

**Michael Moxter,**  
**Grenzüberschreitung und Transzendenz**  
Zur Rolle der Religion im ethischen Diskurs

aus:

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

S. 117–136

## **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

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

<b>Wie die Gene ins Feuilleton kommen</b>	
Alltagsmythen und Metaphern im Gentechnikdiskurs .....	137
<i>Ulrich Gebhard</i>	
<b>Diskurskultur und Moral</b> .....	161
<i>Patricia Nevers</i>	
<b>Referentinnen und Referenten</b> .....	181

# Grenzüberschreitung und Transzendenz

## Zur Rolle der Religion im ethischen Diskurs

Michael Moxter

### Inhaltsübersicht

- 1 Einleitung
- 2 La religion vive – Die Rolle der Metaphern in der Bioethik
- 3 Als ob es Gott nicht gäbe – Menschenwürde und Anerkennungsbegriff
- 4 Annahme des Unverfügbaren – Selbstverständnis und christlicher Glaube

### 1 Einleitung

„Die Menschheit ist fortgeschritten, der Mensch ist dahin.“ In dieser Notiz Kurt Tucholskys ließe sich der Eindruck zusammenfassen, der viele angesichts der Debatte um die Forschung an embryonalen Stammzellen und um den Einsatz der Präimplantationsdiagnostik beschleicht. Allerdings macht es wenig Sinn, den wissenschaftlichen Fortschritt, handele es sich um quantitativen Zuwachs von Wissen oder auch um einen qualitativen Sprung neuer Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten, zu beklagen. Zwar gab es seit dem antiken Kynismus und erst recht seit Rousseau eine Kulturkritik als beständige Begleiterin der Zivilisation und ihrer wissenschaftlich-technischen Errungenschaften. Aber noch nie vermochte diese plausibel zu machen, woher sie die Annullierungschancen beziehen will, wenn sich zuvor als selbstverständlich geltende Wissensgrenzen verschoben haben. Anders verhält es sich mit derjenigen Veränderung vertrauter Grenzl意思, die das Selbstverständnis des Menschlichen betrifft. Die durch sie ausgelöste Sorge, dass der Mensch dahin sei, entspringt weder aus einem allgemeinen Wissenschaftsvorbehalt noch (wie beim Streit um die Nutzung der Kernenergie) aus dem Gefahrenpotenzial einer Technik, die sich als nicht beherrschbar erweisen könnte. Die Sorge wird spezifischer: Es geht um die Lücke zwischen Menschheit und Mensch, die sich ergeben könnte, wenn im Gefolge von Lebenswissenschaften und Genmedizin die Idee einer Anthropotechnik um sich griffe. Durch diese Sorge verschiebt sich in den aktuellen Diskussionen der

Streit von der Wissenschaftsethik zu Fragen nach dem Menschenbild unserer Verfassung oder nach der Zukunft der menschlichen Natur.<sup>1</sup>

Ich möchte vor diesem Hintergrund der Frage nachgehen, ob wir es angesichts der Fortschritte der Lebenswissenschaften mit einer Transzendenz zu tun bekommen, die sich nicht in die Dynamik der Grenzüberschreitungen verwickeln lässt. Dazu setze ich mit einigen Beobachtungen zur Rolle der Religion in der aktuellen Debatte ein und skizziere dann, welche Bildungsaufgabe die christliche Religion für Moral und Recht übernehmen kann – und welche nicht.

## 2 La religion vive – Die Rolle der Metaphern in der Bioethik

Die ethische Urteilsbildung in Sachen Stammzellforschung wird von einer Reihe von Metaphern mitbestimmt. Diese eröffnen gleichsam den Horizont, in dem die Probleme wahrgenommen werden. Das beginnt bereits mit der Rede vom genetischen Code.

Vor knapp sechzig Jahren beschrieb der Physiker Erwin Schrödinger die Funktion der Chromosomen im Zellkern als die einer quasi verschlüsselten Schrift. Er führte damit eine Metapher ein, die uns heute so selbstverständlich erscheint, dass wir sie kaum noch bemerken, und die eine Nachfolgegestalt der theologisch und philosophisch wirkmächtigen Rede vom Buch der Natur<sup>2</sup> darstellt. Für die christliche Theologie ist diese Metapher bedeutsam, weil es bei der „Lesbarkeit der Welt“ um die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes, vor allem seines Willens, aus einer anderen Quelle als der der Heiligen Schrift ging. Aber auch sonst war sie wissenschaftsgeschichtlich folgenreich, zielte doch das seit Galilei artikuliert neuzzeitliche Reformprogramm der Mathematisierung der Naturwissenschaft auf die Entzifferung eines in Zahlen geschriebenen Buches.

Auf beiden Ebenen – in der Theologie wie in der Naturwissenschaft – gehörte zu dieser Hintergrundmetaphorik die besondere Beziehung von Gott und Mensch. Beide begriffen den Schöpfer der Welt als Schreiber eines Buches, mit dem er dem Menschen etwas zu erkennen gibt. Und beide führten die Befähigung des Menschen, im Buch der Natur zu lesen, auf seine Gottebenbildlichkeit zurück, nämlich auf die in der Schöpfung begründete Ausstattung der menschlichen Vernunft mit wahrheitsfähigen Ideen, deren Entsprechung zum Welt erschaffenden göttlichen Intellekt die Erkennbarkeit der Welt begründen sollte.<sup>3</sup> Es bedurf-

---

<sup>1</sup> Vgl. Habermas 2001.

<sup>2</sup> Vgl. Rothacker 1979 und Blumenberg 1983.

<sup>3</sup> Gemäß der Verortung der Idee ante res – in rebus – post res.

te nur einer kleinen Variation, um vor diesem Hintergrund die Überzeugung zu stiften, dass der Mensch, indem er seine eigene Vernunft gebraucht, sich auf diejenige Gabe verlässt, die seine nächste Nachbarschaft zu Gott ausmacht. Die Weiterkenntnis der frühneuzeitlichen Wissenschaften konnte deshalb als konkrete Ausübung der Gottebenbildlichkeit verstanden werden.<sup>4</sup> Für Kepler zum Beispiel war in diesem Sinne die Tätigkeit des Astronomen, obwohl sie die alte Himmelsvorstellung zerstörte, ein priesterliches Amt, ein Gottesdienst. Die theologische Metaphorik diente der Legitimierung der Wissenschaften oder stellte doch wenigstens das Neue, das mit ihnen begann, in den Horizont des kulturell Vorbereiteten und Vertrauten. Doch auch der umgekehrte Effekt war mit diesem Hintergrund angelegt. Der Gottebenbildlichkeitsgedanke konnte stets auch dazu verwendet werden, das Bewusstsein für unerlaubte Übergriffe zu markieren. So konnte der Vorwurf der Hybris immer dann aufkommen, wenn der abgeleitete, Gottes Werke nachbuchstabierende menschliche Verstand sich als der eigentlich schöpferische verstand und so in Konkurrenz zu Gott trat.

Als aktuelle Nachfolgegestalt einer über tausendjährigen Wirkungsgeschichte zieht die Metapher des genetischen Codes beide Möglichkeiten, Legitimierung wie Delegitimierung, auf sich. Doch bevor wir uns dem zuwenden, sei zunächst noch ein anderer Hinweis gestattet.

Die neue Gestalt der Metapher legte sich nahe, nachdem die Erfindung des mechanischen Buchdruckes mit beweglichen Einzellettern ihre Leistungskraft verändert hatte. Ihre Pointe liegt heute im Verhältnis von steuernder Information und möglichem Schreib- oder Druckfehler.<sup>5</sup> So steht etwa die Krankheit Chorea Huntington in einem konstitutiven Zusammenhang mit einer gesteigerten Wiederholung der Sequenz CAG auf dem Chromosom 4. Auch beim gesunden Menschen findet sich eine Kette sich wiederholender Abschnitte, aber die hohe Zahl der Wiederholungen ist signifikant für das Auftreten der Krankheit und sogar für das Erkrankungsalter. In anderen Fällen wie dem der Mukoviszidose möchte man sagen, dass der Natur aufgrund eines Ablesefehlers bei der Transkription der Erbinformation eine Fehlprogrammierung unterläuft. Das Krankheitsbild ist dann die phänotypische Darstellung einer fehlerhaften Vor-Schrift,<sup>6</sup> die sich aus dem Zusammentreffen von identischen Schreibfehlern bei beiden Eltern oder durch einseitige Dominanz ergibt.

Dass die Analyse des Vererbungsvorganges mit der Schrift-Metapher verbunden wurde, zielt schon bei Schrödinger auf das Verhältnis von Ver- und Entschlüsse-

---

<sup>4</sup> Vgl. G. Pico della Mirandolas berühmte Rede *De dignitate hominis* (dt. Die Würde des Menschen, in: *Lux et Humanitas* V, 1942).

<sup>5</sup> Blumenberg 1993: 372.

<sup>6</sup> Blumenberg 1983: 381.

lung, also auf einen Code, den zu knacken eine aus Spionageromanen oder militärischen Operationen bekannte Leistung ist. Es geht um die Aufgabe, hinter das Geheimnis einer gegen Mitleser eigentlich abgeschirmten Botschaft zu kommen. Die Metapher kippt: Es wird nicht mehr gelesen, was Gott uns zu verstehen geben will, sondern das entschlüsselt, was zu lesen uns eigentlich verwehrt ist. Die technische Herstellung einer offenbar nicht vorgesehenen Lesbarkeit wird zum leitenden Gesichtspunkt. Insofern motiviert die Metapher, von der sich die Genetik inspirieren ließ, gleichsam von Haus aus den Gedanken eines Übergriffs. Noch bevor der Gedanke aufkam, das Buch, in dem man zu lesen begann, nun auch in eigener Diktion umzuschreiben, war ein Muster vorbereitet, mit dem man auf den Fortschritt der Lebenswissenschaften reagieren würde.

Hans Blumenberg, dessen Gedanken ich hier folge, hat bereits 1981 beschrieben, was in den Debatten des letzten Jahres mit Händen zu greifen war:

„Was der Skeptiker gegenüber den Erfolgen der Genetik im Auge hat, ist im Grad seines Verdachtes und seiner Furcht kaum verständlich ohne den Rückblick auf das alte Buch der Natur als den von Gott mit sakrosankter Endgültigkeit niedergeschriebenen Text der Schöpfung. Deshalb ist auch die Extrapolation auf die Versuchung, den Text neu schreiben zu wollen, gar nicht abgestellt auf die Risiken, die das für Leben und Überleben der Menschheit haben könnte, sondern auf die Rivalität von Technik und Natur. Es zielt auf den Skandal einer Konkurrenz mit dem einen Autor der Welt, der so viel getan hatte, um sich nicht ins Geheimnis seines Werkes blicken zu lassen“<sup>7</sup>.

Das Bewusstsein einer Konkurrenz, das sich genauso gut als Vorwurf (so die Kritiker) wie als Ermächtigung (im Sinne der Affirmation, die Evolution müsse nun vom Menschen selbst in die Hand genommen werden) verwenden lässt, bedient sich durch die Kultur des Christentums vorgezeichneter Interpretationsfiguren. Angesichts der säkularen Selbstbeschreibung der Moderne ist diese Religionshaltigkeit aktueller Diskussionen erklärungsbedürftig. Sie lässt sich durch die Vorgeschichte der leitenden Metaphorik alleine nicht erklären.

Der Grund für die Präsenz der Religion ergibt sich meines Erachtens aus der Beobachtung, dass wir es mit der Verschiebung von Grenzen zu tun haben, die früher als definitiv letzte galten. Die Schranke zwischen Natur und Kultur, die Grenze zwischen dem Gegebenen und dem Machbaren (Letztere von der politischen Restauration immer wieder vergeblich aufgerichtet) erweist sich nun auch für das menschliche Leben selbst als beweglich.<sup>8</sup> Unterschiede zwischen Zeugung und Herstellung, zwischen naturwüchsiger Konstitution und selbst be-

---

<sup>7</sup> Blumenberg 1983: 398 f.

<sup>8</sup> Vgl. zum Beispiel die Äußerungen von H.-J. Vogel in der FAZ vom 19.11.2001.

stimmter Wahl verlieren ihre Griffigkeit. Dem evolutionsgeschichtlichen Blick zurück verschwimmt die vertraute Grenze zwischen Mensch und Tier, und dem visionären Blick auf die Optimierung unserer Rechner<sup>9</sup> wird die Unterscheidung von Mensch und Maschine zunehmend undeutlicher.

Bei Grenzüberschreitungen, die unser Selbstverständnis betreffen, sind Religion und Mythos gleichsam in ihrem Element. Beide verstehen sich nämlich darauf, Transzendentes im Immanenten symbolisch zu repräsentieren und darum mit Grenzerfahrungen und mit der Markierung von Schwellen produktiv umzugehen. Das gilt für den Übergang von Jugend zu Adoleszenz, für Alltag und Fest nicht weniger als für die Grenzen zwischen Schuldigwerden und Erneuerung oder zwischen Vergangenheit und Zukunft. Deshalb ist die Präsenz religiöser Metaphern im aktuellen Diskurs nicht nur eine Reaktion auf ethische Stellungnahmen der Kirchen. Sie ergibt sich aus der eigentümlichen Spannung von Immanenz und Transzendenz, die sich im Bewusstsein der Grenzannäherung und -überschreitung einstellt. Ernst Cassirers Analysen des mythisch-religiösen Bewusstseins haben sich auf dieses Phänomen immer wieder fokussiert.<sup>10</sup>

An der Einschlägigkeit der Grenzmetaphorik im bioethischen Diskurs kann kein Zweifel aufkommen.<sup>11</sup> Besonders das Bild vom Rubikon, der nicht überschritten werden darf, oder mit weltgeschichtlichen Folgen bereits überschritten wurde, hat es den Diskutanten angetan. So hat die Deutsche Forschungsgemeinschaft die von ihr geforderte Abschwächung des Embryonenschutzgesetzes unter anderem mit der Bemerkung begründet, „dass der Rubikon in dieser Frage mit der Einführung der künstlichen Befruchtung überschritten wurde“<sup>12</sup>. Die dieser Metaphernbildung zugrundeliegende Strategie besteht dabei darin, eine gegenwärtig umstrittene Handlung dadurch zu rechtfertigen, dass diese als im Einklang mit bereits akzeptierten Entscheidungen und als deren zwangsläufige Folge erscheinen soll. (Gemeint ist übrigens nicht, dass das IVF-Verfahren den Zugang zu extraterin verfügbaren Embryonen eröffnet habe und insofern als Rubikon gelte, sondern präziser: dass gerade die durch das Embryonenschutzgesetz definierte Zulässigkeit dieser Methode Bedingungen artikuliert, unter denen diese nicht

---

<sup>9</sup> Kurzweil 2000.

<sup>10</sup> Zum Beispiel an Stellen, an denen Cassirer mit Malinowski darauf hinweist, dass die archaischen Gesellschaften Rituale und magische Praktiken nicht deshalb einsetzten, weil sie die Grenzen der menschlichen Verstandeskkräfte übersahen. Das Gegenteil ist der Fall: Gerade das Bewusstsein der Grenze setzte das Ritual frei (vgl. Cassirer 1972: 80). Für eine ausführliche Diskussion vgl. Moxter 1994: 227-246.

<sup>11</sup> Vgl. die Feststellung von A. Bahnen, FAZ vom 4.3.2002. Für eine instruktive theologische Auseinandersetzung mit der bioethischen Metaphorik vgl. hierzu und zum Folgenden Schwarke 2000.

<sup>12</sup> Zitiert nach Habermas 2001: 36.

hätte entwickelt werden dürfen. Zwischen der rechtlichen Regelung der *Anwendung* und den Prozessen ihrer *Entwicklung* öffnet sich die Schere, dass post festum gelten soll, die Befruchtung einer Eizelle zu keinem anderen Zweck zuzulassen als dem der Herbeiführung einer Schwangerschaft derjenigen Frau, der sie entnommen wurde.<sup>13</sup> Diese Bedingung wäre in der Entwicklung der Befruchtungsmethode nicht einzuhalten gewesen; ihre Akzeptanz im Recht wie in der Gesellschaft folglich ein Indiz einer nachträglichen Billigung ihrer Entwicklung. Doch dies nur nebenbei.)

Caesars Überschreitung des Rubikons stellt eine rhetorische Figur bereit, bei der es auf Eindeutigkeit des rechtlich und politisch bedeutsamen Grenzverlaufs genauso ankommt wie auf das Bewusstsein, dass die Würfel bereits gefallen sind. Der erste, kleine Schritt macht einen Unterschied ums Ganze. Seine Unwiderrufbarkeit und seine unaufhaltbare Drift in die Konfrontation sind die Pointen der Metapher. Gegen die Kritiker kann sie deshalb mit dem Hinweis eingesetzt werden, angesichts der bereits eingetretenen Entwicklung komme das moralische Raisonement zu spät und sei deshalb durch ein an den Fakten orientiertes rationales Folgenmanagement zu ersetzen. Zugleich aber kann dieselbe Metapher als Warnung vor einem *point of no return* eingesetzt werden.<sup>14</sup> Es lässt sich jedoch beobachten, dass die Metapher gegen ihren historischen Sinn zunehmend re-mythisiert wird und solche Grenzüberschreitungen abdeckt, die vor allem als religiöser Tabubruch erscheinen sollen. Die Bemerkung, diesseits des Rubikons gebe es viel Raum,<sup>15</sup> der Gedanke, den Rubikon müsse man gegebenenfalls rückwärts noch einmal überschreiten,<sup>16</sup> die Vorstellung, der Rubikon sei ein Fluss, dem der Mensch beständig neu das Bett bahne<sup>17</sup>, und schließlich die Auskunft, seine Grenze lasse sich nur verrücken (sic!), wenn man zuvor die Quellen der Humanität austrockne,<sup>18</sup> lassen sich nicht mehr aus dem ursprünglichen Kontext, sondern nur noch als Verselbständigungen der Metapher angesichts der Annäherung an eine letzte Grenze erklären. Sie gerät in die Nachbarschaft der Engelsturz- und Sündenfallgeschichten, die auch die mythische Qualität letzter Grenzüberschreitungen repräsentieren.

---

<sup>13</sup> Vgl. ESchG § 1.1 Absatz 2.

<sup>14</sup> Sie berührt sich dann mit dem Schiefe-Ebene- (beziehungsweise „slippery slope“) oder Dammbbruch-Argument. Für dessen Analyse und insbesondere für dessen Beschreibung als Prognose über Ereignisabfolgen unter empirischen Bedingungen ist einschlägig: Guckes 1997.

<sup>15</sup> So Bundespräsident Johannes Rau in seiner Berliner Rede vom 19.5.2001.

<sup>16</sup> Nach meiner Erinnerung hat das W. Huber formuliert.

<sup>17</sup> Markl 2002: 59 f.

<sup>18</sup> So Thomas S. Hoffmann in der FAZ vom 23.8.2001.

Weil es bei der Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf um dessen heilsame Begrenzung angesichts einer dem Menschen eigentümlichen Tendenz zur Grenzüberschreitung geht, gehört auch die theologische Kategorie der Schöpfung in diesen Zusammenhang. Den Menschen charakterisiert die christliche Anthropologie in der Ambivalenz von besonderer Gottesnähe und gezielter Gotteskonkurrenz. Wie im Begriff seiner Gottesebenenbildlichkeit die Aufgabe der Herrschaft gleichsam an Gottes Statt mitzudenken ist, so ist der Mensch immer auch durch den Drang bestimmt, keinen Gott über sich ertragen zu können. Dass der Mensch nicht wollen kann, dass Gott Gott ist, dass er vielmehr den Anspruch erheben muss, diese Rolle sei durch ihn selbst bereits bestens besetzt, war für die reformatorische Theologie eine maßgebliche anthropologische Einsicht.<sup>19</sup>

Deshalb muss es nicht verwundern, dass zu den religiös besetzten Metaphern der aktuellen Debatte auch die Bemerkung zählt, der Mensch sei im Begriff, „Gott zu spielen“. Der Rechtsphilosoph Ronald Dworkin hat diese Metapher in der Ausgabe der „Zeit“, in der auch Peter Sloterdijks Elmauer Rede abgedruckt wurde, ausführlich kommentiert.<sup>20</sup> Auch im Blick auf sie ist festzuhalten, dass die Metapher unterschätzt wird, wenn man sie ausschließlich zur Forcierung eines moralischen Vorwurfs gebraucht. Sie gewinnt dagegen an Brisanz, wenn man sie als Hinweis auf ein anthropologisches Muster begreift, das der Mensch nicht abzulegen pflegt.

Es zeigt sich, dass das Bewusstsein, an einer Grenze zu stehen, sich in religiösen Metaphern ausspricht und in ihren Horizonten orientiert. Natürlich gilt dies erst recht, wenn die Religion bewusst affirmativ eingesetzt wird, um angesichts neuer Handlungsmöglichkeiten nach einem Katechon zu suchen. Der Wunsch nach Hemmschwellen oder der Ruf nach einem Tabu begegnet der wissenschaftlichen Entzauberung der Welt mit der Resakralisierung unserer Einstellungen, weil es um die Markierung letzter Grenzen geht. In Begriffen wie „Ehrfurcht vor dem Leben“, „Bewahrung der Schöpfung“ oder in der Rede von der „Heiligkeit des Lebens“ ist die Religion im ethischen Diskurs darum auch explizit präsent. Das gilt übrigens auch für die Verheißungspotenziale, welche die Therapie von Krankheiten mit dem mythisch-religiösen Thema der Überwindung des Todes, ja der Hoffnung auf Unsterblichkeit, verbinden.

Diese Präsenz der Religion in unserem ethischen und anthropologischen Nachdenken ist gewiss kein Zufall. Sie erklärt sich daraus, dass die Religion das Bewusstsein für das Unverfügbare im Handeln und Leben wach hält und Transzendenz in der Immanenz repräsentiert. Allerdings muss man gleich hinzufügen, dass ihre Einschlägigkeit noch nicht die Erwartung rechtfertigt, in fundamentalen

---

<sup>19</sup> Vgl. Luther, M.: *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, in: WA 1, 225,1 f.

<sup>20</sup> Vgl. *Die Zeit* vom 16.9.1999.

Umbruchsituationen müsse eben die Religion die Aufgabe klarer Grenzziehungen übernehmen und den moralischen Eindeutigkeitsbedarf decken.

### **3 Als ob es Gott nicht gäbe – Menschenwürde und Anerkennungsbegriff**

Die Religion kann die Aufgabe der Unbedingtheitsrepräsentation nicht so erfüllen wollen, dass sie mit der Autonomie der Rechtsordnung und mit dem Freiheitssinn moralischer Verantwortung kollidiert. Auch ihren eigenen Selbststand würde sie verspielen, wollte sie sich im Modus einer heteronomen Inanspruchnahme des menschlichen Willens in der ethischen Diskussion zu Wort melden. Sie muss ihre Rolle vielmehr im Gegenüber zum säkularen Recht finden, das darin allgemeine Rechtsordnung ist, dass es sich der Bewertung religiöser Überzeugungen enthält und darum „etsi deus non daretur“ (H. Grotius) seinen Geltungssinn aufbaut. Das schließt eine direkte Ableitung der Rechtsordnung aus der christlichen Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes aus. Die (verfassungs-)rechtliche Kategorie der Würde des Menschen kann daher zwar durch die Religion gestützt werden, muss aber so entfaltet werden, dass sie auch ohne Rekurs auf die Religion überzeugt und darum keiner religiösen Deutung des Rechts bedarf.

Wenn wir daher hören, die gegenwärtige Diskussion impliziere auch eine „Auseinandersetzung um ein christliches [...] Menschenbild auf der einen Seite und um ein scientistisch-sozialdarwinistisches Menschenbild auf der anderen Seite“<sup>21</sup>, so darf dies nicht so verstanden werden, als ob eine solche Auseinandersetzung ins Recht hineingetragen oder durch es entschieden werden müsste. Vielmehr muss sie als eine gesellschaftliche Auseinandersetzung geführt werden, in der unter der Bedingung des für alle geltenden Rechts um die inhaltlichen Bilder gelingenden Lebens und um überzeugende Deutungen der *Conditio humana* gestritten wird. Das kann durchaus einschließen, dass Kirchen, Religionsgemeinschaften oder andere weltanschaulichen Gruppierungen ihre ureigensten Überzeugungen auch als Aufforderungen an den Gesetzgeber formulieren. Doch dieser muss seiner eigenen Verantwortung entsprechen, und er darf solche Anmutungen stets nur in der Gestalt aufnehmen, dass er die ihn selbst bindenden Regeln konsequenter anwendet.

Es kommt hier also auf ein Zusammenspiel an, bei dem die Rechtsordnung die religiösen Überzeugungen selbst nicht aneignet und sich zugleich darauf verlässt, dass die Individuen und gesellschaftlichen Gruppen den entstandenen Freiheitsraum ihrerseits nutzen und sich selbst nicht neutral, sondern engagiert verhalten. Die Individuen müssen in der Tat entscheiden, welchem Menschenbild sie folgen

---

<sup>21</sup> So Frühwald, W. in: *Forschung & Lehre*, hg. v. Deutschen Hochschulverband, 8/2001, 402 ff.

wollen. Der entsprechende Aufbau individueller Identität durch letzte Bindung des eigenen Gewissens gehört zu den vielzitierten Voraussetzungen, von denen der Rechtsstaat lebt, ohne sie garantieren zu können.<sup>22</sup> Deshalb können Glaubensüberzeugungen nur auf dem Umweg ihrer Transformation in allgemeinheitstfähige Regeln, die auch diesseits des Glaubens einleuchten, die politische Ordnung gestalten wollen.<sup>23</sup> (Dies stärkt auch die Freiheit der Religion, die sich ihrer moralischen Funktionalisierung entziehen können muss, will sie es mit Gott selbst zu tun haben). Die fünfte These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 bringt dies noch immer prägnant zum Ausdruck, wenn sie konstatiert: „Die Kirche erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.“<sup>24</sup> Staatliches Handeln soll ihr zufolge „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden [...] sorgen.“<sup>25</sup> Mischt sich die christliche Religion am Ort des individuellen Gewissens oder im Zeugnis der Kirche in die öffentlichen Debatten ein, so ist sie also keineswegs gehalten, nur das zu sagen, was als kleinster gemeinsamer Nenner allen einleuchten sollte. Sie muss für ihr eigenes Thema Rede und Antwort stehen. Aber sie kann ihre Erinnerungsarbeit nur dann sachgemäß einbringen, wenn sie dabei zugleich den Freiheitssinn des Politischen stärkt.

In der Konsequenz besagt das, dass der Protestantismus weder an einer Moralisierung noch an einer Theologisierung der rechtlichen Kategorie der Menschenwürde Gefallen finden kann.<sup>26</sup> Die christliche Tradition ist zwar an der Entstehungsgeschichte unserer Verfassung beteiligt, aber sie ist nur eine ihrer Quellen. Verbindungen zwischen dem Schöpfungsglauben und der französisch-amerikanischen Idee unveräußerlicher Menschenrechte sind beispielsweise im Begriff der natürlichen Gleichheit aller Menschen offensichtlich, aber Renaissance wie Stoa sind mit der Genese dieses Grundbegriffs ebenso eng verknüpft. Gegen einen direkten Anspruch auf die Christlichkeit unserer Rechtskultur ist also historisch daran zu erinnern, dass der Menschenrechtsbegriff einer säkularen Vernunftkonzeption entspringt, deren Grundgehalt in einer Abwehr staatlicher Gewalt besteht. Men-

---

<sup>22</sup> Böckenförde, E.-W.: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt a.M. 1991, 92-114; 112.

<sup>23</sup> Vgl. Jüngel, E.: Mit Frieden Staat machen. Politische Existenz nach Barmen V, München 1984.

<sup>24</sup> Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Hrsg. Burgmüller, A. / Weth, R. Neukirchen, 1983, 38.

<sup>25</sup> Diese Bestimmung ist nicht hinreichend, aber doch notwendig.

<sup>26</sup> Unter der Voraussetzung katholischer Naturrechtstradition stellt sich das Problem anders dar.

schenrechte sind in dem Sinne Abwehrrechte, dass sie dem Zugriff staatlicher Instanzen einen elementaren Bestand von Rechten entziehen, die als jeder weiteren Explikation positiven Rechts vorgegeben gelten sollen. Die Anerkennung der rechtlichen Ordnung erfolgt gleichsam unter der Bedingung, dass der Recht setzenden Macht nicht alles zur Disposition steht. Freiheitsrechte, Gleichheitsrechte und Teilhaberechte sind deshalb Statusrechte des Einzelnen. Sie laufen auf das hinaus, was Hannah Arendt ein Recht, Rechte zu haben, nannte.<sup>27</sup> Einen Vorrang gegenüber der positiven Gesetzgebung haben sie in einem logischen Sinn, nämlich in der Markierung einer definitiven Grenze, deren Überschreitung das Recht um seinen Sinn bringen müsste.

Diese Funktion wird anschaulich zur Darstellung gebracht, wenn man von vorstaatlichen, also von Natur gegebenen, oder von angeborenen Rechten spricht. Man versteht, was der Hinweis auf die Geburt in diesem Zusammenhang besagen soll: Sobald jemand überhaupt im Erscheinungsraum der menschlichen Freiheit auftritt, ist er immer schon ein Rechtssubjekt, muss er seine spezifischen Rechte nicht erst von Gnaden eines staatlichen Aktes gewinnen. Aber man darf diese Anschaulichkeit nicht überstrapazieren. Das Recht auf freie Meinungsäußerung oder auf Religionsausübung ist für Neugeborene bekanntlich abstrakt, wie ja auch die Gleichheit in Sachen politischer Willensbildung einem noch bevorstehenden Reifungsprozess zugewiesen bleibt. Dass es sich bei einem Neugeborenen um ein Rechtssubjekt handelt, sieht man diesem also nicht an. Vielmehr wird in den rechtsrelevanten Kontexten stillschweigend eine Antizipation der späteren Entwicklung vollzogen, die von der Überzeugung geleitet wird, dass dieses Subjekt sein Telos bereits in sich selbst trägt. Nicht aus der Beschreibung des Status eines Neugeborenen, sondern allein aus unserem Begriff des Rechts ergibt sich, dass die Vereinigung der Freien unter allgemeinen Regeln nur gedacht werden kann, wenn sie die Stellung der Rechtssubjekte als ihr vorgegeben anerkennt.

Dieser Abwehrgedanke<sup>28</sup> speist sich in den emphatischen Begriff der Unantastbarkeit ein. Durch ihn ist die Würdekategorie Ausdruck einer Selbstbegrenzung des Rechts. Diese Funktion muss man im Auge behalten, wenn man anschauliche beziehungsweise weitere inhaltliche Momente mit dem Würdebegriff verbindet, also auf dessen positive Bestimmung im Sinne einer den Menschen auszeichnenden Qualität hinaus will. Auch darin ist Kant meines Erachtens lehrreich: Einerseits baut er seinen Würdebegriff in Differenz zum Wertbegriff auf und definiert Würde als das, was „über allen Preis erhaben ist, mithin kein

---

<sup>27</sup> Arendt, H.: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung, Jg. IV. Hrsg. Sternberger, D. Heidelberg 1949, 754-770.

<sup>28</sup> Unter ihn kann man auch die so genannten Teilhaberechte subsumieren, sie sind ja Abwehr von Ausschluss.

Äquivalent verstatet“.<sup>29</sup> Die Würde markiert hier allein die Abwehr der Ersetzbarkeit. Sie schließt alles aus, was im Verhältnis zu einem anderen für austauschbar gehalten oder zugunsten eines anderen eingesetzt werden könnte. Der Würdebegriff zieht eine letzte Grenze in dem elementaren Sinn der Anweisung: „Dieses ist nicht jenes!“ Andererseits aber kann Kant die Würde des Menschen zugleich inhaltlich beschreiben als Mitgliedschaft im Reich der Zwecke, dem alle Vernunftwesen angehören. Im strengen Sinne handelt es sich um eine Zugehörigkeit zu einem intelligiblen Reich, das wie das Ding-an-sich Bestandteil Kantischer Hintergrundsontologie ist. Mit ihrer Glaubwürdigkeit ist es heute nicht zum besten bestellt. Doch der Verlust metaphysischer Garantien löst den Würdebegriff dann nicht auf, wenn solche inhaltlichen Qualifikationen von der Funktion unterschieden bleiben, die der Begriff im Recht hat.

Entsprechendes gilt auch für die anderen anschaulichen Momente, die sich mit dem Würdebegriff verbinden. Ein solches Moment war uns schon in der Rede von der Geburt begegnet, mit der ein Mensch ins Dasein tritt. Die Bestimmung der Natalität ist einerseits strikt gemeint, insofern das „von Geburt an“ den prinzipiellen Sinn eines „von Haus aus“, also eines Apriori, hat. Andererseits aber kann die vorausgesetzte Anschaulichkeit vollständig zurücktreten, wenn der Geburtsvorgang durch Kaiserschnitt ersetzt wird. Obwohl der Begriff des Geborens gerade wegen seiner Anschaulichkeit herangezogen wurde, kommt es auf diese Anschauung doch andererseits nicht wirklich an.

Eine vergleichbare Spannung zeigt sich am Gestaltbegriff. Die Tradition der Rechtsphilosophie war sich bewusst, dass die Selbstbegrenzung der eigenen Freiheit zugunsten der kopräsenten Freiheit des anderen einer mitlaufenden Identifikation bedarf, die *etwas* = *X* als jemanden erkennt, um ihn als fremde Freiheit anzuerkennen. Dafür stand in der Tradition mit derselben Unmittelbarkeit wie ihre Rede von der Natalität die Gestalt des Menschen. Sie steht einerseits für ein Moment notwendiger Äußerlichkeit, insofern die normativ gehaltvolle Anerkennung des Anderen sich gerade nicht auf einen intelligiblen Vernunftzweck, sondern auf diesen als „Dasein“,<sup>30</sup> also auf den Menschen in seiner kontingenten Endlichkeit richten muss. Dieses Dasein ist in seiner Äußerlichkeit nicht zu denken, ohne es einer Rhapsodie der Mannigfaltigkeit auszusetzen, in der sich zwar Familienähnlichkeiten finden lassen, aber gerade nicht die eine Supereigenschaft, die allen Mitgliedern in der Klasse der Menschen gleichermaßen empirisch zukommt. Auf dieses Problem reagiert die Tradition mit dem Gestaltbegriff.

Exemplarisch kann man sich das an einer Stelle in Fichtes „Grundlage des Naturrechts“ (1796) deutlich machen, die den Begriff der Freiheit im Gegensatz zur Umweltgebundenheit des Tiers so stark macht, dass sie keine natürliche Eigen-

---

<sup>29</sup> Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, A 77.

<sup>30</sup> Kant: Grundlegung, A 66.

schaft mehr anzugeben erlaubt, die den Menschen als solchen auszeichnet. Alles nämlich, selbst der aufrechte Gang, muss als Implikation der Freiheit des Menschen verstanden werden, als Resultat einer Selbstbestimmung der Gattung, der nichts vorgegeben ist, sondern die alles selbst wählt. „Ein menschlicher Leib kann auf vier Füßen laufen; und man hat unter Tieren aufgewachsene Menschen gefunden, die dies mit unglaublicher Schnelligkeit konnten“<sup>31</sup>. Liegt es nicht im Begriff des Menschen, dass er aufrecht geht, so ist selbst diese üblicherweise zu seiner Natur gerechnete Eigenschaft schon Ausdruck seiner Freiheit. Der menschliche Leib – so lautet der Fluchtpunkt des Gedankens – ist die Gestalt seiner Freiheit. Die Aufrichtung vom Boden, der Freiheitsgewinn für die Arme, aber auch Auge und Mund sind gerade nicht die bloß naturale Basis, zu der als andere Seite das Geistige hinzugehört, sondern sie selbst sind als Ausdruck des Geistigen durch dieses bestimmt. Darauf zielt der Gestaltbegriff, der an keiner einzelnen empirischen Bestimmung als solcher festgemacht werden kann. „Dies alles [...] in seiner überraschenden und in einem Momente aufgefassten Verbindung, in der es sich dem Sinne gibt, ist es, was jeden, der menschliches Angesicht trägt, nötigt, die menschliche Gestalt überall [...] anzuerkennen und zu respektieren. Menschengestalt ist dem Menschen notwendig heilig“.<sup>32</sup>

Der Gestaltbegriff vermittelt den Freiheitsbegriff mit der Sphäre des natürlichen Daseins, vermeidet es aber Freiheit auf Natur und damit auf eine einzelne empirische Bestimmung zurückzuführen, sie also naturalistisch zu fundieren. Einerseits kommt es auf Anschauung an, andererseits gibt diese das entscheidende von sich aus nicht her. Ohne empirisch gesättigte Einsicht, wann wir es mit einem Menschen zu tun haben und wann nicht, hinge der Anerkennungsgedanke in der Luft. Zugleich aber ergibt er sich nicht aus der empirischen Beschreibung, sondern allein aus der Reflexion auf die Bedingungen der eigenen Freiheit.

Alle diese Hinweise zeigen meines Erachtens, dass der Begriff der Würde beziehungsweise der Anerkennung schon immer die Spannung in sich trug, sich nicht auf empirische Bestimmungen begründen zu lassen, obwohl er sich doch auf diese beziehen muss.

Die Beziehung zwischen Leib und Rechtsperson wird vollends zum Problem, wenn das Junktum zwischen deskriptiver und normativ gehaltvoller Beschreibung („jeder Mensch ist als Rechtsperson unbedingt zu achten“) sich löst. Seitdem wir den Menschen in allen Phasen seiner Entwicklung sichtbar machen können, geht auf dem Weg zu den frühesten Anfängen die Sicherheit des identifizierenden Gestaltbegriffs verloren. Der Zuwachs an Sichtbarkeit verändert das Bild, das wir vom Menschen haben. Allerdings besagt dies nicht, dass im Blick

---

<sup>31</sup> Fichte, J. G.: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Nachdruck, Hamburg 1979, 83.

<sup>32</sup> Fichte: Grundlage, 84.

auf das postnatale Leben eine unmittelbar gewisse, apodiktische Identifikation von empirischer Beschreibung und normativer Unterstellung möglich wäre, während beide Seiten bei der Darstellung des Embryos in einem Ultraschallbild (nach Embryonentransfer lässt sich das schon nach Ende der vierten Woche machen) oder (nach künstlicher Befruchtung) unter dem Mikroskop auseinanderfallen. Die neue Situation zeigt nur deutlicher die Differenz zwischen empirischer und normativer Betrachtung.

Tritt zwischen die Sprache der Tatsachen und die Sprache der Normen eine Kluft, so lässt sie sich durch keinen logischen Übergang von einem zum anderen schließen. Hubert Markl macht deshalb in seinen Diskussionsbeiträgen immer wieder auf den naturalistischen Fehlschluss aufmerksam, der mit einer biologischen Beschreibung Normen zu begründen sucht. Ein gehaltvoller Begriff des Menschen, der zugleich über dessen Würde Auskunft gibt, kann nicht an biologischen Fakten abgelesen werden.<sup>33</sup> Er sei vielmehr ein kulturbezogener Zuschreibungs-begriff,<sup>34</sup> über dessen Bedeutung wir selbst entscheiden müssen.

Doch die Disjunktion *Natur oder Konvention* ist schief und unvollständig. Natürlich lässt sich nicht bestreiten, dass unsere Normen kulturbezogen sind, aber dieser Sachverhalt wird falsch beschrieben, wenn man ihn auf einen Kulturrelativismus zuspitzt. Jeder unserer Begriffe ist ja schon deshalb kulturbezogen, weil er mit einer bestimmten Sprachtradition verflochten ist. Aber daraus folgt nicht, dass die Triftigkeit unserer Äußerungen allein durch unsere Sprechgewohnheiten entschieden werden könnte.<sup>35</sup>

Will man diesen kulturalistischen Fehlschluss vermeiden, so muss man zwischen den biologischen Tatsachen und den kulturellen Werten eine dritte Ebene einzeichnen: die Ebene einer Reflexion auf die Bedingungen der eigenen Freiheit.

Dass sich der gehaltvolle Begriff des Menschlichen einer Zuschreibung verdankt, besagt dann, dass jeder seine eigene Freiheit nur angemessen begreifen kann, indem er im Vollzug gegenseitiger Anerkennung Freiheit zugleich auch dem jeweils anderen zuschreibt. Eine solche Zuschreibung ist nicht von der Art, dass man sie genauso gut unterlassen könnte und dabei noch immer frei bliebe. Das unterscheidet die Menschenwürde von der Ehrendoktorwürde, deren Zuschreibungsqualität sich in der Tat allein einem hoheitlichen Verleihungsakt verdankt. Obwohl hier wie dort von „Würde“ die Rede ist, handelt es sich in beiden Fällen um strukturell anderes. Der Begriff der Menschenwürde wird als etwas zugestanden, das nicht erst verliehen werden muss, sondern alle Handlungen begrenzt.

---

<sup>33</sup> Markl: Mensch, 29.

<sup>34</sup> Markl: Mensch, 45, 110.

<sup>35</sup> Um ein Argument H. Putnams zu benutzen, vgl. ders.: *The Many Faces of Realism*, LaSalle/Ill. 1987, 20.

Weil es sich um den Inbegriff wechselseitiger Anerkennung handelt, besteht keine Notwendigkeit, auch in einem positiven Sinne angeben zu müssen, worin Würde inhaltlich besteht. Die Kategorie lässt sich nur in der reflexiven Einsicht in die Wirklichkeit der eigenen Freiheit gewinnen. Ihre Anwendung bedarf dann keiner weiteren Spekulation über die Frage, was am Anderen seine Würde konstituiert. Es genügt allein die Feststellung, dass es sich um einen anderen Menschen handelt. Das Recht hat sozusagen keine Definitionshoheit darüber zu vergeben, wer als Mensch im Sinne des Gesetzes zu gelten hat und wer nicht. Die anschauliche Gewissheit muss genügen, obwohl Evidenzen eigentlich keine starken Argumente im Begründungsdiskurs darstellen.

Es versteht sich von selbst, dass mit dieser Feststellung über die rechtliche Zulässigkeit der Forschung mit embryonalen Stammzellen nicht definitiv entschieden ist. Es ist nur eine Begründungsfigur zurückgewiesen worden, welche die Unbedingtheit des Würdebegriffs unzureichend beschreibt.

#### **4 Annahme des Unverfügbaren – Selbstverständnis und christlicher Glaube**

Vor diesem Hintergrund soll nun noch einmal die Rolle der Religion in den Blick genommen werden. Dabei gilt es zunächst, auch innerhalb der christlichen Theologie einen naiven Naturalismus abzuwehren. Dieser stellt sich ein, wenn die unverzichtbare Differenz von Schöpfer und Geschöpf mit der Differenz von Gewordenem und Gemachtem so kombiniert wird, dass jeder Hinweis auf die Geschöpflichkeit das Gegebene beziehungsweise Bestehende normativ privilegiert. Wären die ethisch relevanten Grenzen mit den natürlichen Ordnungen identisch, so ließe sich die Moral „innerhalb der Grenzen der bloßen Natur“ einschließen und der Schöpfungsgedanke ginge stets zu Lasten der menschlichen Freiheit. Der Hinweis auf das Recht des Stärkeren zeigt jedoch die Zweideutigkeit, die der Losung, nach der Natur zu leben, von je her anhaftete. Das Natürliche ist nicht immer das Gute. Hinzu kommt, dass das naturalistische Ansinnen es nicht erlaubt, die Ermittlung der Grenzen menschlicher Selbstbestimmung als die selbsteigene Tätigkeit des Handelnden zu begreifen.<sup>36</sup> Aus jedem dieser Gründe für sich alleine und aus allen gemeinsam ergibt sich, dass die Transformation des Schöpfungsglaubens in eine naturalistische Ethik kein akzeptables Unternehmen sein kann. Wer dies weiß, aber dennoch so argumentiert, um in der Öffentlichkeit ein geschlossene und eindeutige Stellungnahme zu erreichen, erweist der Kirche eine Bären dienst.

---

<sup>36</sup> So zu Recht Fr. W. Graf in der FAZ vom 2.1.2002.

Umsichtiger bringt sich der christliche Glaube allerdings in den ethischen Diskurs ein, wenn er seine Gewissheit, das Leben sei Gott selbst verdankt, ohne naturalistische Nebentöne als Einsicht in die endliche Gestalt menschlicher Freiheit zur Geltung bringt. Zu denken ist dabei nun nicht mehr an diejenige normative Grenze, die zur Rechtsperson selbst gehört und in der Reflexion auf die Bedingungen der eigenen Freiheit anerkannt wird. Sondern nun geht es um die im Selbstverhältnis des Menschen wirksame Einsicht, dass das eigene Leben vorgegeben ist und also eine elementare Unverfügbarkeit gerade für den darstellt, der es in eigener Verantwortung führt. Jeder Vollzug der Freiheit, jeder Akt, durch den wir uns als etwas bestimmen oder zu etwas entscheiden, steht in einem Verhältnis zu dem Phänomen, dass wir uns schon vorfinden als die jeweils so und nicht anders bestimmten.

Der Schöpfungsglaube wird in der protestantischen Theologie seit Schleiermacher mit Bezug auf diesen Sachverhalt als Bewusstsein für das Ineinander von Freiheit und Gegebensein entfaltet.<sup>37</sup> Die Grenzen der Freiheit ergeben sich nicht nur aufgrund ihres Zusammentreffens mit anderen im engen Raum, sondern stets auch aus der kontingenten Bestimmtheit eigener Wahlmöglichkeiten, also zum Beispiel aufgrund der Knappheit der Zeit. Wenn der Glaube an Gott den Schöpfer seine Pointe im Dank schon für das eigene Leben hat, vollzieht er sich auf dem (mitunter mühsamen) Weg der Annahme dieses Lebens als eines begrenzten. Im Unterschied zur Anerkennung des Anderen hat dieses Phänomen keinen unmittelbar normativen Sinn und ist darum auch nicht rechtlich gefasst. Gebot und Verbot prallen an ihm gleichsam ab. Selbst die Einsicht, dass das Leben etwas konstitutiv Unverfügbares hat, kann nicht erzwungen werden. Obwohl unterschiedlich fundiert, können sich die Anerkennung der Würde des Anderen und die Annahme der Unverfügbarkeit des eigenen Lebens jedoch wechselseitig verstärken.

Die Relevanz dieser Überlegung wird vielleicht deutlicher, wenn man sich klar macht, dass Art 1.1 Grundgesetz einen uneinschränkbaren Schutz der Würde, Artikel 2 Absatz 2 Satz 1 („Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit.“) dagegen ein unter Gesetzesvorbehalt einschränkbares Grundrecht darstellt. Aus dieser Differenz beziehen die Befürworter einer Aufweichung des Embryonenschutzgesetzes eines ihrer zentralen Argumente. Obwohl sie nämlich nicht bestreiten, dass das Embryonenschutzgesetz von 1990 einer starken Auslegung des Würdebegriffs konform ist, bestreiten sie, dass es sich auf dem Wege direkter Ableitung aus Artikel 1.1 ergibt. Vielmehr resultiere die staatliche Verpflichtung zum Embryonenschutz – statt aus dem Sachverhalt der absoluten Unantastbarkeit der Rechtsperson – aus der einschränkbaren Unversehrtheitsbestimmung. Auch wer die Zulassung der embryonenverbrauchenden Forschung befürwortet, muss nicht auf die These verfallen, bei Embryonen handle es sich

---

<sup>37</sup> Einschlägig sind die §§ 3 f. und 32 ff. der Glaubenslehre, vgl. Schleiermacher, Fr.: Der christliche Glaube. Hrsg. Redeker, M. Berlin 1960, Bd. I, 14 ff.; 171 ff.

um beliebig benutzbare, das heißt schutzlose Sachen. Aber die Schutzpflicht gegenüber dem Embryo wird graduierbar gedacht und zwar in Abhängigkeit zu dem Entwicklungsstadium, in dem er sich befindet. Während die unantastbare Würde ein unbedingtes Recht formuliert, das jede weitere Diskussion über Zugriffsmöglichkeiten anderer kategorisch ausschließt, lässt sich der allgemeine Lebensschutz bedingt, nämlich im Verhältnis zu anderen hochrangigen Gütern, einschränken. Ähnlich wie sich die Geschwindigkeitsbeschränkung innerhalb geschlossener Ortschaften aus den Lebensschutzpflichten des Staates im Sinne von Artikel 2.2 ableiten lässt, ohne dass sich aus diesem Zusammenhang deduzieren ließe, wo die Grenze zulässiger Höchstgeschwindigkeit liegt, bedarf es nach dieser Position einer rechtspositiven Entscheidung, die in einem Kontinuum möglicher Zeitpunkte eine Stelle markiert. Diese kann bei der Verschmelzung von Samen und Eizelle liegen, wie es das Embryonenschutzgesetz von 1990 in § 8.1 festlegte, aber da es sich hier um eine ausführende Bestimmung handelt, kann sie stets auch anders festgesetzt werden: beim Transfer, bei der Nidation oder irgendwo anders. Ausbalanciert werden muss – wie bei der Geschwindigkeitsbegrenzung – das rechte Maß zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an Lebensschutz.

Das Argument schließt eine Beweislastumkehr mit ein. Wer eine strengere Regelung im Sinne der Unantastbarkeitskategorie befürwortet, müsse den Nachweis führen, dass jeder empirisch als Entwicklungsphase beschreibbare Zustand menschlichen Lebens dieses auch schon zum Träger eines individuellen Grundrechtes macht. Das zu diesem Zwecke häufig angeführte Argument der zäsurenfreien kontinuierlichen Entwicklung („Wir entwickeln uns nicht zum Menschen, sondern als Menschen.“) ist gewiss stark, dürfte aber kaum stärker sein, als der Unterschied zwischen Anfang und Ende frappant ist. Deshalb wird dieses Argument von Befürwortern einer Neuregelung als eine *Petitio principii* verstanden, die immer schon voraussetzt, was zu beweisen wäre. Wer dagegen einen direkten Zusammenhang zwischen dem Würdebegriff des Grundgesetzes und dem Embryonenschutzgesetz unterstellt, versteht jede Abstufung des Lebensschutzes als eine Operation, die sich gegen den harten normativen Kern des Rechts richtet.

Es scheint unsere Lage zu sein, dass wir angesichts dieser Antithetik kein weiteres Argument nennen können, das aus dem Dilemma herausführt. Die Herstellung von Eindeutigkeit durch das Einbringen metaphysischer Überzeugungen kann auf keine Allgemeinverbindlichkeit rechnen, die Lebenswissenschaften selbst lassen die Frage offen, und die faktische Rechtsprechung in der Bundesrepublik provoziert den Einwand, nur um den Preis eines Selbstwiderspruches mit dem Abtreibungsregelung sei ein uneingeschränkter Embryonenschutz aus der Verfassung ableitbar.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> So das Argument von R. Merkel, in: „Die Zeit“, 13. 6.2001.

Auf diese Lage der Dinge ist die oben angedeutete Auslegung des Schöpfungsglaubens zu beziehen. Sie besteht nicht in der theologischen Rückversicherung, dass der Mensch als solcher Gottes Ebenbild ist und wir dies alle glauben müssen, sehr wohl aber in dem Hinweis, dass zur Eigenart endlicher Freiheit eine Einsicht in die Unverfügbarkeit des Lebens gehört. Der christliche Glaube verweist so auf ein Lebensphänomen, das auch denjenigen nicht fremd sein kann, die diesen Glauben selbst nicht teilen. Während der Aufruf zur Bewahrung der Schöpfung, zur Ehrfurcht vor dem Leben oder zur Anerkennung seiner Heiligkeit eine naturalistische Hinnahme des Bestehenden enthält, ist die Einsicht in die konstitutive Unverfügbarkeit des eigenen Lebens eine, die sich an das Bewusstsein der Freiheit adressiert.

Für die ethische Beurteilung der uns interessierenden Frage ergibt sich aus den vorgetragenen Überlegungen eine Kaskade von drei aufeinander folgenden Schritten.

1. Die Einsicht in die rechtliche Funktion der Würdekategorie führt auf dem Weg der Selbstreflexion unserer Freiheit zur Einsicht in eine Symmetriebedingung. Sie schließt aus, dass der Status eines Rechtssubjektes aus irgendeinem anderen Grund verliehen werden kann als dem, der mit dem Menschsein als solchem gegeben ist.
2. Selbst wenn es im Blick auf die frühesten Anfänge menschlichen Lebens unentscheidbar bleiben sollte, ob individuelles Leben bereits vorliegt oder nicht, ob also die Unantastbarkeitsgarantie greift, besagt dies nicht, dass in dieser Situation willkürliche Verfügbarkeit resultierte. Vielmehr erfordert die Schutzverpflichtung des Artikels 2 auch dann begrenzende Regelungen.
3. Wie eng diese gefasst werden, entscheidet sich dort, wo das formale Recht nicht weiterhilft, an dem Bild, das wir uns vom menschlichen Leben insgesamt machen. Zur Diskussion steht nicht allein, was wir rechtlich dürfen, sondern auch, was wir wollen können. Diese Frage erfordert eine Klarheit hinsichtlich der Identität beziehungsweise des Selbstbildes des Handelnden. Das Bewusstsein für die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens wirft deshalb auch dann noch Fragen nach einem überzeugenden Selbstverständnis des Handelnden auf, wenn der Rechtsgrundsatz der Unantastbarkeit nicht verletzt sein sollte. Hinsichtlich der biomedizinischen Manipulation der Merkmale zukünftiger Individuen beispielsweise darf unterstellt werden, dass die Therapie von Erbkrankheiten die nachträgliche Rechtfertigung der auf diese Weise Geheilten findet, obwohl über ihre biologische Konstitution durch fremden Willen verfügt wurde. Dagegen kollidiert die Optimierung oder die Selektion natürlicher Eigenschaften auch dann mit einem vertretbaren Bild menschlichen Lebens, wenn die Betroffenen später mit ihrer Existenz zufrieden sind.

Im Blick auf diese Kaskade lässt sich die Rolle der Religion präziser beschreiben. Während das Recht die Gesellschaft unter formalen Regeln einigt und folglich die Bilder individueller Lebensführung unkommentiert freistellt, solange sie diesen Regeln nicht widersprechen, hat die Religion an der Entstehung solcher Bilder des guten Lebens und an deren verbindender Kraft entscheidenden Anteil. Die unverwechselbare Unterschiedenheit von Rechtsordnung und Menschenbild, von äußerer Freiheit und innerem Freiheitsbewusstsein schließt jedoch Rückwirkungen und Affinitäten nicht aus. Sowohl verstärkend wie auch schwächend können religiöse Überzeugungen auf die Rechtskultur der Gleichheit einwirken. Der christliche Glaube an den Gott, der den Menschen als sein Bild würdigt, hält deshalb den normativen Sinn der Würdekategorie im Gewissen der Einzelnen wie in der Öffentlichkeit lebendig. Das muss nicht besagen, dass wir uns im Sinne des Rechts ein bestimmtes Bild machen *sollen*, weil sich die „vernünftige Moral der Menschenrechtssubjekte“ nur durch ihre „Einbettung“ in ein anthropologisches Selbstverständnis, in ein Bild menschlichen Gattungslebens, stabilisieren lasse.<sup>39</sup> Aber es heißt doch immerhin, dass der christliche Glaube an Gott das Selbstverständnis der Handelnden mit seinem Bild der menschlichen Angelegenheiten provoziert – auch dort noch, wo das Recht ungenau und uneindeutig zu werden droht.

## Literatur

- Blumenberg, H. (1983): Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl.
- Cassirer, E. [1944]: Essay on Man. New Haven, London 1972.
- Frühwald, W. (2001) in: Forschung & Lehre, hg. v. Deutschen Hochschulverband, 8/2001, 402 ff.
- Guckes, B. (1997): Das Argument der schiefen Ebene. Schwangerschaftsabbruch, die Tötung Neugeborener und Sterbehilfe in der medizinethischen Diskussion. Stuttgart.
- Habermas, J. (2001): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kurzweil, R. (2000): The Age of Spiritual Machines, dt.: Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen? München, 2. Aufl. 2000
- Luther, M.(1517): Disputatio contra scholasticam theologiam, in: WA 1, 225,1 f.
- Lux et Humanitas V (1942). Fribourg.

---

<sup>39</sup> Wie Habermas (2001) meint: 115; vgl. 74.

- Markl, H. (2002): *Schöner neuer Mensch?*, München/Zürich.
- Moxter, M.(1994): *Magie als Schwellenphänomen*, in: Heimbrock, H.-G. / Streib, H. (Hrsg.): *Magie*. Kampen.
- Pico della Mirandola, G.: *De dignitate hominis*, in: *Lux et Humanitas V*, 1942.
- Rau, J.: „Berliner Rede“ vom 18.5.2001, in: *FAZ*, 19.5.2001.
- Rothacker, E. (1979): *Das „Buch der Natur“*. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, Hrsg: Perpeet, W. Bonn.
- Schwarke, Chr. (2000): *Die Kultur der Gene: eine theologische Hermeneutik der Gentechnik*. Stuttgart.

## **Curriculum Vitae Michael Moxter**

Professur für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik, geb. 1956, Studium der Evangelischen Theologie und der Philosophie in Frankfurt a. M., Tübingen und Heidelberg, Promotion Dr. phil. in Tübingen, Habilitation in Systematischer Theologie in Frankfurt a. M., seit 1.4.1999 Professor an der Universität Hamburg. Stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie (Tübingen), Schatzmeister der European Society for Philosophy of Religion (Utrecht). Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte: Theologie und Philosophie Schleiermachers – phänomenologische Perspektiven systematischer Theologie – Verhältnis von Protestantismus und Kultur – Theologie und Recht – reformatorische Theologie.

### **Veröffentlichungen u. a.:**

- Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik F. Schleiermachers (Morality & Meaning of Life Bd. 1), Kampen / The Netherlands 1992
- Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen, Sommer 2000
- Religion und Gestaltung der Zeit (zusammen mit D. Georgi u. H.-G. Heimbrock Hrsg.), Kampen / The Netherlands 1994
- Historische Position und systematische Interpretation. Frankfurter Ringvorlesung Religionsphilosophie (zusammen mit M. Jung u. Th. M. Schmidt Hsg.), Sommer 2000