. Wenn auch dieser Vergleich insofern hinkt, als Embryonen als potentielle Menschen keine Organe sind, fußt die ethisch positive Wertung von PID und Stammzellenforschung auf der Vor-

aussetzung, dass das menschliche Leben im Embryonalzustand nicht bereits das Leben von Menschen ›als Menschen‹ ist, also als Trägern des normativen Kerns der *conditio humana*. Ansonsten kämen Manipulationen an Embryonen einer moralisch verwerflichen Tötungshandlung gleich. Angesichts ihrer Vorsätzlichkeit wäre sie überdies kaum von der schwersten Art von Tötungshandlung zu unterscheiden, die die Rechtsordnung als Mord inkriminiert. Der Umstand der Vorsätzlichkeit steht auch dem vielfach herangezogenen Vergleich mit dem zwar verbotenen, aber straffrei bleibenden Schwangerschaftsabbruch in einer schweren Notlage im Wege. Denn dieser Sonderfall sucht mit dem Dilemma umzugehen, dass das Leben der Mutter und das des werdenden Kindes symbiotisch verbunden sind, aber diese – unbeabsichtigt eingetretene – Verbundenheit eine für die Schwangere schwerwiegende Beeinträchtigung ihres körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes unter Berücksichtigung ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse darstellt.²³ Wie auch immer man zur Regelung des Schwangerschaftsabbruchs stehen mag:²⁴ Der Umstand der Vorsätzlichkeit verwehrt es, die Argumente aus dem Umfeld des Schwangerschaftskonfliktes, etwa die Problematik des schwer möglichen Lebensschutzes des Ungeborenen gegen die Interessen der Schwangeren, aber auch die Abwehr der unverantwortlichen Praktiken der Abtreibung durch ›Engelmacherinnen‹, direkt auf die bioethischen Konfliktfelder zu übertragen. Da sie keine bereits eingetretene ›Notlage‹ rechtlich zu regulieren suchen, ist für ihre Beurteilung entscheidend, in welchem Sinne der normative Kern des Humanum mit den empirisch-biologischen Merkmalen von Embryonen gesetzt ist – oder auch nicht.

In biologischer Hinsicht ist es unstrittig, dass mit der Verschmelzung der Kerne von Ei und Samenzelle eigenes menschliches Leben beginnt.²⁵ Die genetische Identität ist damit festgelegt. Allerdings bedeutet die genetische Identität noch keine Identität als Individuum, da die Möglichkeit der Mehrlingsbildung noch bis etwa zum 14. Tag der Entwicklung gegeben ist.²⁶ In seltenen Fällen können auch noch zwei Embryonen miteinander verschmelzen und mithin eine neue genetische Identität erzeugen. Dennoch bildet der Beginn des Lebens den Anfang eines von innen gesteuerten Entwicklungskontinuums, das ohne Sprünge zum voll ausgereiften Menschen führt. Wenngleich sich in diesem Kontinuum höchst differente Entwicklungsstadien und Zustände unterscheiden lassen – Nidation, Ausdifferenzierung des Neuralrohres, Organ- und Gehirnentwicklung, Empfindungsfähigkeit, Lebensfähigkeit ohne mütterlichen Organismus, Ausbildung von Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Denkvermögen –, findet sich keine scharfe Zäsur, die die Entstehung des Menschen als Menschen an einem einzigen eindeutigen Merkmal festzumachen erlaubte. Ebenso unstrittig ist es in biologischer Hinsicht aber auch, dass die Entwicklung des Embryos zum voll ausgebildeten Menschen nur unter zusätzlichen Bedingungen vonstatten geht. Hierzu gehört entscheidend die Symbiose mit dem mütterlichen Organismus, ohne die kein Embryo zum entwickelten Menschen heranreift.²⁷ Diese Bedingung ist keine nur äußerliche. Denn trotz seiner genetischen Potentialität zum entwickelten Menschsein besitzt der Embryo keine solche biologische Selbststeuerung, dass sie zu seiner vollendeten Entwicklung nicht nur die notwendigen, sondern auch alle hinreichenden Bedingungen implizierte. Erst nach seiner Trennung vom mütterlichen Organismus ist der Mensch nur noch auf externe Bedingungen angewiesen; als ›extrauterine Frühgeburt‹ bedarf er der äußeren Wärme- und Nahrungszufuhr, um aktuell als eigener Organismus existieren zu können. Kein Neugeborenes kann ohne Fürsorge und Schutz überleben. Und in einem freilich sehr relativen Sinne bleibt noch der phy-

biologisch voll entwickelte Mensch auf soziale Konstellationen angewiesen, um komplexe psychische und geistige Funktionen ausbilden und realisieren zu können. Die genetische Identität des Menschen ist zwar die *conditio sine qua non* für sein Leben als Mensch, nicht aber dessen *ratio sufficiens*. Und doch lässt sich das, was den Menschen zum Menschen macht, nicht bündig anhand von einzelnen biologisch identifizierbaren Merkmalen feststellen. Umgekehrt aber lässt sich die *conditio humana* nicht von dem naturalen Entwicklungskontinuum ablösen und etwa einer nichtnaturalen, ›spiritualen‹ Quelle des Geistes entnehmen.²⁸

Dieser Umstand hat eine Reihe von Paradoxien im Umgang mit werdendem menschlichem Leben zur Folge. Auf sie ist in der bioethischen Debatte vielfach hingewiesen worden. Zu den bemerkenswertesten gehören die verbreitete Akzeptanz und rechtliche Zulässigkeit von nidationshemmenden Kontrazeptiva wie der ›Spirale‹, obwohl sie durch ›vorsätzliches‹ Verendenlassen gezeugter Embryonen im Frühstadium wirken.²⁹ Gleichzeitig zeigt die höchstrichterliche Rechtsprechung die Tendenz, das menschliche Leben als ein schutzwürdiges Leben als Mensch sehr früh mit der Kernverschmelzung anzusetzen, wenn auch der Status während der ersten 14 Tage nicht definitiv bestimmt ist.³⁰ Doch schon insofern es menschliches Leben ist, handelt es sich in jedem Fall um ein von der Verfassung geschütztes hohes Rechtsgut,³¹ das keineswegs als bloße Sache angesehen werden und beliebig behandelt werden kann. Weiterhin hat die Rechtsordnung aus Gründen des Lebensschutzes die künstliche Erzeugung von Embryonen strikt an den Zweck der Herbeiführung einer Schwangerschaft gebunden.³² Damit sind PID und ›verbrauchende‹ Embryonenforschung ausgeschlossen. In dem Falle aber, dass aus medizinischen Gründen die erzeugten Embryonen nicht auf die Frau übertragen werden können, führt der Schutz der Embryonen jedoch dazu, dass sie vernichtet werden: Sie werden auf unbestimmte Zeit kryokonserviert, womit diese Embryonen aber faktisch nicht mehr zur Übertragung anstehen. Zu den Paradoxien im Umgang mit werdendem menschlichen Leben gehört ferner, dass trotz PID-Verbot Spätabtreibungen nach Pränataldiagnostik bei medizinischer Indikation bis quasi zum Geburtstermin in Kauf genommen werden, obwohl auch bei behinderten Neugeborenen die Verweigerung medizinischer Hilfe unzulässig ist. Die Paradoxien treten aber nicht nur dann auf, wenn der Lebensschutz in einem weiten Sinn angesetzt wird und tendenziell allem Leben gilt, das die Potentialität zum Menschsein besitzt, aber noch keine personale Aktualität. Unvermeidlich sind die Paradoxien auch dann, wenn von Kritikern der geltenden Regeln der Schutz von der Aktualität entwickelter Personhaftigkeit her begriffen wird.³³ Wird schutzwürdige Personalität an solchen Merkmalen wie der Fähigkeit zu Selbstbewusstsein und Selbstachtung festgemacht, dann dürften die Tötung oder Aussetzung Neugeborener nicht als schwere Verbrechen geahndet werden. Freilich kann argumentiert werden, dass aus Gründen der Klarheit und Eindeutigkeit der Lebensschutz an die Geburt zu koppeln ist. Doch dieses Kriterium ist eingeständenermaßen pragmatischer Art. Und der Eindeutigkeit der Faktizität der Geburt steht entgegen, dass es im Extremfall Willensentscheidungen anderer sind, die darüber befinden, ob ein Fötus spät abgetrieben wird oder als Frühgeborenes umfangreiche Hilfestellung erhält. Mag man mit dem Geburtskriterium auch den Befürchtungen entgegenzutreten können, als Hilfloser, Demeter oder gar nur Schlafender schutzlos Manipulationen anderer ausgesetzt zu sein, so zeigt sich die Fragwürdigkeit dieses Kriteriums doch spätestens angesichts der modernen medizinischen Möglichkeiten in den Bereichen Geburtshilfe und Neonatologie, aber auch der pränatalen Indikationsstellung und Spätabtreibung.

Die genannten Paradoxien treten auf, weil es keine unwidersprechlichen *empirischen* Grenzbeziehungen dafür gibt, ab wann menschliches Leben in der *Bedeutung* der moralisch verpflichtenden humanitas vorliegt. Damit ist nicht behauptet, dass es gar keine solchen Grenzen gibt. Das Gegenteil ist der Fall, haftet der paradoxe Charakter in den skizzierten Beispielen doch daran, dass gerade empirisch bestimmte Unterscheidungen als evident erscheinen und damit als ethisch-kulturelle Selbstverständlichkeiten beansprucht werden. Der Gebrauch nidationshemmender Kontrazeptiva versteht sich in aller Regel nicht als vorsätzliche Tötungshandlung, weil die abgehende Morula nicht als menschliches Leben wahrgenommen wird. Die Tötung Neugeborener stößt auf generelle Ablehnung, weil die Natalität des Neugeborenen den fragilen Beginn lebensgeschichtlicher Personwerdung verkörpert und antizipative Zuschreibung ausgebildeter Persönlichkeit hervorruft. Beide Beispiele zeigen, dass das moralische Bewusstsein sehr wohl klare Zäsuren setzt, um den mit der *conditio humana* gesetzten moralischen Verbindlichkeitscharakter dem sich in unterschiedlichen Werdestadien befindlichen menschlichen Leben zuzuschreiben. Nur versteht das moralische Bewusstsein dieses Urteil nicht primär als Zuschreibung, sondern als Tatsachenfeststellung aufgrund wahrgenommener bzw. nicht wahrgenommener natürlicher Gegebenheiten – obwohl die biologisch wahrgenommene Verfasstheit des kontinuierlich werdenden menschlichen Lebens gerade keine letzten Trennschärfen zeigt. Kein bestimmtes Stadium verkörpert die definitive Menschwerdung des Menschen, und doch gehört zum Gesamtverlauf der Entwicklungskontinuität notwendigerweise auch ein erster Anfang. Aus diesen Paradoxien folgt allerdings nicht, die Menschwerdung des Menschen jenseits seiner biologischen Verfasstheit zu suchen: ist der Ort der *conditio humana* doch kein anderer als das raumzeitlich sich vollziehende Leben, also seine empirische naturale Organisation.

III.

Fragt man, was das Menschsein des Menschen auszeichnet, so wird man schnell eine Reihe von Eigenschaften finden, die offensichtlich zum Menschsein hinzugehören. Neben den allgemeinen Merkmalen für höheres tierisches Leben wie Selbstorganisation, Stoffwechsel, Bewegungsvermögen, Sensualität und Bewusstsein dürften vor allem Charakteristika treten, die reflexive und soziale Fähigkeiten betreffen. In deren Zentrum stehen Selbstbewusstsein und Sprache. Sie stellen in weitestem Sinne die Basis dafür dar, das menschliche Leben als einen Prozess der Ausbildung von je eigenem, individuellem Selbstsein durch Formen sozialer Interaktion mit anderen zu verstehen.³⁴ Selbstsein und Interaktion sind in einem Verhältnis der Wechselseitigkeit aufeinander bezogen. Schon darin zeigt sich, dass der Versuch, die *conditio humana* zu bestimmen, nicht in der Deskription von biologischen Merkmalen aufgeht. Hat die *conditio humana* mit dem Wechselverhältnis von Selbstsein und Interaktion zu tun, dann lässt sie sich nicht von der *Akthaftigkeit* dieses Wechselverhältnisses ablösen und gleichsam als ›Tatsache‹ feststellen. Die *conditio humana* ist demnach nicht mit einzelnen Merkmalen oder Eigenschaften des Gattungswesens *homo sapiens sapiens* identisch, sondern sie ist verknüpft mit der Verlaufsweise des Lebens in der Vielfalt seiner Konstellationen zwischen Selbstsein und Interaktion. Das, was den Menschen als Menschen auszeichnet, reduziert sich weder auf die physiologische Disposition für bestimmte Eigenschaften, noch geht es im Vorliegen von Eigenschafts-

merkmalen als solchen auf. Gleichwohl ist es davon nicht zu trennen, sofern die tatsächlichen Verlaufsweisen des menschlichen Lebens nicht ohne die naturalen Bedingungen möglich sind, die für den Wechselprozess von Selbstsein und Interaktion beansprucht werden.

Wird der normative Kern des Humanum nicht in biologischen Merkmalen, sondern im Zusammenhang von Sprach- und Selbstbewusstseinsvollzügen aufgesucht, so impliziert dies, dass die Verlaufsweisen des menschlichen Lebens selbst die *humanitas* dokumentieren. Damit wird zunächst ausgeschlossen, dass sie auf ›höhere‹ oder ›fremde‹ normative Gründe zurückgeführt oder auf solche Zwecke hin ausgerichtet wird. Weder die Verherrlichung der Ehre Gottes, noch die Hervorbringung einer vollkommeneren Menschheit sind Gründe oder Zwecke, die die Verlaufsweisen des menschlichen Lebens als Mensch konstituieren. Weiterhin schließt der Gedanke von der im Lebensvollzug dokumentierten *conditio humana* auch die naturalen Bedingungen dieses Lebens ein. Kommt Interaktion nur durch Interaktanten zustande, so muss deren Selbstsein sich im Schutze sozialer Anerkennung gleichsam von selbst oder ›naturwüchsig‹ entwickeln können – wobei diese ›Naturwüchsigkeit‹ als Platzhalter dafür fungiert, dass die eigene Freiheit und Selbsttätigkeit des Selbstseins *kein* Produkt von Interaktion ist. Denn dann käme Selbstsein einer Fremdbestimmtheit durch andere im Interaktionsverhältnis gleich. Schließlich impliziert die im Lebensvollzug dokumentierte *conditio humana* Konsequenzen im kulturellen Selbstverständnis dieses Vollzugs. Auch wenn er auf naturalen Voraussetzungen fußt, ist er selbst immer auch ein kulturelles Geschehen. Die im Lebensvollzug implizierte Normativität ist *als Normativität* keine bloße Gegebenheit, sondern eine kulturelle Zuschreibung. Sie setzt immer auch ein Moment reflexiver Distanz zu jenem Vollzug voraus. Deshalb bildet das kulturelle Geschehen des Lebensvollzugs seinerseits ein Verhältnis zu der Normativität aus, die in ihm gesetzt ist. Dies geschieht dadurch, dass ein kulturelles Geflecht von Regeln hervorgebracht wird, in denen die implizite Normativität explizit gemacht und als Normativität ins kulturelle Bewusstsein gehoben wird. Im Zentrum dieser normativen Regeln steht nun nichts anderes als jener Lebensvollzug selbst – natürlich in der Vielfalt seiner Wechselverhältnisse mitsamt deren Bedingungen. Die durch reflexive Distanz entfalteten Regeln respektieren dabei den Lebensvollzug als Ort der Manifestation der *humanitas*. Dies schließt diejenige innere Selbsttranszendenz des Lebensvollzugs ein, kraft deren die implizite Normativität explizit gemacht wird. In solchem Respekt verbindet sich reflexive Distanz mit einer willentlichen Abwehr willkürlicher Verfügung über den Ort des Humanum, das hiermit selbst als Vermögen regelhaften Hinausgehens über seinen Ort anerkannt ist. Damit geht einher, dass die kulturell bedingte Zuschreibung des normativen Kerns des Menschen in dieser negativen, Eingriffe abwehrenden Verbindlichkeit ihren Charakter einer *bloß* kulturellen und damit immer auch disponiblen Zuschreibung verliert: In der negativen Form der Eingriffsabwehr unterstellt sich die Zuschreibung ihrerseits der zugeschriebenen Normativität. Reflexive Distanz als Zuschreibung und Verbindlichkeit der Eingriffsabwehr vergegenwärtigen in *korrespondierenden Negationen*, dass die Normativität des Humanum zwar in einem komplexen Bedingungsgeflecht erscheint, aber sich *in* der Vielfalt der Konstellationen dieses Geflechts als etwas *darüber Hinausliegendes*, von den jeweiligen Momenten des Bedingungsgeflechts *Differentes* geltend macht. Dieser normative Kern des Humanum wird denn auch selbst durch die Sprache des Gedankens in einer negativen Form gefasst: als seine *Un-bedingtheit*. Positiv nicht fixierbar, kommt diese Unbedingtheit des Humanen in einem Geflecht von Verneinungen zum Ausdruck. Durch sie sollen die Bedingungen des sich in

den Koordinaten von Selbstsein und Interaktion überschreitenden Lebensvollzugs regelhaft gegenwärtigt und praktisch gewahrt werden.

Diese Dialektik von Unbedingtheit und Verneinung findet ihre Verdichtung im Gedanken der Menschenwürde.³⁵ Menschenwürde meint die Subjekthaftigkeit des Menschen als solchen, ohne dass dieser durch besondere Eigenschaften, Merkmale oder Funktionen bestimmt wäre. Menschenwürde ist kein anthropologisch diagnostizierbarer Befund. Denn der Mensch ist intrinsisch mehr, als der Fall ist. Er ›ist‹ dies, insofern er sich von allen Determinationen immer auch distanzieren kann.³⁶ In solch eigener Distanzierungsfähigkeit ist er durch keinen fremden Grund gesetzt und keinem fremden Zweck unterstellt. Vielmehr ist er in dieser Hinsicht in strengem Sinn *grund-los* und *un-bedingt*. Er ist darin frei von Fremdwirkungen. Aber sofern er *sich* distanzieren kann und er nicht in der Distanzierung von einem Gegenstand nur durch einen anderen Gegenstand bestimmt ist, impliziert dies eine eigene selbstbezügliche oder reflexive Regelmäßigkeit. Formelhaft lässt sich dies im Anschluss an Kant als autonome Selbstzwecklichkeit des Menschen beschreiben.³⁷ Freiheit und Regelmäßigkeit kommen aber nicht unmittelbar zur Deckung. Vielmehr lassen sie sich nur mit Hilfe von Negationen fassen. So kommt die Freiheit indirekt als Fähigkeit zur Darstellung, sich von allen Festschreibungen immer auch unterscheiden zu können. Impliziert Freiheit die Möglichkeit, ›nein‹ zu sagen, so macht dies freilich nur Sinn, wenn dieses Nein nicht eodem actu wieder verneint wird. Ein solches Nein zu dieser Verneinung des Nein bedeutet aber schon ein Grundmoment von Regelmäßigkeit. Hierin wird das Subjekt der Verneinung sich als Subjekt des Sich-Distanzierens gegenüber allen äußeren Gegebenheiten ansichtig. Damit ist die Un-bedingtheit der Freiheit aber mehr als bloßes Neinsagen. Mit ihr geht auch die mit allem Regelmäßigen verbundene Dimension der Unbegrenztheit auf. Klassisch wird sie als die Allgemeinheit der Freiheit thematisch. Die Allgemeinheit der Freiheit, und, sofern sie die Würde des Menschen ausmacht, der Kern der *humanitas* basieren mithin selbst niemals allein auf biologischen Gattungsmerkmalen.

Vielmehr kommt der Gedanke der menschlichen Gattung umgekehrt von der freiheitlich verstandenen Würde des Menschen her auf den Plan. Von hier gesehen, verkörpert die Gattung die Allgemeindimension der Freiheit. Auch diese kann nicht ohne die Gedankenfigur der Verneinung aufgefasst werden. So können sich, wie ›ich‹ selbst, auch andere von Festschreibungen durch äußere Bestimmtheiten distanzieren; auch sie können ihre Selbstzwecklichkeit manifestieren, indem sie sich von Determinationen unterscheiden. Doch gerade indem die anderen ihre Subjekthaftigkeit im Anderssein dokumentieren, ist die dem Anderssein zugrunde liegende Distanzierungsfähigkeit keine strukturell andere als die eigene. Darum ist die eigene Freiheit auch anderen einzuräumen. In dem den anderen zuerkannten Distanzierungsvermögen liegt *keine andere Freiheit* beschlossen als die eigene – aber eben diese Freiheit ist zugleich die *Freiheit des anderen*. Sein Anderssein, das an der naturalen Bestimmtheit seines raumzeitlichen Ortes, seiner eigenen Leiblichkeit und der Ich-Perspektive seines Erlebens haftet, tut der Freiheit als derselben Freiheit wie der eigenen keinen Abbruch. Wohl aber ist diese Freiheit – die des anderen. Damit tritt freiheitstheoretisch auch die Naturalität von jeweilig individuierter Subjektivität in den Blick. Dass jemand jemand ist und nicht ein anderer, ist die Voraussetzung allen Neinsagens. Ohne die Indifferenz von Natur und Freiheit in der Indifferenz von eigenem und anderem Subjektsein ausloten zu können, dokumentiert der Vollzug von Freiheit als Vollzug von eigener und anderer Freiheit, dass allen Subjekten von Freiheitsvoll-

zügen anerkennungspflichtige Selbstzwecklichkeit in der Verschiedenheit jeweiligen Andersseins eignet.

Ein klassischer Ausdruck hierfür ist die Formel Kants, wonach die *humanitas* eine Würde ist, die in jeder Person einen Anspruch auf Achtung begründet und es ausschließt, sie bloß als Mittel und nicht zugleich als Zweck zu gebrauchen.³⁸ Der in keiner positiven Definition aufgehenden Würde, also der alle endlichen ›Sachen‹ überschreitenden Freiheit des eigenen personalen Selbstseins und des personalen Selbstseins der anderen, korrespondiert ein wechselseitiger Achtungsanspruch, in dem Personen miteinander verbunden sind. Der Menschenwürdegedanke ist mithin kein abstraktes Prinzip der Festlegung der *humanitas* des Menschen, sondern er beinhaltet die Unterscheidung von Personen gegenüber bloßen Sachen in der wechselseitigen Anerkennung³⁹ ihres zweckhaften Selbstseins. Die in der Wechselseitigkeit dokumentierte Allgemeinheit der Menschenwürde schließt aber gerade auch Unterscheidungsvorgänge von Selbstsein und Anerkennung ein. In diesen Unterscheidungen findet die unauslotbare Unbedingtheit der Freiheit einen indirekten Niederschlag. Die Unbedingtheit des Freiheitscharakters der Menschenwürde besagt mithin, dass Selbstsein und Anerkennung unreduzierbar sind und gerade nicht ineins zusammenfallen können – etwa in dem Sinne, dass Selbstsein ein bloßes Produkt von Anerkennung wäre oder vice versa. Vielmehr bewährt sich die Unbedingtheit der Menschenwürde in Vollzügen der Unterscheidung zwischen beidem. Selbstsein wird nicht durch einen fremden Anerkennungsakt hervorgebracht, und Anerkennung kommt nicht als bloßes Vehikel kluger Interessenverfolgung des jeweiligen Selbstseins zustande, das sich mit anderem Selbstsein koordinieren muss. Der skizzierte Gedanke, nach dem die Unbedingtheit der Menschenwürde durch die unreduzierbare Differenz von Selbstsein und Anerkennung vergegenwärtigt wird, lässt sich gut an dem rechtsethischen Umgang mit der Menschenwürdeproblematik exemplifizieren. So sucht das Recht gerade nicht zu definieren, worin die als solche unantastbare Menschenwürde besteht – um sie sodann juristisch in der Form von Menschenrechten als differenzierten Freiheits- und Gleichheitsrechten ausgefällt zu sehen. Wird das Moment des Selbstseins durch allgemeinverbindliche, darum durchsetzbare Abwehrrechte geschützt, so wird das der Anerkennung durch rechtsgültige Beschränkung von willkürlicher Ungleichbehandlung geltend gemacht.

Sosehr nun der Menschenwürde ein Unbedingtheitscharakter im Wechselverhältnis von Selbstsein und Anerkennung, von Eigenem und anderem eignet,⁴⁰ so wenig vermag das Prinzip der Menschenwürde aber handstreichartig die bioethischen Grundprobleme zu lösen. Denn die bioethisch entscheidende Frage, ob jedes menschliche Leben in jedem Stadium das Leben des Menschen als Menschen ist und ihm mithin immer ein unbedingt schutzpflichtiger personaler Status zu eigen ist, lässt sich aus dem Prinzip der Menschenwürde nicht deduzieren. Keine der oben angeführten Paradoxien würde sich schon dadurch auflösen, dass sie im Lichte des Menschenwürdeprinzips bedacht wird. Dennoch können die Überlegungen zur Menschenwürdethematik grundsätzliche Hinweise zur *Denkform* geben, die zur Reflexion der bioethischen Probleme im Konfliktfeld von Naturalität und Humanität, von Natur und Freiheit des Menschen hilfreich sind. So kann keine naturalistische Definition des Menschen durch seinen genetischen Code, durch einzelne Eigenschaften oder bloße Gattungszugehörigkeit schon ausreichende Merkmale für Humanität im Sinne von personalem Selbstsein bereitstellen – wiewohl Humanität niemals ohne jene naturalen Merkmale ist. Umgekehrt folgt hieraus aber auch, dass die Naturalität des menschlichen Lebens nicht ohne den Horizont von Subjektivität wahrgenommenen

werden kann. Spiegelt sich dieser Horizont in einer antizipativen Zuschreibung von Humanität durch Glieder der menschlichen Gemeinschaft, so kann dies aber nicht bedeuten, dass Subjektivität und Selbstzweckhaftigkeit gleichsam von außen durch andere Subjekte konstituiert werden können. Die anderen können nur um den Preis von Subjektivität irgendeine Gestalt des Menschlichen nach Design-Maßen entwerfen und dafür durch geeignete Schritte die Naturbasis herstellen. Gerade die naturhafte Kontingenz ist für das jeweils einzelne Anderssein von je anderen Subjekten unverzichtbar, obwohl Subjektivität gerade nicht bloß natürlich-kontingentes Anderssein meint, sondern immer auch gleiche Freiheit. In ihrem Vollzugssinn ist Subjektivität weder bloße Natur noch reine Freiheit. Subjektivität ist vielmehr beides, aber so, dass die Einheit von Natur und Freiheit als solche hinter deren Wechselverhältnis in den Verlaufsweisen subjektiven Lebens stets verborgen bleibt. Diesem Umstand trägt das Menschenwürdekonzept dadurch Rechnung, dass es im letzten gerade *offen* lässt und nicht abschlusshaft definiert, wodurch die *conditio humana* und ihr natürlicher Träger ausgezeichnet sind. Der *Unbedingtheit* der Menschenwürde korrespondiert ihre *Unbestimmtheit* – in einem freilich *sehr bestimmten*, durch das komplexe Geflecht von Selbstsein und Anerkennung markierten Sinn.

IV.

Ein klassischer Ort, um Unbedingtheit und Unbestimmtheit zu thematisieren und einen bestimmten Umgang hiermit von seiten des Bedingten zu eröffnen, ist die Religion. Selbstverständlich ›löst‹ sie, um es gleich in aller Deutlichkeit zu sagen, kein einziges Problem der Bioethik. Die Religion und ihre Reflexionsform, die Theologie, ist gewiss nicht die Instanz, letztgültig zu entscheiden, wann das Leben des Menschen als Mensch beginnt. Doch Religion und Theologie können dazu beitragen, die im Umgang mit den bioethischen Problemen notwendige ›ratio‹ zu kultivieren. Denn ihre Themen sind Verhältnisse von Unbedingtem und Bedingtem, Unbestimmtheit und Bestimmtem – freilich immer auch in symbolischer Verschlüsselung. Hierfür stehen die Vorstellungen von der ›Gottebenbildlichkeit‹ des Menschen und von seiner ›Geschöpflichkeit‹. Dass sie in der bioethischen Debatte von allen Seiten immer wieder herangezogen werden – und sei es auch in mehr oder weniger polemischer Absicht –, ist ein indirekter Beleg hierfür.

Ohne auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge eingehen zu können,⁴¹ dürfte deutlich sein, dass die schöpfungsanthropologische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen das Prinzip seiner Lebendigkeit unter Bezug auf eine supranaturale und jenseitige Größe namhaft macht. Unter den Bedingungen mythisch-symbolischer Rede wird dabei einerseits eine Ähnlichkeit des menschlichen Abbildes mit dem göttlichen Urbild ausgesagt; andererseits wird der Ursprung dessen, was den Menschen abbildlich-immanent als Menschen auszeichnet, einer urbildlich-transzendenten Instanz zugeschrieben. Der Mensch als solcher, d.h. ohne einschränkende soziale Bedingungen, wird hierdurch als ein nahezu gottgleiches Wesen beschrieben, so sehr die israelitische Religion gerade auf der Differenz von Gott und Mensch beharrt. Schöpfer und Geschöpf verbindet die Ebenbildlichkeit, und sie kommunizieren gar über das Vermögen der Sprache. Dennoch fällt auf, dass trotz allem Anthropomorphismus, mit dem der erste Schöpfungsbericht der biblischen Genesis den transzendenten Gott in seinem schaffenden Handeln beschreibt, das göttliche Urbild des menschlichen Ab- und Ebenbildes als solches un-

gezeichnet bleibt: Über seine Gestalt erfährt man nichts. Die Ebenbildlichkeitsvorstellung ist umringt von einer Aura der Bildlosigkeit, die an das Bilderverbot aus dem Dekalog erinnert. Trotz Bildmetaphorik entsteht kein Bild.⁴² Kaum möglich ist auch ein Rückschluss vom menschlichen Abbild auf das göttliche Urbild. Denn mehr als seine Zweigeschlechtlichkeit wird über das menschliche Ebenbild Gottes nicht ausgesagt. Seine Gottähnlichkeit kommt nirgend anders zur Darstellung als in seinen Lebensvollzügen, für die die Heraushebung des Menschen aus der übrigen Natur, das so genannte ›dominium terrae‹, charakteristisch ist.

Das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus dem ersten Schöpfungsbericht der Genesis wird durch die bekannte, naive Vorstellung aus dem zweiten Schöpfungsbericht unterstrichen, wonach Gott den Menschen aus Erde ›macht‹ und ihm sodann den ›Lebensodem‹ einhaucht, durch den erst der Mensch ein lebendiges Wesen wird. Auch hier wird die Lebendigkeit des Menschen als eine Teilhabe am göttlichen Lebensakt beschrieben. Doch auch hier bleibt der göttliche Herkunftsort unexpliziert. Die Funktion dieser religiösen Deutung der Konstitution des Menschen dürfte darin bestehen, seine ›Lebendigkeit‹ der göttlichen Lebenssphäre zuzuordnen. Mit dieser Auszeichnung geht seine Unterscheidung von den übrigen Naturdingen einher. Dementsprechend wird hiermit die Kulturfähigkeit des Menschen begründet, im zweiten Schöpfungsbericht allerdings im Sinne einer Hege des ›Gartens Eden‹.

In beiden Schöpfungsberichten dürften die Aussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine Lebendigkeit als Teilhabe am göttlichen ›Lebensodem‹ bedeuten, dass die humanitas des Menschen dem Bereich des Heiligen zugewiesen wird. Damit wird seine Subjektqualität in eine Sphäre gerückt, die unter den Bedingungen der archaischen Gesellschaft unter dem Tabu der Unantastbarkeit steht. Der Unbestimmtheit seiner göttlichen Herkunft und seines göttlichen Urbildes entspricht die funktional, nämlich im Negativ eines Tabus, zuhöchst bestimmte Unantastbarkeit der Subjektqualität des Menschen. Und diese erstreckt sich auf den Menschen als solchen und gilt mithin allgemein, also hinsichtlich der Universalität der Menschheit im Menschen.

Die mythisch-symbolische Form der religiösen Schöpfungsanthropologie, die Vorstellungen von der menschlichen Ebenbildlichkeit gegenüber einem bildlos-transzendenten Gott sowie von der Teilhabe an dessen unkonturierter Lebendigkeit und schließlich die religiöse Funktion des Tabus dürften im modernen Bewusstsein zunächst Zweifel daran provozieren, dass die Theologie einen sinnvollen Beitrag zur ›ratio‹ des Umgangs mit aktuellen bioethischen Fragen leisten kann. Gleichwohl enthält die Schöpfungsanthropologie gerade in der Verbindung von Unbestimmtheit des göttlichen Bildes des Menschen und der Unantastbarkeit seiner Subjektqualität eine Gedankenfigur, die zur Verständigung über die ethischen Grundprobleme beitragen kann.⁴³ Sie liegt darin beschlossen, dass sie die klare Unantastbarkeit bzw. die Unbedingtheit der Subjektqualität nicht an eine positive Bestimmung dessen bindet, was den Menschen in einem biologischen oder sozialen Sinne zum Menschen ›macht‹. Gerade die Askese bezüglich einer Ursprungs- oder Herkunftsdefinition erlaubt es, die Unbedingtheit seiner Würde zu akzentuieren und sie zugleich durch die überempirische Transzendenz seiner Konstitution undefiniert zu lassen. Sie wird nicht auf das Vorliegen von Merkmalen gegründet, die den Ursprung des Menschseins etwa durch naturale Minimalbedingungen identifizieren. Vielmehr stellt sie die Naturalität des Menschen in den Horizont von soziokulturellen Lebensvollzügen ein, ohne nun umgekehrt die *conditio humana* von jeweiligen Kulturleistungen abhängig werden zu lassen. Dem steht die

sowohl Natur als auch Kultur überschreitende Transzendenz des ungezeichneten göttlichen Urbildes entgegen. Sie hat freilich eine immanente soziale Entsprechungsfunktion in der Achtungswürdigkeit seines Abbildes, die über die Negation seiner Antastbarkeit durch Tabuisierung vermittelt ist.

Über das Ebenbildlichkeitsmotiv tritt offensichtlich ein Gedanke in den Umkreis der Schöpfungsanthropologie, der in der Theologie auch an anderen Stellen die Logik im Umgang mit Unbedingtheitsproblemen und Absolutheitsfragen seitens des Bedingten und Nichtabsoluten gefördert hat: die *wissende Unwissenheit*. Sie weiß, warum sie nicht weiß, was sie nicht weiß. Und damit weiß sie im Nichtwissen sehr viel. Selbstverständlich ist der subtile Gedanke der ›docta ignorantia‹ nicht schon in den alten Schöpfungstexten begrifflich entfaltet worden. Dennoch besitzen ihre Gehalte ein Gefälle, das Linien zu dieser Figur hin auszuziehen erlaubt. Denn sie unterlassen positive Definitionen des göttlichen wie des menschlichen ›Ebenbildes‹, um gleichwohl im Zusammenspiel bestimmter Verneinungen die Einsicht in die Undefinierbarkeit Gottes wie des Menschen umzusetzen. Die Schöpfungsanthropologie der Ebenbildlichkeit macht den theologischen Gedanken ›Deus definiri nequit‹ fruchtbar für das Verständnis des Menschen: In seiner Subjektqualität vermag er nicht definiert zu werden, weil die Subjektqualität in ihrer ›ebenbildlichen‹ Absolutheit alle Definitionen transzendiert. Lässt sie sich nicht in das Schema von ›genus proximum‹ und ›differentia specifica‹ pressen, so auch nicht in das von biologischen Merkmalstatsachen oder sozialen Produktbeständen.

Die Undefinierbarkeit des Humanums meint aber mitnichten willkürliche Beliebigkeit. Vielmehr steht die schöpfungsanthropologische Ebenbildlichkeitsformel ›homo definiri nequit‹ in präzisiertem Sinne dafür, dass im Vermessen von grundlegenden Größen des menschlichen Lebens Vorgänge stattfinden, die das Messwerkzeug und seine Koordinaten selbst verrücken. Dies ist dann der Fall, wenn etwa von der reinen Naturalität her auch die Kulturalität des Menschen bestimmt werden soll, oder umgekehrt wenn von leerer Freiheit her die biologischen Bedingungen von Subjektivität konstruiert werden sollen. Die entsprechenden Verwerfungen, Paradoxien und Fehlschlüsse sind mehrfach angedeutet worden. Sosehr Natur und Geist chiffrenartig für die Faktoren stehen, die in der immanent vollzogenen Humanität des Menschen einen wechselseitigen Zusammenhang bilden, so sehr bleibt der immer mit beanspruchte Indifferenzpunkt verdeckt: An keiner Stelle ist er so zu lokalisieren, dass er nicht auch von einem anderen Ort aus angepeilt werden könnte. Er transzendiert alle Orte. Obwohl die Einheit von Natur und Geist im immanenten Geschehen des Lebens immer schon beansprucht ist, bleibt sie ob der ihr inhärenten Transzendierungsvorgänge unanschaulich. Sie kann daher in einem transzendenten Gegenbild des immanenten Lebens als Fluchtpunkt einer unanschaulichen Ganzheit gebündelt werden. Für dieses Gegenbild steht klassisch Gott. Der Ort der immanenten Einheit von Natur und Geist ist mithin als solcher transzendent. Hierdurch wird das immanente Leben davon entlastet, in seiner Selbstbetrachtung den sich entziehenden Fluchtpunkt der Einheit von Natur und Geist identifizieren zu müssen. Die Einheit von Natur und Geist wird in der Transzendenz verortet, weil auch die in immer kleinere Differentiale zerlegte Betrachtung deren Indifferenz offen halten muss, wenn das Doppelverhältnis von Natur und Geist nicht in einem dogmatischen Naturalismus oder Spiritualismus unterlaufen werden soll. Die Form der Verortung im Gottesgedanken liegt dabei freilich im Horizont des Geistes; in der Fluchtilinie der Natur wäre sie nur um den unannehmbaren Preis der Selbstvergessenheit ihrer epistemischen Instanz zu denken. Doch dies

bedeutet nicht, dass die Einheit von Natur und Geist unter die Botmäßigkeit allein des letzteren träte. Denn die göttliche Transzendenz als Ort für die Einheit von Natur und Geist⁴⁴ bleibt ihrerseits als solche verborgen. Sie wird in der negativen Theologie der *docta ignorantia* eben nicht gewusst. Aber insofern sie in der Fluchtlinie der Betrachtung von unterschiedlichen Verhältnissen von Natur und Geist steht, ist sie gerade im Modus der *Verborgenheit* in solch wissender Unwissenheit als sie selbst *präsent*. Denn diese vermag eben anzugeben, inwiefern die Einheit am Orte der göttlichen Transzendenz verborgen ist.

Genau darin liegt nun die funktionale Leistung einer im Zeichen der *docta ignorantia* gefassten negativen Theologie für die Anthropologie. Die Anthropologie erhält selbst ein negatives Gepräge. Eine ›negative Anthropologie‹ kann darauf Verzicht tun, die Konstitution des Menschen als Menschen im Schnittfeld von Natur und Geist festzulegen – um gleichwohl die Unbedingtheit der menschlichen Würde im Hinblick auf deren Ineinander hervorzuheben. Diese Unbedingtheit lässt sich in entsprechenden Regelwerken präzise ausfällen. Als Regel für die Regelwerke würde gelten, den jeweils *immer auch anderen* Aspekt in der durch einander kreuzende Duale geprägten Sicht des Humanum zu berücksichtigen. Hierdurch werden reduktionistische Festlegungen des normativen Kerns des Humanum vermieden. Weder wird er am genetischen Code des Individuums, noch an seiner aktuellen Selbstachtung festgemacht. So ist nicht schon die eingetretene Kernverschmelzung alleiniges Merkmal der Konstitution des Menschen als Mensch, aber auch nicht erst das Vorliegen eines achtungsfähigen Selbstverhältnisses. Beides würde das Verhältnis von Natur und Geist zerreißen und der Korrespondenz von Selbstsein und Anerkennung nicht Rechnung tragen. Dementsprechend kann das Selbstsein keinem Vorrang der – verbesserungs- oder therapiebedürftigen – Gattung geopfert werden, aber Selbstsein wird auch nicht auf biologische Gattungsmerkmale zurückgeführt. Schrankenlose Eugenik ist damit ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist aber auch eine ›speziesistische‹ Begründung von Humanität, die biologische Gattungsmerkmale an die Stelle von Selbstsein setzt. Die Kontingenz von je eigenem Selbstsein kann nicht zugunsten einer deterministischen Verplanung durch andere aufgehoben werden, aber das Selbst des Selbstseins kann auch nicht durch andere technisch fixiert werden. Mit der *conditio humana* ist die Konzeption des ›Designerbabys‹ unvereinbar, aber sie verlangt auch nicht die Konservierung nicht übertragbarer Embryonen bis zu ihrer absehbaren Vernichtung, damit ihrer Menschenwürde Rechnung getragen wird.

Die skizzierte Logik der Verknüpfung von der Unbedingtheit der Menschenwürde mit der im Negativ der Wissensform begriffenen Unbestimmtheit des anfänglichen Ursprungs des Menschen operiert mit dialektischen Gegensatzbezügen zwischen anthropologischen Grundbegriffen. Individualität und Sozialität, Selbstsein und Anerkennung, aber auch Körper und Kultur, Natur und Geist gehören hierzu. Diese Stichwortpaare lassen sich leicht weiter auffächern und ergänzen. In den durch solche Begriffe gefassten dialektischen Grundverhältnissen vollzieht sich das Leben des Menschen als Mensch. In seinem Vollzug ist es jedoch keineswegs nur unbestimmt. Der Unbedingtheit der Menschenwürde korrespondieren deshalb Bestimmtheiten des menschlichen Lebens, die in jenen dialektischen Gegensatzbezügen aufgebaut sind und sich durch sie explizieren lassen. Deshalb sind die bioethischen Probleme auch durch diese Gegensatzpaare hindurchzudeklinieren. In diesem Sinne wäre etwa der potentiell geisthafte Aspekt des menschlichen Lebens auch dort zu berücksichtigen, wo dieses aktuell im frühesten Embryonalstadium⁴⁵ mit plausiblen Gründen als nahezu bloße Natur erscheint – etwa durch die Figur

einer in weitester Weise unterstellbaren mutmaßlichen Zustimmung zu Eingriffen,⁴⁶ ohne die es als bloße Sache behandelt würde. Dies aber würde sich nicht mit dem Umstand vertragen, dass Embryonen menschliches Leben sind. Umgekehrt wäre aber auch der kulturelle Aspekt gegenüber rein natürlicher Identität zu berücksichtigen – etwa im Sinne einer fiktiven Akzeptanz des Kulturgutes gesteigerter Heilkunst durch den Einsatz von einer solchen natürlichen Körperlichkeit, für die keine Möglichkeit zur Ausbildung von Selbstsein besteht. Selbstverständlich sind dies Gedankenkonstrukte, deren Linien sich bis in metaphysisch-religiöse Spekulationen hinein ausziehen ließen, ohne in irgendeiner empirischen Realität tatsächlich geerdet werden zu können. Ihre Bedeutung liegt darin, dass sie die normativen Implikationen der durch die modernen Lebenswissenschaften aufgeworfenen Fragen in Sinn-Perspektiven zu thematisieren erlauben. Solchen Sinn-Perspektiven nachzugehen, wird durch den Umstand evoziert, dass die Lebenswissenschaften eben selbst immer schon Kultur sind und von deren Warte her Natur wahrnehmen.

Die angedeuteten anthropologischen Grundverhältnisse erlauben es schließlich, Zugang zu dem in bioethischen Kontexten bedeutsamen Thema der menschlichen *Endlichkeit* zu gewinnen. Sie ist mit der Bestimmtheit des Menschen als Mensch durch die genannten dialektischen Gegensatzbeziehungen unweigerlich gesetzt. Zugespitzt gesagt, unterscheidet solche Bestimmtheit den Menschen von seinem göttlichen Gegenbild, das eben in seiner reinen Unendlichkeit immer unbestimmt bleibt. Bestimmt und mithin endlich zu sein, ist hingegen ein Charakteristikum des Humanen – im Unterschied zu der letztlich ins Unbestimmte tendierenden Unendlichkeit des bloß Divinen. Gerade die die schöpfungsentropologische Ebenbildlichkeitsvorstellung begleitende Differenz des Göttlichen und Menschlichen bahnt in symbolischer Form den Weg zur Endlichkeit. Endlich und bestimmt zu sein ist deshalb keineswegs mit der unbedingten Würde des Menschen unvereinbar; es ist in gewissem Sinne der Vorzug des Menschen.⁴⁷ Der unbedingte Wert des Menschen korrespondiert geradezu mit seiner Endlichkeit. In ökonomischen Bildern: Nur das ist etwas wert, was endlich und mithin knapp ist – was unendlich vorhanden ist, erfährt schnell einen inflationären Wertverlust.⁴⁸ Zum menschlichen Leben gehört prinzipiell Endlichkeit hinzu.⁴⁹ Es charakterisiert darum das Menschsein grundlegend, solche Endlichkeit gestaltend anzueignen und selbst zu sein. Humanität ist auch Einübung von Endlichkeit. Dies bezieht sich zunächst auf den einmaligen körperlichen Ort in Raum und Zeit – die Bedingung der Ausbildung leibhaft vermittelter personaler Identität. Schon in diesem Sinne meint Endlichkeit keineswegs bloß ein passives Erdulden des Lebensendes und seiner Boten. Endlichkeit steht vielmehr auch und vor allem als Inbegriff für ein individuelles Selbstsein. Es gewinnt in seiner selbsttätigen Lebensführung durch leibhafte Interaktion mit anderen Subjekten eine von ihnen unterschiedene Eigenart, die sich biographisch zur Ganzheit runden möge. Die im Zeichen von Selbstsein begriffene Endlichkeit korrespondiert daher mit den anthropologischen Grundbegriffen der Freiheit und der Anerkennung.

Ist die Bedeutung von Endlichkeit durch Selbstsein geprägt, dann werden hiervon jedoch keineswegs die medizinischen Bemühungen um eine Steigerung der Entfaltungsmöglichkeiten des leibgebundenen Selbstseins diskreditiert. Mit leibgebundenem Selbstsein ist vielmehr ein Ethos des Heilens verbunden, das kunstgerechte Eingriffe in die Körpersphäre einschließt. Geht mit endlichem Selbstsein einher, Krankheiten zu heilen oder Beschwerden zu lindern, die Hinfälligkeit hinauszuschieben und das subjektive Befinden zu verbessern, so kann dies aber nicht

bedeuten, die Endlichkeit prinzipiell zu überwinden. Die genetische Konservierung des Menschen auf unbegrenzte Dauer würde der Möglichkeit leibbezogenen Selbstseins Abbruch tun – in welchen Träger- oder Speichermedien dies auch immer geschähe. Die unbedingte Würde des fragilen Individuums Mensch fordert gerade nicht, ihm etwa durch reproduktives Klonen zeitliche Unendlichkeit zu verschaffen. Sie ist vielmehr mit der im Letzten unkopierbaren Einmaligkeit verbunden – und evoziert somit eine reflektierte Bejahung von Endlichkeit, deren Grundsinne um gelebte Individualität kreist.

V.

Die vorangehenden Überlegungen können und wollen keine bündige Antwort auf die bioethischen Fragen liefern, schon gar nicht verbindliche Regeln vorgeben. Dies verwehrt schon die religiöse Grundierung des Kontextes, dem die Überlegungen entstammen. Er ist in einer pluralistischen Gesellschaft als eine Position unter vielen unweigerlich partikular. Damit ist jedoch nicht die Preisgabe eines Anspruches auf Plausibilität verbunden. Vielmehr intendieren die Überlegungen, aus guten Gründen Nachdenklichkeit im Umgang mit den bioethischen Fragen zu befördern und Kriterien zu ihrer Beurteilung zu beschreiben. Dies dürfte auch die Hauptrolle sein, die die Theologie in dieser Debatte sinnvollerweise spielen kann. Sie ist nicht berufen, über die lebenswissenschaftlichen Aspekte der Bestimmung des Anfangs des Menschen als Menschen zu befinden. Aus den biblischen Texten lässt sich naturgemäß wenig Hilfreiches über den Status von Embryonen im frühesten Stadium entnehmen. Auch die philosophische Ethik vermag aus ihren Prinzipien heraus wenig Erhellendes hierüber zu deduzieren. Zwischen dem gedanklichen Konzept der Menschenwürde und der empirischen Beschreibung des Blastomerenstadiums klafft ein garstig breiter Graben. Gleichwohl ist es erforderlich, verbindliche Regelungen für den Umgang mit Embryonen zu setzen. Hierfür ist das *Recht* zuständig, nicht die Religion oder die Philosophie. Letztere können und sollen aber dazu beitragen, die einschlägigen ethischen Aspekte im gesellschaftlichen Diskurs zur Geltung zu bringen. Sie betreffen das viel beschworene und heiß umstrittene ›Menschenbild‹, die *conditio humana*. Es nicht zu fixieren, es aber gleichwohl durch gedanklich geordnete dialektische Grundverhältnisse von beliebigen Projektionen abzuheben, war die Stoßrichtung der vorangegangenen Überlegungen.

Es kennzeichnet das Recht, widerstreitende Ansprüche nach allgemeingültigen Regeln zum Ausgleich zu bringen. Recht regelt Konflikte – freilich nicht im Sinne eines bloßen ›Makelns‹ widerstreitender Interessen, sondern nach Maßgabe des allgemeinen Prinzips der je besonderen Freiheit. Es ist gegebenenfalls auch dort zur Geltung zu bringen, wo subjektive Interessen aktuell nicht artikuliert werden können. Deshalb obliegt es dem Recht, die Konflikte zu regulieren, die sich aus der Kontinuität der Entwicklung des menschlichen Lebens auf der einen Seite und den diagnostischen sowie therapeutischen Chancen zur Verhinderung bzw. Heilung von Leiden auf der anderen Seite ergeben. Angesichts der eingangs skizzierten Paradoxien ist eine einfache Lösung des Konflikts zugunsten von nur einer Seite nicht möglich.⁵⁰ Unter der Voraussetzung, dass *menschliches Leben* nicht in allen Stadien gleichermaßen das ›sub-jectum‹ dessen ist, was *als humanitas* unbedingt und allgemeingültig zugeschrieben wird,⁵¹ könnte

das Recht in diesem Konflikt den Lebensschutz differenzieren und so dem unlösbaren Widerstreit der bioethischen Argumente Rechnung tragen.⁵² Als bedeutsames Datum legt sich die Nidation des Embryos im mütterlichen Uterus nahe, da seine Entwicklungskontinuität nur unter der Voraussetzung der Einnistung in die Gebärmutter Schleimhaut realisiert werden kann und die Verbindung mit dem mütterlichen Organismus mehr ist als eine äußere Bedingung seiner Entwicklung. Die Entwicklungskontinuität ist kein automatisch ablaufendes Programm. Und die Annahme einer *humanitas in actu* aufgrund der Entwicklungspotentialität des Embryos muss mit einer substanzontologischen Wesensnatur des Menschen operieren, deren Anfang auf einer nicht alternativlosen Deutung naturwissenschaftlicher Befunde beruht.

Freilich ist das Datum der Nidation lebenswissenschaftlich nicht mit Letztgültigkeit zu begründen. Den relativ guten Gründen haftet immer auch etwas Dezisionistisches und Willkürliches an. Dieses Moment kann das Recht nicht zum Verschwinden bringen, solange es *Entscheidungen* fällt. Doch es ist nicht pure Willkür. Denn sofern mit guten Gründen die Nidation für den rechtlich geregelten Lebensschutz des Menschen als Mensch maßgeblich ist, impliziert eine Differenzierung des Lebensschutzes keine Missachtung der Menschenwürde durch Verletzung intrinsischer Menschenrechte des Embryos. Wären sie zweifelsfrei gegeben, dann erübrigte sich die Diskussion. Dann wäre aber entweder der gesamte Bereich des Schwangerschaftskonflikts und der nidationshemmenden Kontrazeptiva staatlich legitimierte Menschenrechtsverletzung, oder der Menschenrechtsgedanke wäre in der Rechtspraxis der Gesellschaft bloße Verfassungssyrik. Doch trotz der relativ guten Gründe, auf die Nidation als Zäsur abzustellen, ist das Willkürmoment der Dezision im sensiblen Bereich des Lebensschutzes hochgradig heikel – so sehr seine Unvermeidbarkeit einsichtig ist und so wenig es beliebigem Disponieren mit der Menschenwürde gleicht. Letzteres ist schon deswegen bedeutsam, weil das Recht im Grenzbereich des Lebensschutzes es mit der Regelung absichtlicher Handlungen zu tun hat. Dies unterscheidet diesen Bereich vom Feld des Notwehrrechtes, dessen Regelungen Reaktionen auf bereits eingetretene, aber verbotene Handlungen betreffen.

Dem Moment unvermeidbarer Willkür der Dezision kann im Grenzbereich des Lebensschutzes durch einen sorgfältigen Umgang mit dem, was beiderseits der Zäsur liegt, Rechnung getragen werden. Dies hat exemplarisch das Regelwerk im Umgang mit Organtransplantationen und der Zäsur des Hirntodes gezeigt. ›Leben‹ doch auch nach dem Hirntod noch große Teile des Organismus, ohne dass das Subjekt des Lebens noch ein Mensch als Mensch ist. Denkbare Regelungen im Bereich der Fortpflanzungsmedizin stellt etwa eine beschränkte Zulassung der Präimplantationsdiagnostik bei den wenigen Fällen dar, bei denen ein hohes Vererbungsrisiko schwerster genetisch bedingter Erkrankungen vorliegt und dem Kinderwunsch im Wege steht. Die PID würde in diesem Sinne dadurch gerechtfertigt, dass sie die erheblichen Belastungen der möglichen Folgen der Pränataldiagnostik minimieren hilft. Ausgeschlossen ist dabei ein gleichsam automatischer ›Check‹ nach einer ›Zeugung auf Probe‹ und insbesondere eine Selektion von Embryonen nach Merkmalen des Geschlechts und Aussehens, der vermuteten Begabungen und Charaktereigenschaften. Die Bundesärztekammer hat hier sinnvolle Vorschläge gemacht.⁵³ Im Blick auf die Forschung an embryonalen Stammzellen ist zu erwägen, ob ihr vorhandene, aber nicht mehr auf ihre potentielle Mutter übertragbare Embryonen zugeführt werden können. Gleichzeitig sind jedoch klare Regelungen erforderlich, die eine Produktion von Embryonen bloß zu Forschungszwecken verhindern und die auch die wissen-

schaftlichen Forschungsstandards der ethischen Bewertung unterwerfen.⁵⁴ Von einem Geruch der ›Doppelmoral‹ dürfte allerdings der Vorschlag schwer zu befreien sein, embryonale Stammzellen aus dem Ausland zu importieren, da ihre Herstellung im eigenen Lande verboten ist – und bleiben soll.⁵⁵ Für den Import spricht allenfalls, dass die Herstellung von Stammzellen im eigenen Lande eine ethisch abzulehnende Produktion von Embryonen zu Forschungszwecken in Gang setzen kann.⁵⁶ Doch durch dieses Argument wird die ethisch begründete Beschränkung der Stammzellengewinnung auf vorhandene Embryonen mit dem Export des befürchteten ethischen Risikos erkaufte. Wenn zur Vermeidung einer solchen ›Doppelmoral‹ die Gewinnung von Stammzellen rechtlich zugelassen werden sollte, ist sie aber auf vorhandene Embryonen zu beschränken.⁵⁷ Zugleich müsste strikt ausgeschlossen bleiben, dass im Umgang mit Embryonen und embryonalen Stammzellen andere Ziele verfolgt werden als solche des Heilens im kunstgerechten Sinn. Reproduktives Klonen muss ebenso verboten bleiben wie Chimären- und Hybridbildung. Und es muss erwiesen werden, dass die Erforschung und Entwicklung von Therapiemöglichkeiten tatsächlich aussichtsreich ist und nicht auf anderen Wegen, etwa durch adulte Stammzellen allein, mit gleichen Erfolgchancen vorangebracht werden kann.⁵⁸

Die angedeuteten rechtlichen Regelungsmöglichkeiten zielen in der Regulierung von Konflikten darauf ab, den Umgang mit den durch die lebenswissenschaftliche Entwicklung aufgefundenen Techniken zu humanisieren. Dabei geht es auch immer um die Umsetzung soziokultureller Werte. Sie aber liegen nicht jenseits des Feldes von Strittigem. Wie auch immer die zuständigen legislativen Organe das Recht im Bereich von Fortpflanzungsmedizin und Lebenswissenschaft zukünftig gestalten mögen: das Potential konfligierender Wertorientierungen werden sie nicht ausräumen können, trotz Humanisierung der neuen Techniken durch verbindliche Regelung des kulturellen Umgangs mit ihnen. Deshalb möchte es sinnvoll sein, im ethischen Diskurs der Gesellschaft eine Denkform zu kultivieren, die produktiv mit konflikthaftem Widerstreit umgehen kann ohne die werthalt-normative Dimension der Konflikte zu übergehen. Zur Rechenschaft über diese Dimension dürfte daher ein solches ethisches Denken dienlich sein, das die Form des *dialektischen Widerstreits* nicht scheut. Nicht die Herstellung von Eindeutigkeit, welcher Art auch immer, sondern die Wahrnehmung dessen, was der vermeintlichen Eindeutigkeit widerstrebt, gehört daher zu den Aufgaben des ethischen Denkens und Diskurses. Ohne Privileg- oder gar Monopolstellung kann das religiöse Denken, also die Theologie, dazu beitragen, indem es Fragen aufwirft und ihnen nachgeht, für die als wahrscheinlichste Antwort scheint, dass sie unbeantwortbar bleiben. Zu solchen Fragen gehört die mit der menschlichen Selbstwahrnehmung verbundene Frage nach dem Ursprung dessen, was der Mensch ist. Darüber hinaus kann die Theologie einen Beitrag zur Kultivierung der ethischen Denkform des Widerstreits leisten, indem sie die Erinnerung an die bei jeder Entscheidung ausgeschlossene andere Seite wach hält – und zwar unabhängig von der empirischen Rolle, die diese Seite spielen kann. Dies betrifft nicht nur solch nutzlose und rein spekulative Gedanken wie den nach einer mutmaßlichen Stellung des embryonalen Lebens dazu, »dem Tode bestimmt, [aber] dem Leben gewidmet« zu sein.⁵⁹ Sondern dies betrifft auch die für die ethische Kultur höchst bedeutsame Pflege des Bewusstseins von der Schuldfähigkeit des Menschen. Es ist nicht nur das dialektische Gegenstück zu dem gottähnlichen Status, den die schöpfungstheologische Ebenbildlichkeitsvorstellung dem Menschen zuspricht: Sondern es ist

gradezu das Integral der Freiheit des Menschen, um derentwillen der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen ist.

Prof. Dr. Jörg Dierken
Fachbereich Evangelische Theologie
Universität Hamburg
Sedanstraße 19
20146 Hamburg

Abstract

The bio-ethical debate on PGD and embryonic stem-cell research is characterized by many paradoxes, regarding the moral status of earliest human life between ›nature‹ and ›subjectivity‹. The ›conditio humana‹, however, is not defined by biological features. As a cultural factor, it focuses on the self-realization of the subject in contexts of social acknowledgement. Against this background, the article deals with the anthropological metaphor of the image-of-god and its peculiar character of not being an image. This allows us to explain a ›negative‹ concept of anthropology, analogous to the dialectical model of ›docta ignorantia‹. On the one hand, this concept of a human being avoids a definition of its very beginning as coming together of ›nature‹ and ›subjectivity‹, whereas, on the other hand, the absolute dignity of the human is emphasized. By this line of thought some arguments are clarified, which have arisen in the bio-ethical debate for and against PGD and stem-cell research.

Anmerkungen

1. W. Frühwald, Der »optimierte Mensch«. Über Gentechnik, Forschungsfreiheit, Menschenbild und die Zukunft der Wissenschaft, in: *Forschung & Lehre* 8/2001, 402-405.
2. Vgl. R. Dworkin, Die falsche Angst, Gott zu spielen, in: *Die Zeit* 38, 16. 9. 1999, 15, 17.
3. Vgl. exemplarisch die Visionen von Ray Kurzweil (vgl. *The Age of Spiritual Machines*, dt. *Homo s@piens*, Köln 2000; Gespräch mit Ray Kurzweil in: *FAZ* vom 5. 7. 2000, 51). Die Formeln von ›Anthropotechnologie‹ und ›Menschenpark‹ entstammen der Elmauer Rede von Peter Sloterdijk, die freilich von der platonischen Vorstellung der Elitenbildung her eine Brücke zur modernen Biotechnik schlägt (vgl. *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: *Die Zeit* 38, 16. 9. 1999, 15, 18-21).
4. Vgl. J. Watson, in: *FAZ* vom 26. 9. 2000.
5. Die deutschen Bischöfe, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Gentechnik und Biomedizin, 7. März 2001, 4.
6. Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD zu Fragen der Bioethik, 13. März 2001, Punkt 3.4.
7. Belege finden sich in vielfältiger Variation etwa in den Leserforen der Printmedien.
8. Dieses Motiv wird vom Rat der EKD in seiner Stellungnahme zur Bioethik-Debatte vom 22. Mai 2001 unter Bezug auf die Erklärung »Gott ist ein Freund des Lebens« aus dem Jahre 1989 hervorgehoben: »Schon die kleinste Bewegung in Richtung auf die Zulassung ›verbrauchender‹ Forschung an Embryonen überschreitet eine wesentliche Grenze.«
9. Empfehlungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Forschung mit menschlichen Stammzellen, 3. Mai 2001, Punkt 14.
10. Vgl. Stellungnahme der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn zur Forschung mit sog. humanen embryonalen Stammzellen vom 18. Juli 2001.
11. Vgl. (auch zu den konfessionsspezifischen Aspekten der Debatte) H. Kreß, Embryonenschutz und Bioethik in der Kontroverse. Eine neue Stufe kultureller und konfessioneller Differenzen?, in: *MD* 4/2001 (Jg. 52), 63-69; ders., Gemeinsame Erklärungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Ethik. Verbindliche Lehre oder argumentative Wertorientierung? In: *ZEE* 45 (2001), 121-134; T. Rendtorff, Lebensschutz: Zum achtsamen Umgang mit der ethischen Kultur, in: *ZEE* 45 (2001), 82-85; K. Tanner, Die Diskussionslage in der Bundesrepublik Deutschland zur Biomedizin, in *epd-Dokumentation* 26/01, 8-12.

12. *U. Steinvorth* beschreibt sie so: »Nicht nur die Kritiker, auch die Befürworter der Gentechnik können sich kaum dem Gefühl entziehen, dass der Mensch durch sein Eingreifen in die Naturprozesse des Lebens Gott spielt. Und man braucht nicht an Gott zu glauben, um dies Gefühl zu haben. Wir wissen, dass es uns selbst nicht gäbe und wir nicht wären, was wir sind, wenn es die nun analysierten und kontrollierbar werdenden Lebensprozesse nicht gäbe oder sie anders verliefen, als sie verlaufen. Ihnen verdanken wir unsere Existenz. Sie haben für uns einen Charakter des Heiligen und Göttlichen, auch wenn wir nicht religiös sind.« (*Experimente mit Embryonen?* In: *Logos N.F. 2* [1995], 406-423; hier 409).
13. Vgl. neben der oft erwähnten Äußerung, die bioethische Diskussion sei »ohne Scheuklappen« zu führen, das Interview vom 26. 07. 2001, in: *Die Zeit* 31, 14.
14. Dies ist durch verschiedene wissenschaftlich-theologische Ethiker denn auch geschehen – mit dem Resultat, dass die wechselseitige Kritik von Theologie und Lebenswissenschaften vermeintliche Eindeutigkeiten irritiert. Vgl. exemplarisch *Ch. Schwärke*, *Die Kultur der Gene. Eine theologische Hermeneutik der Gentechnik*, Stuttgart 2000; *H. Krefß*, *Präimplantationsdiagnostik, der Status von Embryonen und embryonalen Stammzellen. Ein Plädoyer für Güterabwägungen*, in: *ZEE* 46 (2001), 230-235; *R. Anselm*, *Menschenwürde als regulatives Prinzip in der Bioethik*, in: *N. Knoepffler/A. Haniel* (Hgg.), *Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle*, Stuttgart/Leipzig 2000, 221-226.
15. Im folgenden in der deutschen Form als PID abgekürzt. – Vgl. zum Sachstand *R. Kollek*, *Präimplantationsdiagnostik. Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht*, Tübingen/Basel 2000.
16. Vgl. zum naturwissenschaftlichen Sachstand *N. Knoepffler*, *Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortbar?* Stuttgart 1999, Bes. 45ff.
17. Auch der zumeist mit der Kernverschmelzung angegebene Zeitpunkt des Beginns der kontinuierlichen Entwicklung des potentiellen Menschen ist naturwissenschaftlich nicht eindeutig. Knoepffler (a.a.O., 88) macht deutlich, »dass die Potentialitätstheorie letztlich eine Entscheidung voraussetzt, die sie nicht dem naturwissenschaftlichen Befund entnehmen kann. Sie entscheidet sich dafür anzunehmen, dass mit der Bildung des Embryos und nicht mit einer gemeinsamen Genexpression oder nach der definitiven Individuierung eine qualitativ neue aktive Potentialität am Werk ist, die die Potentialität einer Person in actu ist. Sie entscheidet sich dabei zugleich für eine Substanzontologie, die Annahme einer menschlichen Wesensnatur, die nicht notwendig nur ein Individuum hervorbringen muss ...«
18. Die Frage, ob es für diesen Embryo »besser« sein kann, nicht in die Existenzform des Menschen hineingeboren zu werden, muss hier ausgeklammert bleiben. Denn wenn sie nicht von einem fiktiven Standpunkt aus gestellt ist, dann fußt sie auf der Voraussetzung, embryonales Leben sei in zureichender Weise mit der Existenzform des Menschen als Menschen gleichzusetzen. Nur unter der Voraussetzung einer solchen Existenz des Embryos als »Jemand« ließe sich die Frage sinnvoll stellen, ob es »für ihn« besser sei zu sein oder nicht zu sein. Doch in diesem Fall hätte sich die Frage selbst schon moralisch diskreditiert – spielte sie dann doch implizit mit der Möglichkeit der Existenzverneinung von »Jemand«. Diesen Aspekt hat *R. Merkel* zu Recht hervorgehoben, vgl. *Rechte für Embryonen?*, in: *Die Zeit* 37, 25. 1. 2001, 37f.
19. Vgl. zu den Risiken *R. Kollek*, *Präimplantationsdiagnostik*, a.a.O.
20. Dies betrifft natürlich nur die embryonalen Stammzellen, nicht die in jedem menschlichen Organismus vorhandenen adulten Stammzellen. Nichtembryonale Stammzellen lassen sich unproblematisch zu Forschungszwecken etwa aus Nabelschnurblut gewinnen. Die Forschung an ihnen ist daher ethisch unbedenklich und sollte Vorrang besitzen. Allerdings besitzen adulte Stammzellen nicht in dem Maße wie »pluripotente« embryonale Stammzellen die Fähigkeit, verschiedenste Zelltypen hervorzubringen. Ob die Forschung an adulten Stammzellen die an embryonalen ersetzen kann, ist nicht auf sicherer Grundlage zu entscheiden. Um diese Frage beantworten zu können – so wird argumentiert – sei eben auch die Forschung an embryonalen Stammzellen notwendig.
21. Vgl. zu diesem Argument *U. Steinvorth*, *Kritik der Kritik des Klonens*, in: *Hello Dolly? Über das Klonen*, hg. v. *J. S. Ach, G. Bruder Müller u. Ch. Runtenberg*, Frankfurt a.M. 1998, 90-122.
22. Freilich gibt es Kräfte, die ein solches reproduktives Klonen von Menschen anstreben. Doch mit den allermeisten Forschern wird hier die – unten näher begründete – Position vertreten, dass dieses rechtlich auszuschließen sei. Selbstverständlich ist es damit noch nicht verhindert – ebenso wenig wie Gesetze als solche kriminelle Energien vernichten können.
23. Vgl. § 218a (2) StGB.
24. Dass in einem hinsichtlich des Wissens um und der Verfügbarkeit von Kontrazeptiva so hoch entwickelten Land wie Deutschland ca. 90% der weit über 100.000 jährlichen Schwangerschaftsabbrüche aus anderen als streng medizinisch indizierten Gründen vorgenommen werden, sollte in ethischer Hinsicht zu denken geben. Vor diesem Hintergrund erstaunt die Schärfe der bioethischen Debatte, wenn in weiten Teilen der Bevölkerung dieser Sachverhalt akzeptiert oder hingenommen wird. Vgl. *E.-M. Engels*, *Der moralische Status von Embryonen und Feten – Forschung, Diagnose, Schwangerschaftsabbruch*, in: *Ethik in der Humangenetik*, hg. v. *M. Düwell u. D. Mieth*, Tübingen 2. Aufl. 2000, 271-301; hier 288ff.
25. Vgl. *E.-M. Engels*, *Der moralische Status von Embryonen und Feten*, a.a.O.
26. Dies wird vom Ratsvorsitzenden der EKD, *M. Kock*, in seinem Bericht auf der EKD-Synode vom 4.-9. 11. 2001 (Punkt 3.1) übersehen.

27. Vgl. hierzu *Ch. Nüsslein-Volhard*, Wann ist ein Tier ein Tier, ein Mensch kein Mensch? Eine wunderbare Symbiose Die Befruchtung ist nur der halbe Weg zur Entwicklung des Individuums, in: FAZ vom 2. 10. 2001, 55.
28. *N. Knoepffler* hat herausgearbeitet, dass sowohl die präformistischen als auch epigenetischen Argumente, die für bzw. wider ein Verständnis des ›ontologischen Status‹ des Embryos als Träger von personaler humanitas stehen, letztlich auf Entscheidungen von antinomischen Deutungsalternativen beruhen. Eine ähnliche Antinomie betrifft auch die unterschiedlichen Versuche der Zeitpunktbestimmung des Beginns solcher Trägerschaft. Vgl. ders., Forschung an menschlichen Embryonen, a.a.O., 59ff; ders., Menschliche Embryonen und medizinethische Konfliktfälle, in: Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle, a.a.O., 55-66.
29. Freilich ist mit der Verwendung von Nidationshemmern keine Eugenik-Mentalität verbunden, da sie gegenüber Embryonen wirken, die ›in vivo‹ verborgen gezeugt wurden und als solche in der Regel nicht wahrgenommen werden. Deshalb wohl genießen sie rechtlich einen geringeren Schutz als ›in vitro‹ gezeugte Embryonen.
30. Vgl. BVerfGE 88, 203 (151).
31. Ebd.: »Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu.« Das Urteil lässt es allerdings offen, welche Konsequenzen bezüglich des Lebensschutzes sich hieraus für das menschliche Leben vor der Nidation ergeben, da das Urteil die Regelung des Schwangerschaftsabbruchs betrifft und sich auf den Zeitraum nach der Nidation bezieht.
32. Vgl. ESchG § 2 (2).
33. Vgl. *N. Hoerster*, Nur wer die Sehnsucht kennt. Wann immer das Leben beginnen mag, das Lebensrecht beginnt erst mit der Fähigkeit, Wünsche zu haben, in: FAZ vom 24. 2. 2001, 46.
34. Vgl. die aus dem Umfeld dieser Stichworte erwachsenen bioethischen Überlegungen von *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a.M. 2001.
35. Vgl. zu den unterschiedlichen Verstehenshorizonten dieses Stichworts die knappe Übersicht von *Gröschner/Dierksmeier/Henkel/Wiehart*, Rechts- und Staatsphilosophie. Ein dogmenphilosophischer Dialog, Berlin u.a. 2000, § 6. Der hier im Gefolge von Pico della Mirandola herausgestellte Aspekt des Entwurfsvermögens des Menschen als Zentrum seiner Würde sei im folgenden aber nicht in der Form der Position, sondern der der Negation verfolgt.
36. Vgl. *T. Koch*, Menschenwürde als das Menschenrecht – Zur Grundlegung eines theologischen Begriffs des Rechts, in: ZEE 35 (1991), 96-112; hier 101.
37. Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66f. (in: Werkausgabe Bd. VII, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1978, 61).
38. Vgl. *I. Kant*, Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 38, A 139f. (in: Werkausgabe Bd. VIII, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1978, 600f.).
39. Im folgenden wird der Akzent auf den mit dem Achtungsbegriff sachlich verbundenen, aber gedanklich weiteren Begriff der Anerkennung gelegt.
40. Diese Relation lässt sich auf das Verhältnis von Freiheit und Natur hin durchsichtig machen.
41. Vgl. hierzu *K. Koch*, Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text, Hamburg/Göttingen 2000.
42. Dieser Sachverhalt dürfte ein inverser Höhepunkt der vielfach beobachteten Eigenart der israelitischen Religion sein, dass in ihr trotz des Bilderverbots in höchst anthropomorpher Weise von Gott die Rede ist.
43. Vgl. *U. Barth*, Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde, in: Die Zukunft des Sozialen. Solidarität im Wettbewerb, hg. v. K.D. Hildemann, Leipzig 2001, 167-190. Barth spannt einen weiten Bogen von der altisraelitischen Schöpfungsanthropologie über das renaissancehumanistische Menschenbild bis zum neuzeitlichen Menschenwürdegedanken. Dabei weist er auch auf die Differenzierungen hin, die in der Moderne v.a. zwischen der Form der Religion und der des Rechts gemacht werden müssen. Nur vor deren Hintergrund lässt sich die kulturelle Bedeutung der Religion in der Moderne begreifen, zu der nach Barth auch das Tabu über die Subjektqualität des Menschen zählt, vgl. bes. 187f.
44. Selbstverständlich ließen sich weitere grundbegriffliche Duale aufzählen. Zu ihnen gehört etwa das aus der Tradition der philosophischen Theologie her prominente Begriffspaar ›Denken und Sein‹.
45. Statt der Unterscheidung von Embryo und Protembryo zur Bezeichnung der frühesten Stadien als Blastomere und Morula, in denen sich die Differenzierung von späterem Embryoblast (bzw. Embryo) und Trophoblast (bzw. Mutterkuchen) erst anbahnt, hat sich die Bezeichnung ›Embryo‹ schon für das früheste Stadium ab der Kernverschmelzung eingebürgert. Diese Entdifferenzierung verstärkt nicht unbedingt die Klarheit des bioethischen Diskurses.
46. Natürlich findet dieser Gedanke, der aus dem Umfeld der Ethik der Transplantationsmedizin stammt, seine scharfe Grenze darin, dass Embryonen im Unterschied zu Organ Spendern nicht die Möglichkeit besitzen, überhaupt die intellektuellen Voraussetzungen für eine Zustimmung zu entwickeln und bei ihnen überdies der Prozess der Individualisierung noch nicht abgeschlossen ist. Dennoch könnte diese Gedankenanalgie von bioethischer Bedeutung sein, da sich in ihr die notwendige Unterscheidung der Embryonen von bloßen Sachen symbolisch darstellt.
47. Vgl. *F. Schleiermacher*, Monologen. Eine Neujahrsgebe, in: KGA I/12: »Ein ganz vollendetes Wesen ist ein Gott, [der ...] die Last des Lebens nicht ertragen [könnte], und ... nicht in der Welt der Menschheit Raum [hätte]«. Selbstverständlich erschöpft sich die christliche Gottesvorstellung nicht in diesem Gedanken. Im Christentum wird der Gottesgedanke bekanntlich selbst im Zeichen der Menschwerdung verstanden; seine höchste Gestalt gewinnt Gott als Geist schließlich in subjektiven Bewusstseinsvollzügen der menschlichen Religion. Eine ausgeführte Theologie

- des dritten Artikels würde daher die o.g. Relationen von Theologie und Anthropologie ihrerseits integrieren, ohne ihnen über Unterscheidungs-vollzüge vermittelten Grundsinn zu nivellieren. Vgl. zu dem Schleiermacher-Zitat J. Dierken, »Dass eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott«. Der Beitrag von Schleiermachers »Reden« zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten, in: 200 Jahre »Reden über die Religion«, Akten des 1. Internationalen Schleiermacher-Kongresses, hg. v. U. Barth u. C.-D. Osthövener, Berlin 2000, 668-684.
48. Dennoch kommt das Ende des Lebens allzumeist zu früh. Nicht nur deshalb, sondern auch wegen der antiökonomischen Stoßrichtung des der Menschenwürde zugrunde liegenden Wertbegriffs ist die ökonomische Metapher nicht zu überdehnen.
 49. Dieser Gedanke ist für die Medizin von hoher Relevanz – nicht nur im Kontext von ethischen Fragen der Palliativmedizin, die das Lebensende u.U. beschleunigt. Denn alle Medizin kann durch ihre Kunst, Krankheiten zu heilen, das Ende des Lebens bestenfalls weiter hinauszögern: Verhindern kann sie es jedoch nicht. Eine nachdenkliche Endlichkeitsakzeptanz dürfte daher zum Ethos der Medizin unverzichtbar hinzugehören.
 50. N. Knoepfler (Forschung an menschlichen Embryonen, a.a.O., 177ff.) betont deshalb, dass das Recht aufgrund seiner weltanschaulichen Neutralität und seiner allgemeinen Akzeptanzbedürftigkeit eine »mittlere Option« einnehmen sollte. Für diese sieht er im definitiven Ende von Variationsmöglichkeiten der Individuation, also etwa am 14. Tag, einen bedeutsamen Einschnitt.
 51. Vgl. in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung von G. Prauss mit der Argumentation von Ch. Nüsslein-Volhard, a.a.O. Diese Auseinandersetzung vergegenwärtigt in nuce noch einmal das Definitionsdilemma. Prauss wendet gegen Nüsslein-Volhard ein, dass ihre Distinktion zwischen verschiedenen Stufen von menschlichem Leben auf einer biologischen Definitionssophistik beruht und damit Aushöhlung des Rechtsstaates Vorschub leistet, dessen »einzige Rechtfertigung« gegenüber dem Naturzustand der Schutz des grundlegendsten aller Rechte, das auf Leben, ist. (G. Prauss, Geprägte Form, doch zweckbewusst zerstückelt, in: FAZ 28. 11. 2001, 50). Doch muss sich die philosophische Begründung des Menschseins durch die biologischen Merkmale des »Artspezifische[n] der Chromosomenzahl« umgekehrt die Frage gestatten lassen, ob sie die Subjektqualität des Menschseins besser respektiert, wenn sie das Menschsein als »objektive Sachgegebenheit« versteht (ebd.).
 52. Diese Überlegung bezieht sich nicht auf die gegenwärtig geltende Rechtslage, sondern auf die angestoßene Diskussion zur rechtlichen (Neu)Regelung der Fortpflanzungsmedizin. Durch sie darf auf keinen Fall die unbedingte Schutzwürdigkeit des Humanum in Frage gestellt werden. Alle Differenzierungen können sich nur darauf beziehen, dass im Lichte aktueller Erkenntnisse die biologische Organisation in unterschiedlicher Weise als Gegenstand von Humanitätszuschreibung erscheint. – Unbeschadet von dieser Problematik lässt sich mit dem Bundespräsidenten Rau sagen, dass »diesseits des Rubikons viel Raum ist« (vgl. Berliner Rede vom 18. 5. 2001, in: FAZ vom 19. 5. 2001, 45).
 53. Vgl. Bundesärztekammer, Diskussionsentwurf zu einer Richtlinie zur Präimplantationsdiagnostik (24. 2. 2000).
 54. Vgl. etwa Punkt 10. der DFG-Empfehlungen vom 3. 5. 2001.
 55. Insofern kann der Stammzellenimport keine dauerhaft befriedende Lösung sein. Wenn gegen ihn in findiger Auslegung des ESchG keine rechtlichen Hindernisse bestehen, so müsste aus rechtsethischen Gründen der politisch sanktionierte Import die Spannung zur Absicht des ESchG eingestehen.
 56. Vgl. M. v. Renesse, Dem Tode bestimmt, dem Leben gewidmet. Ist der Import von embryonalen Stammzellen akzeptabel? In: FAZ 7. 11. 2001, Verlagsbeilage 259, 1.
 57. Es ist hier nicht der Ort zu diskutieren, welche Regeln diese Unterscheidung praktisch umzusetzen erlauben. Doch auch wenn die Regeln dieser Unterscheidung nicht jede »Künstlichkeit« ausschließen können, darf dies nicht dazu führen, dass den durch menschliche Handlungen »in vitro« gezeugten Embryonen jeder Schutz entzogen wird und sich eine Embryonenproduktion allein zu Forschungszwecken legitimiert sieht.
 58. Eine Zulassung des Imports embryonaler Stammzellen dürfte die Forschungsanstrengungen auf dem Gebiet der adulten Stammzellenforschung nicht erlahmen lassen, wie von mancher Seite befürchtet wird.
 59. V. Renesse, a.a.O.