

**Jörg Dierken,
Die Würde des Menschen in bioethischen Konflikten**

aus:

Stammzellforschung – Debatte zwischen Ethik, Politik und Geschäft
herausgegeben von Stephan Albrecht, Jörg Dierken, Harald Freese und
Corinna Hößle

S. 25–42

Impressum für die Gesamtausgabe

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Diese Publikation ist außerdem auf der Website des Verlags Hamburg University Press *open access* verfügbar unter <http://hup.rrz.uni-hamburg.de>.

Die Deutsche Bibliothek hat die Netzpublikation archiviert. Diese ist dauerhaft auf dem Archivserver Der Deutschen Bibliothek verfügbar unter <http://deposit.ddb.de>.

ISBN 3-9808223-5-4 (Printausgabe)

© 2003 Hamburg University Press, Hamburg

<http://hup.rrz.uni-hamburg.de>

Rechtsträger: Universität Hamburg

Inhaltsübersicht

Vorwort	7
<i>Stephan Albrecht, Jörg Dierken, Harald Freese, Corinna Hößle</i>	
Adulte oder embryonale Stammzellen?	9
<i>Axel Rolf Zander, Norbert Stute, Boris Fehse, Claudia Lange</i>	
Die Würde des Menschen in bioethischen Konflikten	25
<i>Jörg Dierken</i>	
Der Embryo – Mensch von Anfang an?	
Schülervorstellungen zum Beginn menschlichen Lebens und zu dessen Schutzbedürftigkeit	43
<i>Corinna Hößle</i>	
Vom Sinn der Grenzen	
Dialektik in der Gentherapie und Stammzellforschung	77
<i>Christopher Baum</i>	
Die gentechnische Offensive	
Wie wissenschaftliche Visionen normative und empirische Diskurse über Behinderungen beeinflussen	97
<i>André Frank Zimpel</i>	
Möglichkeiten der Zelltransplantation am Auge unter Berücksichtigung der Knochenmarkstammzellen	107
<i>Katrin Engelmann, Jürgen Bednarz, Monika Valtink</i>	
Grenzüberschreitung und Transzendenz	
Zur Rolle der Religion im ethischen Diskurs	117
<i>Michael Moxter</i>	

Wie die Gene ins Feuilleton kommen
Alltagsmythen und Metaphern im Gentechnikdiskurs 137
Ulrich Gebhard

Diskurskultur und Moral 161
Patricia Nevers

Referentinnen und Referenten 181

Die Würde des Menschen in bioethischen Konflikten

Jörg Dierken

Inhaltsübersicht

- 1 Menschenwürde: Ein biologischer Befund?
- 2 Zum normativen Kern des Humanum: Selbstsein und Interaktion
- 3 Weder Utopismus noch Horrorszenarium: Zielperspektiven im Umgang mit Embryonen und mögliche praktische Regeln
- 4 Regeln und Recht

Mit der Entscheidung des Gesetzgebers, den Import embryonaler Stammzellen in begrenztem Umfang zuzulassen und zugleich das strenge Embryonenschutzrecht zu bekräftigen, dürfte die Hitze der bioethischen Debatte ein wenig abkühlen – jedenfalls vorläufig. *Berolina locuta, causa finita?* Immerhin, im Vorfeld der Entscheidung wurden bereits neue Begehrlichkeiten geäußert. Auch provoziert die Grundsatzentscheidung vom Januar 2002 Belastungsproben bei ihrer Umsetzung. Doch Berlin hat gesprochen, mit allem Geruch von Doppelmoral: Fortschritt durch *Import* des embryonalen Forschungsmaterials bei gleichzeitigem *Export* des moralischen Dilemmas, so und ähnlich war vielfach zu hören. Die Entscheidung gibt Anlass zu einer Zwischenreflexion über die grundlegenden Fragen unseres Selbstverständnisses, um die die Diskussion kreiste und weiter kreisen wird. In ihrem Zentrum steht mit dem sogenannten Menschenbild die normative Frage, wie wir mit uns als Menschen umgehen *sollen*. Das Gewicht der Frage erklärt die zeitweise Heftigkeit der Auseinandersetzungen. Sie ließ Vergleiche mit einem „Kulturkampf“ laut werden, in dem ein christlich inspiriertes und ein scientifisch-sozialdarwinistisches Verständnis des Menschen aufeinander prallten. In diesem Kampf schienen Menschenwürde gegen Forschungsfreiheit, die Heiligkeit des Lebens gegen Durchsetzung der Stärkeren, letzte Werte gegen hemmungslose Ökonomisierung zu stehen. Doch trotz zeitweiliger Heftigkeit des Kampfes ist keineswegs eindeutig, wo die Demarkationslinie liegt und welche weltanschaulichen Leitsterne hüben und drüben leuchten. Das Abstimmungsverhalten der Abgeordneten spiegelte nicht die bekannten Muster zwischen links und rechts, christlich und sozialistisch, gewerkschaftsnah und wirtschaftsliberal, gesinnungskonservativ und fortschrittsoptimistisch. Das lässt

vermuten, dass die Probleme verwickelter sind als es auf den ersten Blick scheint – bis hin zum Stichwort „Doppelmoral“. Es geht schwerer von den Lippen, wenn sich zeigt, dass kein vermeintlicher moralischer Königsweg um sumpfiges Terrain herumkommt.

Im Zentrum der ethisch-normativen Leitideen, die zur Beurteilung der bioethischen Konflikte zwischen weit reichendem medizinischen Fortschritt und letalen Eingriffen in frühestes menschliches Leben beansprucht werden, steht die unbedingte, indisponible Würde des Menschen. Doch ist sie ein biologischer Befund?

1 Menschenwürde: Ein biologischer Befund?

„Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Mit diesem Satz beginnt bekanntlich der erste Artikel des Grundgesetzes. Doch so kategorisch der Satz die Unantastbarkeit der Menschenwürde aussagt, so wenig lässt er darüber verlauten, worin diese Würde besteht und was deren Träger kennzeichnet. Insbesondere Letzteres bleibt offen. Während Achtung und Schutz der Würde als Verpflichtung aller staatlichen Gewalt benannt und sodann in näher differenzierten Menschen- und Grundrechten konkretisiert werden, übt das Grundgesetz äußerste Askese hinsichtlich einer Bestimmung dessen, was der Mensch ist. Es scheint sich von selbst zu verstehen. Selbstverständlich sind „alle“ gemeint, also „jeder“ beziehungsweise „jede“. Doch was bedeutet dies, wenn hinter den Eintritt in das welthafte Dasein durch die Geburt zurückgeblickt wird? In den bioethischen Kontroversen wurde vielfach gefragt, ab wann der Mensch ein Mensch sei, von welchem Entwicklungsstadium an ihm Humanitas eigne und er mithin Lebensrecht und Schutz körperlicher Unversehrtheit genieße. Dies sind elementarste Konsequenzen menschlicher Würde. Per Umkehrschluss wurde mit solchen Fragen nahe gelegt, dass im Blick auf vorhergehende Entwicklungsstadien von etwas anderem als schutzpflichtiger Humanitas auszugehen sei. Damit wären dann sämtliche Handlungen an Embryonen gerechtfertigt – einschließlich letaler Eingriffe, wie sie bei der Gewinnung embryonaler Stammzellen und als Folgen der Präimplantationsdiagnostik (PID) vorgenommen werden.

Gleichwohl: Embryonen sind menschliches Leben in frühestem Stadium. Sie sind keine Sachen und sie sind gewiss auch keine Tiere. Gerade die modernen Lebenswissenschaften haben gegenüber den alten Theorien der „Beseelung“ am 40. oder 80. Tag deutlich gemacht, dass mit der Kernverschmelzung von Ei- und Samenzelle eine kontinuierliche Entwicklung zum Menschsein anhebt. Sie zeigt zwar sehr unterschiedliche Stadien – Nidation, Ausbildung des Neuralrohres, Organentwicklung, Ausbildung von Empfindungsfähigkeit und nach der Geburt von Selbstbewusstsein, Denkvermögen und Sprache – aber sie verläuft ohne Sprung zum Status voll ausgeprägten Menschseins. Schon deshalb ist eine biologisch begründete Bestimmung des Zeitpunktes, von dem an der Mensch Mensch

sei, unmöglich. Die biologische Entwicklung dokumentiert keine klare Zäsur, *vor* der nur ein Zellhaufen und *nach* der dann ein „fertiger“ Mensch als Träger unantastbarer Würde da wären.

Doch trotz solcher Entwicklungskontinuität sind Anfang und Ziel nicht dasselbe. Wenige Stunden alte Protembryonen sind evidentermaßen keine *Personen*. Sie besitzen nicht die von Personalität beanspruchten Vermögen, etwa ein wenigstens ansatzweises Sich-Bestimmen und ein Bemühen um zweckgeleitetes Handeln. Zu Personalität gehört zudem ein Bewusstsein davon, *der-* oder *dieselbe* in verschiedenen Lebenszuständen zu sein – und *nicht jemand anderes*. Doch hieraus kann nicht der Schluss gezogen werden, der Mensch sei ausschließlich durch das empirische Vorhandensein solcher Fähigkeiten konstituiert. Denn die genannten Vermögen sind auch bei Neugeborenen nicht ausgeprägt. Wollte man die Humanitas am aktuellen Gebrauch solcher Vermögen festmachen, müsste man das Menschsein allen menschlichen Neugeborenen absprechen. In gewisser Weise würde dies auch für Bewusstlose und Demente gelten, ja, letztlich sogar für jeden Schlafenden. Damit hätte sich solch eine vermögensbiologische oder -psychologische Theorie der Konstitution des Menschen selbst demontiert.

Nun könnte man eine enge biologische Definition des Menschen durch eine möglichst weite ersetzen. Danach konstituierte der artspezifische Chromosomensatz die humanitas. Dieser Vorschlag sieht sich dem Einwand ausgesetzt, dass das Genom des *Homo sapiens* vieles mit dem anderer Arten teilt, so dass die Auszeichnung der eigenen Art mit willkürlichen Diskriminierungen anderer Arten, „Speziesismus“ genannt, einhergeht. Zudem kommen die entscheidenden artspezifischen Merkmale kaum in Betracht, etwa die Vernunft als klassisches Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier. Denn die Vernunft des „animal rationale“ ist nur Vernunft, wenn sie auch tatsächlich *gebraucht* wird; sie ist kein genetischer Befund. Ähnliche Einwände provoziert der Versuch, den Menschen durch den je individuellen genetischen Code, wie er durch die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle entsteht, als Mensch definiert zu sehen. So unstrittig ist, dass mit dieser Verschmelzung eigenes menschliches Leben beginnt, so wenig besitzt dieses Leben bereits eine individuelle Identität. Denn für eine gewisse Zeit besteht noch die Möglichkeit der Mehrlingsbildung und der Wiedervereinigung getrennter totipotenter Zellen zu einem Individuum. Wird indes von der Identität als Individuum abgesehen und die *Potenzialität* sich zum Menschsein entwickelnden Lebens als Grund für eine bereits *aktuelle* humanitas betrachtet, so stellt sich die Frage, warum dies nicht bereits für das Vorkernstadium nach dem Eintritt der Samenzelle in die Eihülle gilt. Sofern das Potenzialitätsargument eine Aktualität der Humanitas begründen soll, beruht es auf einer *Deutung* biologischer Sachverhalte. Und diese ist nicht ohne Alternativen. Damit soll freilich nicht bestritten sein, dass Embryonen auch im frühesten Stadium potenzielle Menschen sind. Bestritten sei nur, dass dieser Umstand zureichend für eine *biologische Definition* der Humanitas von Embryonen ist. Selbstverständlich be-

sitzen sie die aktive Potenz, sich zu Menschen zu entwickeln; sie können diese aber nur unter zusätzlichen Bedingungen entfalten, zu denen unverzichtbar die mit der Nidation anhebende Verbindung zum mütterlichen Organismus gehört.

Diese Bemerkungen zeigen, dass es keine eindeutigen *biologischen* Kriterien dafür gibt, was den Menschen in *normativem* Sinne *als Mensch* ausmacht. Demnach ist auch die Würde des Menschen kein biologischer Befund. Sie ist vielmehr ein *kultureller Zuschreibungswert*. Statt einer Definition des Humanum stehen hierbei Regeln für den Umgang mit Unseresgleichen im Vordergrund – und zwar unter anderem in der negativen Form, wonach das „Antasten“ der *Conditio humana* ausgeschlossen wird. Diese Stichworte meinen nicht nur die organische Natur des Menschen. Vielmehr zielen sie auf seine *subjektive Freiheit*. Doch sosehr die Menschenwürde ein kultureller Zuschreibungswert ist und sich auf die Freiheit bezieht, so wenig ist sie von der biologischen Naturalität des Menschen losgelöst. Der Ort, an dem die Humanitas realisiert wird, ist kein anderer als das raum-zeitlich sich vollziehende Leben, also die *empirische naturale Organisation* des Menschen. Andernfalls wäre der Mensch widersinniger Weise im Namen der Menschenwürde zum ätherischen Geistwesen verklärt und zugleich um seiner Subjektivität willen entleibt. Der Organismus des Menschen und seine Freiheit sind zwar klar zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen. Auch wenn die Naturalität auf subjektive Freiheit hin ausgelegt wird, gibt es keine Subjektivität ohne Organismus.

Aus diesem Grund schließt es das Menschenwürdeprinzip aus, die organische Natur des menschlichen Lebens als beliebige Sache zu behandeln, über die zu ausschließlichem Nutzen anderer bei eigenem letalen Schaden durch Dritte zu verfügen wäre. Dies besagt auch schon der elementarste medizinethische Grundsatz: Nicht schaden (*nihil nocere*). Der Ausschluss einer solchen Vernutzung des organischen menschlichen Lebens betrifft bereits seine frühesten Stadien – wie auch noch seine letzten. Die Naturalität des Menschen ist auf subjektive Freiheit hin und von dieser her zu begreifen. Damit wird die Naturalität aber nicht automatisch mit dem Humanum gleichgesetzt. Dann wäre wieder der Organismus als solcher dasjenige, was den Menschen zum Menschen macht. Nur weil zwischen organischem Leben und dem Humanum differenziert werden kann, ist zum Beispiel die Transplantation „belebter“ Organe von Hirntoten und mithin als Menschen Verstorbene ethisch gerechtfertigt. Anderenfalls wäre ärztliches Handeln hier Mord. Umgekehrt kann gefragt werden, ob die vom deutschen Recht evolierte Kryokonservierung nicht mehr übertragbarer Embryonen bis zu ihrer aufs Unbestimmte hinausgeschobenen Vernichtung tatsächlich den Prinzipien der Menschenwürde dient. Ins Dasein treten und als menschliches Subjekt leben ist diesem auf bloße Naturalität reduzierten Leben jedenfalls verwehrt. Und schließlich lässt sich fragen, ob dem Lebensschutz gedient ist, wenn die Präimplantationsdiagnostik zwar verboten ist, die Pränataldiagnostik aber zulässig – mit der Folge, dass hier das ärztliche Handeln zu Spätabtreibungen führt, die nicht nur

für die Mutter beziehungsweise Eltern hochbelastend sind, sondern auch an unter Umständen schmerzempfindlichen Föten durchgeführt wird.

Diese Fragen berühren das Ethos des medizinisch-kulturellen Umgangs mit werdendem menschlichem Leben in den Grenzbereichen der Einigung von Natur und Subjektivität. Auf solch *kulturellen Umgang* erstreckt sich das Prinzip der Menschenwürde. Doch, so wenig das Menschliche allein biologistisch definiert werden kann, so wenig erzeugt unser faktischer kultureller Selbstumgang hinreichende Evidenz im Umgang mit diesen Grenzbereichen. Dies belegt etwa die Akzeptanz nidationshemmender Verhütungsmittel wie der „Spirale“, obwohl sie durch Verendenlassen gezeugter Embryonen wirkt. Gleichzeitig besteht in Deutschland ein strenger Embryonenschutz. Die Uneindeutigkeit im Umgang mit diesen Grenzbereichen belegt auch die Zulässigkeit von Spätabtreibungen aus medizinischen Gründen, während zugleich Frühgeborenen umfangreiche medizinische Hilfe zuteil wird – unter Umständen auch unter Inkaufnahme von schweren Behinderungen.

Diese Hinweise auf Evidenzmängel im Umgang mit Grenzbereichen des Humanum zwischen Biologie und Kultur mögen genügen, um in grundsätzlicherer Reflexion nach dem normativen Kern des Humanum fragen zu lassen.

2 Zum normativen Kern des Humanum: Selbstsein und Interaktion

In einem vorläufigen Sinn wurde das Humanum mit den Stichworten „Subjektivität“ und „Freiheit“ umschrieben. Diese Stichworte beziehen sich auf nichts anderes als die raum-zeitlichen Lebensprozesse selbst. Das Humanum liegt mithin *in* menschlichen Lebensvollzügen beschlossen, die immer schon eine irgendwie geartete Einigung von Natur und Freiheit darstellen. Deshalb sollte nicht der Fehler einer allein biologistischen Definition der *Conditio humana* mit umgekehrtem Vorzeichen wiederholt werden, etwa durch Festlegung des Humanum durch abstrakte Begriffe von Subjektivität und Freiheit. Stattdessen ist das Humanum im Blick auf die Koordinaten der tatsächlichen Verlaufsweisen des menschlichen Lebens auszuleuchten – und zwar zwecks Vermeidung eines „naturalistischen Fehlschlusses“ vom Sein auf das Sollen in streng funktionalen Wechselbezügen zwischen empirischer und normativer Dimension des Menschlichen.

Menschliches Leben weist reflexive und soziale Vermögen auf, die in *Selbstbewusstsein* und *Sprache* ausgeprägt werden. Beides steht in einem Verhältnis der Wechselseitigkeit: Ohne sprachliche Interaktion mit anderen kann kein Subjekt seine *eigene* Identität, also sein von anderen *unterschiedenes* Ich, gewinnen; aber ohne die von innen gesteuerte, zentrierte Selbsttätigkeit des Subjektes gliche alles Ich-Sagen bloßer Reproduktion von Geräuschen, vergleichbar mit einem in

Gang gesetzten Tonband. Nun ist das Wort „ich“ zunächst nur ein allgemeines Personalpronomen, das alle gleich verwenden. Dennoch sagen einzelne Subjekte in unterschiedlichen Lebenszuständen und gegenüber verschiedenen anderen Personen jeweils „ich“. Dies setzt voraus, dass hinter diesem „ich“ eine je personale Identität steht, die verschiedene Zustände und Relationen auf ein identisches Selbst zu beziehen erlaubt. Dennoch ist dieses Selbst keine fixe Gegebenheit. Es besteht vielmehr in *Akten der Zuschreibung* verschiedener Zustände und Relationen auf sich. Zugleich fungiert das Selbst als *Bezugsgröße* solchen Zuschreibens, die sich in einer biographischen *Bildungsgeschichte* ausprägt. Darin bereichert es sich um unterschiedliche Zustände und Bezüge zu anderen Personen. In dieser Doppelstellung als Bezugsgröße und Zuschreibungsinstanz markiert das Selbst das Zentrum einer Person, die *von sich her* in unterschiedlichen sozialen Konstellationen *als dieselbe* agieren kann. Ebendies meint das Stichwort „Selbstsein“. Wenngleich „Selbstsein“ unverzichtbar von sich her agiert, besagt der Gedanke der „Bildung“ des Selbst, dass dieses sich immer durch Lernen in *Interaktionsverhältnissen* aufbaut. Als die, die wir selbst sind, besitzen wir nichts, was wir nicht durch Lernen von anderen haben. Und dennoch ist das, was wir *als* wir selbst sind, nicht von anderen erzeugt. Dies zeigt sich spätestens dann, wenn wir uns dem widersetzen, was andere uns zumuten. Unser Widerstand dagegen kann nicht in dem gleichen Sinn von den anderen erzeugt sein wie ihre Zumutungen an uns. Wenigstens unsere Widersetzlichkeit ist mithin ein indirekter Indikator unserer Freiheit. Im Kern unseres Selbst sind wir eigentätig und spontan. Ohne Lernen in Interaktionsverhältnissen würde unser Selbst zwar verkümmern, Selbstsein ist deshalb aber kein Produkt von Interaktion. Umgekehrt käme keine Interaktion je zustande, wenn sie nicht durch subjekthafte „Interakteure“ praktiziert würde.

In solchen und ähnlichen Figuren lassen sich Grundelemente des subjekthaften menschlichen Lebens in funktionalen Wechselbezügen beschreiben. Durch korrespondierende Verneinungen werden dabei Bedingungen markiert, ohne die das Humanum nicht „sein“ könnte: Weder bildet sich ein Selbst ohne Interaktion mit anderen, noch vollzieht sich Interaktion ohne eigentätige Akteure. Keiner der beiden Pole kann dabei mit dem anderen „verrechnet“ werden. Kürzer: kein Ich ohne Wir beziehungsweise Ihr, kein Wir beziehungsweise Ihr ohne Ich. Sosehr nun durch korrespondierende Verneinungen die Bedingungen benannt werden können, ohne die das Humanum sich nicht realisieren kann, sosehr liegt es als solches immer auch darüber hinaus. Es ist nicht mit einer dieser Bedingungen identisch. Jenseits ihrer liegend, ist es durch sie in strengem Sinne *nicht bedingt*. Es ist ihnen gegenüber: *un-bedingt*. Doch seine „Un-bedingtheit“ ist keine greifbare Gegebenheit, sondern sie spiegelt sich nur indirekt in den korrespondierenden Verneinungen jenes Bedingungsgeflechts.

Diese grundsätzlichen Überlegungen scheinen sehr fern von den Problemen der Bioethik zu liegen. Doch sie erlauben das Problem aufzugreifen, dass alle Defi-

nitionen des Menschen als Mensch fraglich bleiben – während zugleich Normen für den Umgang des Menschen mit seinesgleichen erforderlich sind, die sich auch auf die Grenzbereiche des menschlichen Lebens erstrecken. Gehört zum normativen Kern des Humanum elementar die *Freiheit des Selbstseins*, so ist diese vor der Verzweckung durch andere zu schützen. Ebendies ist Thema der klassischen Menschenrechte. Nun setzen diese als Abwehrrechte gegenüber Fremdeingriffen aber voraus, dass menschliches Selbstsein bereits gegeben ist und sich äußern kann. Doch menschliche Subjektivität fußt immer auf biologischen Entwicklungsprozessen und wächst in Schutzzonen, die von *anderen*, an erster Stelle den Eltern, bereitgestellt werden. Insofern ist Subjektivität weder von Naturalität noch von Sozialität zu trennen. Zöge man im Blick auf die Sozialität die einem biologistischen Kurzschluss entsprechende Konsequenz, dass Selbstsein etwas sei, das von Gnaden anderer, der Eltern etwa, stammt und damit zu ihrer Verfügung steht, so wäre das Prinzip des Selbstseins schon mit seiner Konstitution außer Kraft gesetzt. Nun ist das Selbstsein in frühesten Lebensstadien noch überhaupt nicht entwickelt und schon gar nicht äußerungsfähig. Es ist als potenzielles Selbstsein unter der organischen Naturalität verborgen. Deshalb kann um des Selbstseins willen auch über solche humane Naturalität nicht beliebig durch die Sozialität verfügt werden. Dies folgt als kulturelle Regel aus der Normativität menschlichen Selbstseins. Doch die organische Natur des Menschen bildet als solche, also in ihrer genetischen Zufälligkeit auch selbst ein – wenn auch schwaches – Hemmnis geradliniger Verzweckungen durch andere. Denn die empirische Kontingenz der genetischen Ausstattung birgt im Blick auf den späteren Lebensweg vielfache Überraschungen, die manche zweckgeleitete Erwartung der Erzeuger durchkreuzen. Die genetische Kontingenz des frühen naturalen Organismus fungiert so als *Platzhalter* humaner Subjektivität gegenüber fremden Verfügungsinteressen – schon bevor sie sich als Subjektivität selbst zur Geltung bringen kann. Darum gebührt ihr Schutz, den sie freilich niemals etwa als subjektives Recht selbst einklagen kann, sondern der ihr immer nur durch die *anderen* gewährt werden kann. Sie tun es um der Freiheit von Subjektivität willen – oder anders gesagt: um ihrer Selbstachtung als Subjekte unter anderen Subjekten willen.

Mit der Freiheit ist bereits das weitere für das Humanum charakteristische Moment der *Interaktion mit anderen* in den Blick getreten. Auch vom Interaktionsverhältnis her lässt sich das Verhältnis von Subjektivität und Naturalität aufschlüsseln. Denn das für alle Interaktion beanspruchte Anderssein der anderen haftet am je leibgebundenen Erleben und der je leiblich vermittelten Perspektive auf die gemeinsame Welt. Meine Gedanken und den Sinn meiner Handlungen kann ich mit anderen teilen – nicht aber die Perspektive meines Erlebens, deren Stelle immer durch meinen eigenen, in Raum und Zeit singulären empirischen Ort markiert ist. Von der Leiblichkeit des *je eigenen*, durch die Freiheit des Selbstvollzugs ermöglichten Erlebens und Handelns her bestimmt sich, dass die eigene Freiheit als *gleiche* Freiheit nun eben auch die des *anderen* ist. Es ist *kei-*

ne andere Freiheit, aber es ist die *Freiheit des anderen*. Solches Anderssein des anderen wird in jeder gehaltvollen Interaktion beansprucht, ohne die auch die je eigene Freiheit leer bleibt.

Mit dieser Gedankenfigur sei das Argument modifiziert, das eine Schutzpflicht gegenüber Embryonen mit deren Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung begründet. Hiergegen richtet sich der Einwand einer willkürlichen Vorzugsbehandlung unserer Gattung, deren Mitglieder wir überdies nicht einmal annähernd vollständig kennen können. Im Gegensatz zu diesem Argument möchte ich die mit ihm verbundene Dimension des Allgemeinen nicht über die naturalistische Größe der Gattung begreifen. Vielmehr kommt sie mit der Verlaufsweise des durch die Natur-Subjekt-Relation deklinierten Wechselverhältnisses von Freiheit und Interaktion in den Blick. So besagt der Freiheitsgedanke auch immer, „nein“ zu Fremdbestimmung zu sagen. Dieses „nein“ kann nun nicht im selben Atemzug wieder verneint werden. Es setzt elementare Regelhaftigkeit. Wie die Überlegungen zum Grenzfeld Natur-Subjektivität gezeigt haben, lässt sich Freiheit immer nur im Verhältnis von Selbstsein und Sein der anderen praktizieren. Deshalb besitzt die Regelhaftigkeit der Freiheit eine Allgemeinheitsdimension, nach der alle Subjekte die gleiche Freiheit – aber als Freiheit der jeweils anderen – betätigen. Geht mit der Allgemeinheitsdimension der Freiheit eine elementare *Gleichheit* der menschlichen Subjekte auf, so mit ihrer leibbezogenen, natural vermittelten Erlebens- und Handlungsperspektive ihre *Differenz*. Der skizzierte Gedanke erlaubt es, die Allgemeinheit der den Menschen gleichen Freiheit mit der Besonderheit ihrer naturalen Unterschiedenheit einschließlich der Zufälligkeit ihres Entstehens zusammenzudenken. Hieraus folgt, dass die naturbedingten Asymmetrien zwischen Menschen nicht aus dem Horizont einer grundsätzlichen Symmetrie zu verbannen sind. Dies hat erhebliche Konsequenzen für den Umgang mit den Techniken der Reproduktionsmedizin.

Selbstsein und Interaktion, Natur und Subjektivität haben sich als kreuzende Koordinaten für die Beschreibung des Humanum in seinem Vollzug herauskristallisiert. Sosehr das, was der Mensch ist, sich in den im Fluss befindlichen Lebensvollzügen manifestiert, sosehr impliziert das Menschsein letzte normative Dimensionen. Dies kommt in der Beschreibung der Humanitas als *menschliche Würde* zum Ausdruck. Sie begründet nach einer klassischen Formulierung Kants einen Anspruch auf Achtung der *Menschheit* in jeder Person und verneint es, eine Person bloß als Mittel und nicht zugleich als Zweck zu gebrauchen. Damit wird abgewehrt, Menschen wie Sachen zu benutzen, sosehr sie als Natur immer auch Mittel für Zwecke sind. Nur sollen sie nicht *bloße* Mittel sein. Der Menschenwürdegedanke beinhaltet die Unterscheidung von Personen gegenüber Sachen in der wechselseitigen Anerkennung zweckhaften Selbstseins. Gerade darin liegt die normative Dimension des Menschenwürdegedankens, letztlich die durch nichts zu relativierende Unbedingtheit der Menschenwürde. Diese Unbedingtheit zu akzentuieren, geht mit dem *begriffenen Verzicht* einer biologischen oder kul-

turellen Definition des Humanum einher. Sosehr das Humanum undefiniert bleibt, so wenig ist es aber in seiner Unbedingtheit leer. Denn diese bildet das unanschauliche Zentrum derjenigen Relationen, innerhalb derer sich das Menschliche in den Koordinaten Freiheit und Natur, Selbstsein und Anerkennung realisiert. Dieses Zentrum bleibt verborgen, weil es sich mit dem Messwerkzeug, das es anzupeilen sucht, selbst verschiebt. Sein Ort ist in einem präzisen Sinne verdeckt und allen Markierungskordinaten gegenüber transzendent. Denn an ihm schneiden sich die Linien von Natur und Freiheit, Selbstsein und Anerkennung, welche das Leben des Menschen als Mensch ermöglichen. Die Transzendenz dieses Schnittpunktes der verschiedenen Linien ermöglicht es, auf die Offenheit des menschlichen Lebensvollzuges abzustellen und sie vor Verkürzungen in einem dogmatischen Naturalismus oder Spiritualismus zu wahren. Doch der transzendente, gleichsam „ortlose“ Ort des Schneidens jener Linien kommt indirekt zur Darstellung, indem von jedem bestimmten Ort aus die Spannung zwischen den sich kreuzenden Linien von Selbstsein und Anerkennung, von Natur und Freiheit ausgeleuchtet werden kann. In diesem Sinne ist die unanschauliche Unbedingtheit des Humanum in den bedingten Wechselrelationen seines Verlaufs präsent. Die bioethischen Probleme im Lichte des Menschenwürdeprinzips zu betrachten, heißt sie durch diese Linienkreuze hindurchzudeklinieren.

Zuvor sei jedoch noch ein Gedanke eingeschoben. Er betrifft die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, das religiöse Äquivalent zum Menschenwürdeprinzip. Es ist in der bioethischen Debatte oftmals beansprucht worden – sei es im Sinne des Verbots von Embryonenforschung, sei es im Sinne einer Aufforderung zur genetischen Selbstperfektionierung des nun selbst Gott spielenden Menschen. Die Pointe der Gottebenbildlichkeitsvorstellung liegt jedoch woanders. Denn sie symbolisiert die soeben skizzierte Logik. Die Gottebenbildlichkeitsmetapher ist zum einen ein prägnanter Ausdruck für die Unbedingtheit des Humanum. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen steht dafür, dass der Mensch gleichsam an den Charakteren göttlicher Absolutheit teilhat und deshalb in solcher Selbstzwecklichkeit Respekt genießt. Zum anderen transportiert die Gottebenbildlichkeitsmetapher die Ahnung davon, dass das Humanum sich gerade einer planer Definition entzieht. Wenngleich beim Gottebenbildlichkeitsgedanken von der Vorstellung eines Bildes ausgegangen wird, lässt sie weder das göttliche Urbild noch das menschliche Abbild anschaulich werden. Gemäß der Dialektik von anthropomorpher Gottesvorstellung und Bilderverbot, wie sie die altisraelitische Religion kennzeichnet, ist auch die Gottebenbildlichkeitsvorstellung von einer Aura der Bildlosigkeit umgeben. Gerade im Umfeld der Bildmetaphorik entsteht *kein* anschauliches Bild. Damit reflektiert diese religiöse Vorstellung, dass der Mensch eben intrinsisch mehr ist, als empirisch der Fall sein mag. Gottebenbildlichkeit vergegenwärtigt die Nichtdefinierbarkeit des Menschen in seiner Teilhabe am Unbedingten. Wie nach traditioneller theologischer Lehre Gott nicht definiert werden kann, weil seine aktuose Transzendenz

die bekannten Definitionsschemata sprengt, so auch nicht sein menschliches Ebenbild. Mit der Ebenbildlichkeitsvorstellung wird das negativ-theologische Motiv der „docta ignorantia“ – also des gelehrten Nicht-Wissens, das im Wissen darum, was es nicht weiß, sehr viel weiß – auf die Anthropologie übertragen. Hier vergegenwärtigt die im Zeichen der „docta ignorantia“ gehaltene *negative Anthropologie* das für alle Freiheit entscheidende Nicht-Festgestelltsein des Menschen. Hiermit korreliert zugleich sein durch bildhafte Teilhabe am Göttlichen namhafter Absolutheitscharakter – also die Unbedingtheit seiner Würde.

Im Lichte dieser Denkform seien nun die bioethischen Probleme erneut angegangen.

3 Weder Utopismus noch Horrorszenarium: Zielperspektiven im Umgang mit Embryonen und mögliche praktische Regeln

Das auf Offenheit abstellende Verständnis des Menschen im Zeichen einer negativen Anthropologie der „docta ignorantia“ führt keineswegs in Beliebigkeit. Schon die Unbedingtheit der menschlichen Würde verwehrt es, die Unbestimmtheit des Einigungspunktes von Natur und Freiheit in Willkür auszumünzen. Stattdessen fordert es, die Naturalität des Menschen im Bezug auf seine Subjektivität zu verstehen – und umgekehrt, die Subjektivität auf die Naturalität zu beziehen. Die vorangegangenen Überlegungen haben die Pointe, den für das Humanum unauflöselichen Zusammenhang von Natur und Freiheit, von Körper und Geist, von Subjektivität und Sozialität ins Licht zu rücken, um hierdurch zu Regeln für den Umgang mit Grenzwerten menschlichen Lebens zu gelangen. Dazu sind die Begriffspaare methodisch so durchzudeklinieren, dass mit den durch sie wahrgenommenen Lebensvollzügen zugleich der normative Kern des Humanums thematisch wird. Dies bedeutet zunächst, jede Option auch im Lichte der möglicherweise ausgeblendeten „anderen Seite“ zu bedenken.

Von hier aus sind bioethische Extrempositionen zu kritisieren. So ist das Ansinnen kritikpflichtig, menschliches Leben zu ausschließlichem Nutzen für andere produzieren, ohne dass es überhaupt als Selbstzweck angesehen wird. Dies gilt auch für frühestes menschliches Leben. Eine Embryonenproduktion zu Forschungszwecken ist danach nicht zu rechtfertigen. Auszuschließen sind erst recht die Versuche, Menschen zur Bestätigung der Omnipotenzphantasien von Forschern oder Sekten herzustellen – unter Inkaufnahme schwerster Risiken. Die Grenze zwischen Dr. Franksteins Horrorkabinett und seriöser Medizin ist um der Subjektivität des Menschen willen scharf zu markieren. Dies betrifft das reproduktive Klonen, insbesondere zur Verewigung des eigenen Genoms; dies be-

trifft ebenso Hybrid- und Chimärenbildung, also die gentechnische Erzeugung von Mischwesen.

Umgekehrt sind auch Spekulationen zurückzuweisen, die die Naturalität des Menschen überhaupt zu überwinden trachten. Wird etwa die Humanitas im Informationsgehalt des genetischen Codes allein gesehen und sodann versucht, dem Menschen mit Hilfe von technischer Konservierung dieses Codes in geeigneten Speichermedien Ewigkeit zu verheißen, so ist hiergegen an die Leiblichkeit des subjektiven menschlichen Lebens zu erinnern. Keine Software ohne Hardware, so wäre zu betonen. Paradoxerweise verschwistert sich in solchen Spekulationen ein naturwissenschaftlicher Materialismus mit der vulgärplatonistischen Vision einer wahren Existenz des Menschen jenseits des Gefängnisses seiner Körperlichkeit. Demgegenüber ist daran zu erinnern, dass die *Einmaligkeit* und mithin auch *Individualität* des Menschen nicht zuletzt durch den singulären raum-zeitlichen Ort seiner Körperlichkeit markiert sind. Damit tritt die *Endlichkeit* menschlichen Lebens unweigerlich in den Blick. Sie kann auch durch noch so optimierte Therapien nicht prinzipiell aufgehoben werden. Eine *nachdenkliche Endlichkeitsakzeptanz* gehört deshalb zum individuierten Humanum hinzu – obzwar das Ende allzu meist zu früh kommt. Dennoch kann die Annahme eigener Endlichkeit auf dem Boden eines reflektierten Verhältnisses zum eigenen Selbst erwachsen, das sich in eigener Freiheit seines stets umgrenzten Ortes in der Welt vergewissert. Dieses Selbstverhältnis gerät jedoch aus dem Blick, wenn der Mensch mit der befruchteten Eizelle gleichgesetzt und diese als Ausdruck des Willens Gottes identifiziert wird. Daher halte ich auch manche kirchlichen und theologischen Positionen in der Bioethik für kritikbedürftig. Wird der Mensch in seiner Individualität durch das in quasi göttlicher Schöpfung vorgeformte Genom definiert, dann verwandelt sich ein theologischer Spiritualismus in einen biologischen Materialismus.

Es gehört zum Humanum als Einheit von Natur und Vernunft, ein Ethos des Heilens auszubilden. Dies schließt den Einsatz von Intelligenz, Technik und Forschungsstreben ein. Und dies steht der Konservierung eines erreichten Status quo entgegen. Endlichkeitsakzeptanz wäre missverstanden, wollte man hiermit die Bemühungen um Heilung von Krankheiten, Linderung von Leiden und Hinausschieben von Hinfälligkeit diskreditieren. Wird die Forschung an embryonalen Stammzellen im Kontext der medizinischen Bemühungen um gesteigerte Heilungsmöglichkeiten gesehen, lässt sich ihr ein ethischer Wert nicht von vornherein absprechen. Auch wenn sich bislang die therapeutischen Potenziale noch nicht sicher prognostizieren lassen, sprechen viele Gründe für weitreichenden medizinischen Fortschritt durch den Einsatz von Stammzellen. Unter der Voraussetzung begründeter, anderweitig unrealisierbarer therapeutischer Perspektiven scheint mir die Forschung an embryonalen Stammzellen gerechtfertigt werden zu können. Allerdings ist die Gewinnung von Stammzellen auf diejenigen Embryonen zu beschränken, die zur Herbeiführung einer Schwangerschaft ge-

zeugt worden sind und aus medizinischen Gründen, die in der potenziellen Mutter liegen, nicht mehr zur Übertragung anstehen. Für diese besteht nicht die Möglichkeit, sich zu Menschen zu entwickeln und Subjektivität auszubilden; sie sind zum Tode bestimmt, auch wenn sie durch Kryokonservierung auf unabsehbare Zeit am Leben gehalten werden. In gewisser Analogie zur Organtransplantation, bei der einem noch zu großen Teilen „belebten“ menschlichen Organismus Organe zu therapeutischen Zwecken entnommen werden, der Spender aber angesichts seines Hirntodes nicht mehr als menschliches Subjekt leben kann, lässt sich die Zuführung der organischen Naturalität der Embryonen zu medizinischer Forschung rechtfertigen. Die Menschenwürde wird jedenfalls nicht allein durch deren Vernichtung gewahrt. Selbstverständlich ist die Analogie zur Organtransplantation begrenzt, haben diese Embryonen doch niemals die Möglichkeit, einen zustimmenden oder ablehnenden Willen auszubilden. Dennoch vermag diese Analogie in dem hier zur Bewertung anstehenden Grenzbereich die nicht mehr realisierbare, aber zunächst potenzielle Subjekthaftigkeit zu berücksichtigen. In diesem Sinne ist auch die Zustimmung der Ei- und Samenspender, also der virtuellen Eltern zu verstehen, nicht aber – wie eingewendet wurde – als besitzrechtsähnliche Verfügungsgewalt Dritter. Entsprechendes gilt im Blick auf das vielfach betonte Verbot ökonomischer Anreize gegenüber den Spendern. Menschliches Leben ist keine Handelsware.

Etwas anders verhält sich die Problematik der PID (Präimplantationsdiagnostik). Denn hier ist die einzige „therapeutische“ Perspektive die, Embryonen gegebenenfalls auszusondern und zu vernichten. Dies wirft schon grundlegende Spannungen zum medizinethischen Grundsatz „nicht schaden“ auf. Ein Vorzug ist freilich für die Eltern mit ihrem Wunsch nach einem gesunden Kind gegeben, die sich etwa im Falle schwerer eugenischer Risiken den Kinderwunsch versagen würden. Freilich kann dies von ihnen als sehr respektable ethische Option vertreten werden. Nur lässt sich diese nicht vorschreiben. Sofern die Pränataldiagnostik im Umkreis der Problematik von Schwangerschaftskonflikten zulässig ist, dürfte ein medizinischer Wert der PID auch in der Minimierung der erheblichen Belastungen und Leiden bestehen, die durch Spätabtreibungen verursacht werden. Es scheint mir ein Widerspruch zu sein, wenn Embryonen vor der Implantation besser geschützt sind als Föten im Mutterleib. In gewisser Analogie zu einer vorgezogenen Pränataldiagnostik scheint mir die PID in Fällen schwerer genetischer Risiken gerechtfertigt zu sein. Sie wäre aber auf einen engen Kreis von Risikoträgern zu begrenzen. Zugleich wäre der Vorstellung vom „Kind als Schaden“ entgegenzuarbeiten, die im Zusammenhang mit Schadensersatzprozessen gegenüber Ärzten, die Behinderungsdispositionen nicht erkannt haben, aufgenommen ist. Ein Mensch kann in ethischer Sicht kein Schaden sein. Ein Schaden im *juristischen* Sinne können allenfalls die unter Umständen massiven Folgen sein, die die Pflege von Behinderten für andere, insbesondere die Eltern, bedeuten. Dem – wie der Vorstellung von behindertem Leben als einem „heute nicht

mehr nötigen Unfall“ – wäre durch Stärkung der Rechte Behinderter zu begegnen, gleichsam im Gegenzug zur Zulassung der PID.

Im Zusammenhang mit der PID ist eine Diskussion um eine neue Eugenik aufgekommen. Dies ist vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Praktiken und Visionen verständlich. Schon deshalb müssen die Befürworter von PID darauf drängen, die Grenze zu eugenischer Selektion scharf zu markieren. Dies betrifft heute die Tendenz zum „Designerbaby“ Geschlecht, Aussehen, Charaktereigenschaften und dergleichen sind als Gegenstände der Diagnostik auszuschließen. Ebenfalls darf keiner Eugenik-Mentalität im Sinne einer „Zeugung auf Probe“ mit anschließendem automatischem „Check“ vorgearbeitet werden. Dem steht die Subjekthaftigkeit des menschlichen Lebens entgegen. Sosehr alles subjekthafte Leben sich im Schutze anderen subjekthafte Lebens entwickelt, so wenig ist es als Subjekt von Gnaden seiner Designer, mögen sie auch beste Absichten haben. Die Kontingenz natürlicher Herkunft aus Zeugung vertritt gleichsam die Freiheit subjektiver Selbstbestimmung, können die Erwartungen der Erzeuger immer auch konterkariert werden. Dieser Gedanke erfordert aber zwei Präzisierungen. *Erstens* besagt er nicht, Freiheit ließe sich auf die Kontingenz der Natur reduzieren. Damit gliche sie der „Lotterie der Gene“. Solche Vorstellungen würden den Gedanken der funktionalen Platzhalterschaft von natürlicher Kontingenz für subjektive Freiheit aushebeln und letztlich Freiheit auf Natur reduzieren. Schon deshalb ist die „Lotterie der Gene“ nicht zum „Schöpferwillen“ zu stilisieren. Und schon deshalb ist bioethisch nicht gefordert, das Bemühen um Optimierung der Chancen für die Nachkommen, das so alt ist wie die Menschheit, illusorisch zu leugnen. Die *zweite* Präzisierung betrifft den gewissermaßen umgekehrten Umstand, dass die subjektive Freiheit des Nachkömmlings auch dann besteht, wenn seine Zeugung von medizinischen Bemühungen um Zufallsausschluss bestimmt war. Auch ein „Designerkind“, ja sogar ein künstlicher Klon, also eine genetische Kopie eines anderen Menschen, könnte *sich selbst* zu seiner Erzeugung verhalten. Auch dieser Mensch könnte gegebenenfalls „nein“ zu dem Willen sagen, der ihn nach seinem Geschmack formen wollte – freilich immer nur als nachträgliche Stellungnahme. Leugnete man dies, so spräche man dem „Designermenschen“ beziehungsweise dem Klon die Humanitas ab – möglicherweise gerade im Zeichen des Menschenwürdegedankens, der gegen solche Fremdbestimmung bei der Herstellung von Menschen protestiert.

4 Regeln und Recht

Die vorangegangenen Überlegungen haben im Ausgang vom Menschenwürdeprinzip und den mit ihm gesetzten Koordinaten praktische Regeln im bioethischen Konfliktfeld auszuloten begonnen. Die normative Dimension des Huma-

nums hat zu Grundsätzen geführt, die in Zulassungen und Verbote von Handlungen umzusetzen wären. Doch die ethischen Überlegungen hängen an einer entscheidenden Stelle gleichsam in der Luft: Ihnen fehlt die Verbindlichkeit, die nur das *Recht* gewähren kann. Und das Recht kennt eigene Verfahren zur Rechtssetzung, die keineswegs einfach Vorgaben aus Ethik, Philosophie oder Religion folgen. Deshalb können die vorangehenden Überlegungen auch nur mit ethischen Argumenten das Feld beschreiben, auf dem das Recht in Anwendung seiner autonomen Prinzipien Handlungssicherheit durch normative Regeln herstellen muss. Wenngleich die ethischen Argumente immer auch einen Anspruch auf Allgemeinheit vertreten, so stellen sie empirisch gesehen nur eine partikuläre Position in der politischen Diskurskultur dar. Für die tatsächliche Allgemeingültigkeit von Regeln kann deshalb nur das Recht eintreten.

Doch einen Anspruch hierauf *muss* es auch erheben. Man mag zu der skizzierten Regelungslinie, auch zu ihrer rechtlichen Umsetzbarkeit und schließlich ihrer Praktikabilität unterschiedlicher Auffassung sein: Das vielfach angeführte Argument, komplizierte Regeln zur Unterscheidung gerechtfertigter und auszuschließender Stammzellengewinnung und zur Begrenzung von Präimplantationsdiagnostik seien haltlos, weil zum Überschreiten einladend, überzeugt *nicht*. Die Idee, dass die moderne Gesellschaft durch das Recht verbindlich den Umgang mit sich selbst reguliert, kann nicht aufgegeben werden. Der befürchtete Missbrauch von Regeln hebt nicht den intendierten rechten Gebrauch auf. *Abusus non tollit usum*: Dieser Grundsatz ist auch auf dem Feld des Rechts in medizinischen Grenzbereichen zu bewahren, sosehr die Regelungen wohl nie jede Künstlichkeit in ihren Unterscheidungen werden vermeiden können. In diesem Sinne ist die *Intention* der deutschen Importregelung zu würdigen. Allerdings weist die Umsetzung dieser Intention durch die Kombination von Stammzelleneinfuhr aus dem Ausland bei gleichzeitiger Bekräftigung des Verbots von Stammzellengewinnung im Inland erhebliche rechtsethische Plausibilitätsdefizite auf.

Doch auch wenn gewisse Inkonzinnitäten vermieden werden, wird die rechtliche Regelung der Fortpflanzungsmedizin nicht nur einfältig auszulegende Normumsetzungen kennen – wie auch immer zukünftig das Recht der Fortpflanzungsmedizin insgesamt ausgestaltet werden mag. Zudem wird es immer unterschiedlich gelagerte Grenzfelder geben, etwa im Zusammenhang der Abgrenzung des Zulässigkeitsbereichs der PID. Daher scheinen mir die Argumente bedenkenswert, die für eine Differenzierung des Schutzes im Blick auf frühestes menschliches Lebens sprechen, um so den geschilderten Paradoxien bei der Definition des Humanum Rechnung zu tragen. Ein bedeutsames Datum stellt in diesem Zusammenhang die Nidation des Embryos in die mütterliche Gebärmutter dar, ohne die kein Embryo sein potenzielles Menschsein jemals realisieren kann. Wird hingegen das Humanum tendenziell mit der durch die Kernverschmelzung entstandenen genetischen Identität gleichgesetzt, so wird schon durch die Praxis der Abtreibung und der Zulässigkeit von Nidationshemmern der Verdacht evoziert, das Menschenwürdeprinzip ähnele einer gewissen Verfassungsymphonie. Solch

das Menschenwürdeprinzip ähnele einer gewissen Verfassungsyrik. Solch einem Verdacht ist um eben dieses Prinzips willen nachdrücklich entgegenzutreten. Doch auch die Differenzierung des Lebensschutzes kann keine Freigabe frühesten menschlichen Lebens zu willkürlichen Manipulationen bedeuten. Deshalb muss es bei einschränkenden Regeln und Unterscheidungen im Umgang mit Embryonen bleiben – auch wenn sie nicht immer nur einfach sein dürften.

Die vorangegangenen Überlegungen haben mit dialektischen Zuordnungen von Gegensätzen operiert; sie schlagen sich in den skizzierten Regeln und Unterscheidungen nieder. Sosehr diese das höchst umstrittene Feld rechtlich befrieden und Handlungssicherheit herstellen müssen, sosehr bleibt es in ethischer Hinsicht aber dabei, dass auch dann noch die *andere* Seite wahrzunehmen ist. In diesem Sinne gehört das Eingeständnis, dass es *keine* im Letzten „glatten Lösungen“ gibt, zum verantwortlichen Umgang mit den bioethischen Konflikten. Dieses Eingeständnis ist im ethischen Diskurs wach zu halten. Denn hierin findet nicht nur das Bewusstsein Wiederhall, dass jede Regelung immer auch überholt und noch die relativ beste verbessert werden kann. Sondern in diesem Eingeständnis artikuliert sich auch das Bewusstsein um die eigene Fehlbarkeit. Dieses Bewusstsein ist zutiefst human und weit davon entfernt, ein Fehler zu sein. Ein Fehler wäre vielmehr, sich nicht für fehlbar zu halten. Religiös gesprochen: Gehört zur Gottebenbildlichkeit des Menschen die Unterscheidung von gut und böse, so liegen Schuldfähigkeit und Schuldbewusstsein im Radius der Freiheit, um derentwillen der Mensch das Bild Gottes ist.

Literatur

Ach, J.S. / Brudermüller G. / Runtenberg, Ch. (Hrsg.) (1998): Hello Dolly? Über das Klonen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Anselm, R. (2000): Menschenwürde als regulatives Prinzip in der Bioethik, in: Knoepffler, N. / Haniel, A. (Hrsg.): Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle. Stuttgart: Hirzel, 221-226.

Barth, U. (2001): Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde, in: Hildemann, K.D. (Hrsg.): Die Zukunft des Sozialen. Solidarität im Wettbewerb. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 167-190.

Der „optimierte Mensch“. Über Gentechnik, Forschungsfreiheit, Menschenbild und die Zukunft der Wissenschaft. Gespräch mit W. Frühwald, zuerst in: Forschung & Lehre 8/2001, 402-405; wieder abgedruckt in: Geyer (Hrsg.): Biopolitik, 275-285.

Die deutschen Bischöfe: Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Gentechnik und Biomedizin, 7.3.2001.

- Dierken, J. (2002): *Docta ignorantia* oder: Die Freiheit des Endlichen. Theologische Überlegungen zu aktuellen Fragen der Bioethik, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 46, 82-108.
- Düwell, M. / Mieth, D. (Hrsg.) (2000): *Ethik in der Humangenetik*. 2. Aufl. Tübingen: Francke.
- Dworkin, R.: Die falsche Angst, Gott zu spielen, in: *Die Zeit* Nr. 38, 16.9.1999, 15, 17.
- Empfehlungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Forschung mit menschlichen Stammzellen, 3.5.2001.
- Engels, E.-M.: Der moralische Status von Embryonen und Feten – Forschung, Diagnose, Schwangerschaftsabbruch, in: Düwell / Mieth (Hrsg.), *Ethik in der Humangenetik*, 271-301.
- Enquetekommission des Deutschen Bundestages: *Recht und Ethik der modernen Medizin, Teilbericht Stammzellenforschung* (Bundestagsdrucksache 14/7546).
- Enquetekommission des Deutschen Bundestages: *Recht und Ethik der modernen Medizin, Stammzellforschung und die Debatte des Deutschen Bundestages zum Import von menschlichen embryonalen Stammzellen*, Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Berlin 2002.
- Enquetekommission des Deutschen Bundestages: *Recht und Ethik der modernen Medizin, Schlussbericht*, Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Berlin 2002.
- Geyer, Ch. (Hrsg.) (2001): *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hoerster, N.: Nur wer die Sehnsucht kennt. Wann immer das Leben beginnen mag, das Lebensrecht beginnt erst mit der Fähigkeit, Wünsche zu haben, in: *FAZ*, 24.2.2001, 46.
- Kant, I.: *Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, in: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 8. Hrsg.: Weischedel, W. (1978). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Knoepffler, N. / Haniel, A. (Hrsg.) (2000): *Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle*. Stuttgart, Stuttgart: Hirzel.
- Knoepffler, N. (1999): *Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortbar?* Stuttgart: Hirzel.
- Koch, K. (2000): *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Koch, T. (1991): Menschenwürde als Menschenrecht – Zur Grundlegung eines theologischen Begriffs des Rechts, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 35, 96-112.
- Kollek, R. (2000): Präimplantationsdiagnostik. Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht. Tübingen, Basel: Francke.
- Kreß, H. (2001): Präimplantationsdiagnostik, der Status von Embryonen und embryonalen Stammzellen. Ein Plädoyer für Güterabwägungen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 46, 230-235.
- Kurzweil, R. (2000): Homo s@piens. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Merkel, R.: Rechte für Embryonen? zuerst in: „Die Zeit“ 37, 25.1.2001, 37 f.; wieder abgedruckt in: Geyer (Hrsg.), Biopolitik, 51-64.
- Nüsslein-Volhard, Ch.: 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, 2.10.2001, 55.
- Prauss, G.: Geprägte Form, doch zweckbewusst zerstückelt, in: FAZ, 28.11.2001, 45.
- Rau, J.: „Berliner Rede“ vom 18.5.2001, in: FAZ, 19.5.2001.
- Rendtorff, T., Lebensschutz: Zum achtsamen Umgang mit der ethischen Kultur, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 45 (2001), 82-85.
- Renesse, M. v.: Dem Tode bestimmt, dem Leben gewidmet. Ist der Import von embryonalen Stammzellen akzeptabel? in: FAZ, 7.11.2001, Verlagsbeilage 159, 1.
- Schwarke, Ch. (2000): Die Kultur der Gene. Eine theologische Hermeneutik der Gentechnik. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sloterdijk, P.: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: Die Zeit Nr. 38, 16.9.1999, 15, 18-21.
- Steinvorth, U. (1995): Experimente mit Embryonen? in: Logos N.F. 2 , 406-423.
- Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD zu Fragen der Bioethik, 13.3.2001.
- Stellungnahme des Rates der EKD zur Bioethik-Debatte, 22.5.2001.
- Tanner, K.: Das Ende der Enthaltbarkeit. Die Geburt einer „Gattungsethik“ aus dem Geist der Diskursethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 46 (2002), 144-160.
- Tanner, K.: Die Diskussionslage in der Bundesrepublik Deutschland zur Biomedizin, in: epd-Dokumentation 26/01, 8-12.

Curriculum Vitae Jörg Dierken

Professur für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionsphilosophie, geb. 1959 in Oldenburg i.O.

1977-1984	Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie in Göttingen und Heidelberg
1987	Promotion an der Universität Heidelberg
1987-1990	Vikar in der Oldenburgischen Kirche
1990-1993	Habilitationsstipendium der Fritz Thyssen Stiftung
1994	Habilitation in Frankfurt a.M., danach Privatdozent
seit 1995	Professor an der Universität Hamburg. Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte: Religionsphilosophie und philosophische Theologie (unter anderem im Umkreis der klassischen deutschen Philosophie) – Subjektivität und Religion – Religion und Modernität – Theorie des Pluralismus

Veröffentlichungen u. a.:

- Amtshandlungen in der Volkskirche. Zum theologischen Umgang mit Kasualfrömmigkeit. Zürich 1991.
- Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher. Tübingen 1996.
- Aufsätze zu den oben genannten Schwerpunktthemen.