

Unbedingte Subjektivität

Zum Ansatz protestantischer Ethik angesichts biopolitischer Kontroversen

1. Biopolitik und Religionssemantik

Die Debatten, in denen Religion zur öffentlichen Angelegenheit wird, betreffen nicht nur Fragen der Ordnung des Sozialen. Auch das Individuellste, die leibhafte Existenz in ihren ureigensten Grenzen, wird zum Thema des politischen Streits mit religiösen Obertönen. Freilich ist eine solche Auseinandersetzung um das Individuellste dadurch bedingt, daß die neuen lebenswissenschaftlichen Entwicklungen und ihre medizinische Umsetzung den Umgang mit der leibhaften Existenz der Einen angesichts leibhafter Lebensinteressen Anderer zu betreffen scheint. Konstellationen, in denen ein Leben dem Interesse eines Anderen geopfert oder von ihm vernutzt wird, werden erahnbar. Auch wenn angesichts der empirischen Befunde frühester Lebensstadien Vorsicht geboten ist, von ‚den einen‘ und ‚den anderen‘ in üblichem Sinne zu sprechen, ist die politische und soziale Dimension des eigentlich Privatesten evident. Hinzu kommt, daß die biopolitische Diskussion um Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik gezeigt hat, in welchem Maße vermeintlich elementare Gewißeheiten unserer Kultur unsicher geworden sind. Was der Mensch ist, wo seine Grenzen liegen, was sich im Umgang mit Unseresgleichen erlaubt und was verbietet, ist angesichts der Möglichkeiten, menschliches Leben zum Zwecke der Heilung Anderer bei eigenem letalem Schaden einzusetzen oder darüber zu befinden, welcher Embryo eine Entwicklungschance hat und welcher nicht, kein naturgegebener Sachverhalt mehr. Fragen und Urteile, die uns bislang von der Natur abgenommen schienen, werden zu drängenden Themen der menschlichen Kultur.

Wenn Religion es mit der *conditio humana* in den Koordinaten des Eigenen und des Anderen zu tun hat und ihre Domäne das Selbstverständnis von Individuen als Einzelnen unter Vielen ist, dann sind religiöse Obertöne in Debatten um eben solche Themen nicht verwunderlich. Diese Töne nehmen freilich leicht schrille Klänge an. Die biopolitische Debatte wurde nicht von ungefähr mit einem Kulturkampf zwischen christlich inspiriertem und szientifisch-sozialdarwinistischem Menschenbild verglichen. In ihm schienen Menschenwürde gegen Forschungsfreiheit, die Heiligkeit des Lebens gegen seine Vernutzung im Interesse der Stärkeren, letzte Werte gegen hemmungslose Ökonomisierung zu stehen. Nun ist es gewiß

kein Schaden, wenn Debatten um Fragen von grundlegender Bedeutung für das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft mit Leidenschaft geführt werden. Daß dabei auch religiöse Semantiken eine Rolle spielen, liegt auf der Hand, sofern ‚Religion‘ die normativen Leitideen von kulturellen Selbstverständnissen symbolisch vergegenwärtigt. Wenn die Religion dasjenige beinhaltet, was in einer Kultur gewichtig und erstrebenswert erscheint, dann ist es nur folgerichtig, daß eine Debatte um Grundfragen des kulturellen Selbstverständnisses religiöse Semantiken einbezieht.

Allerdings ist es sowohl der Religion als auch der biopolitischen Debatte abträglich, wenn mit religiösen Wendungen gewaltsam Eindeutigkeiten erzeugt werden sollen, die nicht vorhanden sind, oder wenn sie zur Munitionierung einzelner Positionen strategisch benutzt werden. In großer Einmütigkeit wurde von führenden Geistlichen aus den katholischen und evangelischen Kirchen wiederholt betont, der Mensch sei von seiner Konzeption an ein gottebenbildliches Wesen, weshalb von diesem Zeitpunkt an seine Menschenwürde gegeben sei. Folglich seien alle Eingriffe zu unterlassen, und der Embryo besitze in allen Entwicklungsstadien die elementaren menschlichen Rechte. Der Zeitpunkt der Konzeption sei der einzig mögliche Bezug von Würde und Entwicklungsstadien. In dieser gleichsam naturrechtlichen, darum als alternativlos betrachteten Position wird die schöpfungsanthropologische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die gleichsam als religiöses Fundament des Menschenwürdeprinzips fungiert, mit dem Augenblick der Konzeption als quasi empirische Größe verstanden – was auch immer das biologische Substrat des Embryos einen Augenblick zuvor, in dem seine genetische Identität bereits festliegt, für einen Charakter haben mag, und wie auch immer seine mit der Würde verbundenen Schutz- und Entwicklungsrechte sich ohne mütterlichen Uterus vom Staat erzwingen lassen sollen. Freilich strebt auch auf seiten mancher biotechnischer Pioniere die Euphorie direkt zum Himmel. Die neuen Szenarien wurden mit quasi religiösem Enthusiasmus gefeiert.¹ Göttliche Kräfte sollten dem Menschen zuwachsen. So müsse der Mensch nun selbst ‚Gott spielen‘ und als Schöpfer eines neuen und besseren Menschen fungieren.² Die Evolution sei nicht mehr dem al-

¹ *Craig Venter* strahlte einen gegen alles skeptische Raisonement immunisierten Optimismus aus, der für *Peter Sloterdijk* einer neureligiösen Verschmelzung von Börse und Bio-Technologie gleichkommt. (Vgl. „Wir erleben eine Fusion von Börse und Bio-Illusion“: Gründer einer nachchristlichen Religion, in: FAZ, 21. 2. 2001, 51f.). Vgl. auch den Bericht von *Ch. Schwägerl* über Venters Absicht, künstliches Leben zu schaffen (Der Kurationsautomat. Hat Craig Venter, der Entschlüsseler des menschlichen Erbguts, künstliches Leben geschaffen?, in: FAZ, 15. 11. 2003, Nr. 266, 35).

² So *J. Watson* (FAZ, 26. 9. 2000).

ten Gott des Zufalls zu überlassen,³ sondern in der Konstruktion eines seine alten Mängel überwindenden Menschen selbst in die Hand zu nehmen. Visionen sehen den Menschen durch geeignete ‚Anthropotechnik‘ im ‚Menschenpark‘ zu einem Wesen mutieren, das durch nanotechnische Verbindung mit Maschinen roboterhafte Präzision und computerähnliche Intelligenz aufweist.⁴ Die Grenzen zwischen Interpretationen lebenswissenschaftlicher Potentiale und science-fiction werden fließend.

Offensichtlich verlangen biopolitische Probleme diffizile Abwägungsdiskurse. Alternativlose Eindeutigkeit hat den Preis von Simplifizierungen. Schrille Töne hüben und drüben, erzeugt durch die Lautsprecher religiöser Rhetorik, mögen öffentliche Aufmerksamkeit erregen. Doch diese ist nicht immer proportional zum Gedankengehalt. Deshalb ist es Aufgabe der Religion, wenn sie sich auf dem biopolitischen Feld zu Wort meldet, Nachdenklichkeitspflege an die Stelle von Gefechtslärmherzeugung zu rücken. Vonnöten ist Urteilskraft. Sie ist ohne Freiheit des Denkens nicht zu haben. Schon deshalb kann die protestantische Ethik nicht an ein lehr- oder kirchenamtliches Gängelband genommen werden. Hilfreich für die Positionierung der protestantischen Kirchen ist die Ethik, wenn sie Sachverstand mit kriterienfester theologischer Urteilsstärke verbindet. Dazu nun einige Überlegungen.

2. Zum Ansatz protestantischer Ethik

Die Bioethik-Debatte⁵ hat gezeigt, daß mit der direkten Anwendung religiöser Metaphern auf die strittigen Tatbestände Gewaltsamkeiten einher gehen. Zwischen schöpfungsanthropologischer Imago-Dei-Vorstellung und empirischen Beschreibungen frühester menschlicher Lebensstadien klafft ein garstig breiter Graben. Die Debatte hat aber auch deutlich gemacht, daß angesichts der empirischen Handlungsalternativen Fragen aufbrechen, die eine religiöse Sogwirkung besitzen. Beides will bei der Reflexion auf ethisch-theologische Denkformen bedacht sein.

³ Vgl. R. Dworkin, Die falsche Angst, Gott zu spielen (Die Zeit 38, 16. 9. 1999, 15; 17).

⁴ Vgl. exemplarisch die Visionen von R. Kurzweil (vgl. The Age of Spiritual Machines, dt.: Homo s@piens, Köln 2000; Gespräch mit Ray Kurzweil in: FAZ, 5. 7. 2000, 51). Die Formeln von ‚Anthropotechnologie‘ und ‚Menschenpark‘ entstammen der Elmauer Rede von P. Sloterdijk, die freilich von der platonischen Vorstellung der Elitenbildung her eine Brücke zur modernen Biotechnik schlägt (vgl. Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: Die Zeit 38, 16. 9. 1999, 15, 18-21).

⁵ Vgl. hierzu die Textsammlung: Biopolitik. Die Positionen, hg. v. Ch. Geyer, Frankfurt a.M. 2001.

Um mit dem letzteren zu beginnen: Von den Handlungsalternativen gegenüber frühestem menschlichem Leben aus klingen religiöse Themen an, weil es hierin um den Umgang mit Unseresgleichen im Grenzbereich von Leben und Nicht-Leben, von Sein oder Nicht-Sein geht. Auch religiös ‚unverdächtige‘ Geister assoziieren Fausts Homunkulus-Allmachtsphantasien und die Verschiebung von Zeugen zu Erzeugen. Dies betrifft uns indirekt selbst. Wir alle sind ein Embryo gewesen. Embryonen sind weder Sachen noch Tiere. In der Fluchtlinie der praktischen Fragen nach dem Umgang mit Embryonen taucht unser *eigenes Selbst* auf – einhergehend mit den *normativen* Fragen, wie wir uns selbst begreifen und wie wir mit uns umgegangen wissen wollen. Natürlich ist das Leben von Embryonen ein anderes menschliches Leben als unseres. Es ist potentiell Leben, und überdies noch das von Anderen. Doch es ist ein Kern unserer Moral als Menschen, die wir immer *unter anderen Menschen* sind, die Anderen so zu behandeln, wie wir selbst behandelt werden wollen. Mit der goldenen Regel kommt über Symmetrie von Selbst und Anderen also das *Ureigenste* in den Blick. Es besitzt angesichts seiner Konstitution und Destruktion eine zum Unbedingten, Letzten drängende Tendenz. Darum impliziert die ethische Debatte um Stammzellgewinnung und Präimplantationsdiagnostik, die mit der Tötung bzw. Verwerfung von Embryonen einhergehen, eine religiöse Dimension.

Diese Dimension tritt also keineswegs von außen oder oben zu den bioethischen Fragen hinzu. Sie liegt vielmehr im Hintergrund des *empirischen praktischen Lebens selbst*, genauer seiner faktischen *Handlungsalternativen und Normkonflikte*. Dieser Umstand ist für die ethische Reflexion zentral. Sie muß in kulturhermeneutischer Absicht dazu beitragen, die religiöse Hintergrunddimension des praktischen Lebens, und zwar in den Formen seiner heutigen Wahrnehmung, auszuleuchten.⁶ Für die protestantische Ethik folgt hieraus, gleichsam ‚von unten‘, in *induktiver Problemwahrnehmung*, anzusetzen. Natürlich hat dies keine weihevollere Verdoppelung anderer Beschreibungen zum Ziel, sondern den Gewinn von *reflektierter Urteilsstärke*. Wenn Religion es mit Verhältnissen des Immanenten und Transzendenten, des Bedingten und Unbedingten oder Seins und Nicht-Seins zu tun hat,⁷ so ist es Aufgabe der theologischen Ethik, die dem praktischen Leben selbst entspringenden normativen Orientierungs-

⁶ Vgl. hierzu Ch. Schwarke, Die Kultur der Gene. Eine theologische Hermeneutik der Gentechnik, Stuttgart 2000.

⁷ Die Anspielung auf P. Tillichs ontologisierende Formel vom Sein bzw. Nicht-Sein zur Explikation der ‚klassischen‘ religiösen Relationen von Immanenz und Transzendenz, Bedingtem und Unbedingtem bedeutet noch keine Übernahme der ontologisierenden Denkform des späteren Tillich. Diese den bioethischen Kontext erhellende Formel wird vielmehr auf eine religiöse Reflexion bezogen, die dem Gewinn von Urteilsstärke im Ambivalenten dient.

fragen im Lichte dieser Verhältnisse zu durchdenken. Dabei muß sie sich auf solche Fragen konzentrieren, die durch aktuelle Problemlagen evoziert werden. Anderenfalls gleitet sie in Fiktionalität ab. Der protestantische Akzent einer solchen Ethik wird nun dadurch markiert, daß sie, ‚von unten‘ ansetzend, die vom Bedingten zum Unbedingten führende Dynamik wieder an den *bedingten Ort* zurückverweist. Kraft solcher Dynamik können die Koordinaten für diesen Ort gewonnen werden. Dessen Vermessung ist indes immer auf seine Perspektive bezogen. Die protestantische Ethik besitzt keinen gleichsam am Himmel aufgehängten Ort zur Weltüberschau – so wenig sie die Ambivalenzen des welthaften Lebens bloß weltimmanent thematisieren kann.

Dies dokumentieren wider Willen Versuche, das bioethische Terrain mit Hilfe der schöpfungsanthropologischen Gottebenbildlichkeitsfigur in souveränem Überflug zu durchheilen. Zum entscheidenden Problem wird dabei, unterschiedliche *empirische* Befunde des menschlichen Lebens zwischen Protembryonalstadium und Geburt – oder auch darüber hinaus – auf die *Normativität* des Menschen als Wesen von unbedingter Würde zu beziehen. Wird die Gottebenbildlichkeit an dem biologischen Befund der Kernverschmelzung von Samen und Ei festgemacht, mutiert ein theologischer Spiritualismus in einen biologischen Materialismus. Umgekehrt schlägt ein biologischer Materialismus in einen modernen Vulgärplatonismus um, wenn der Cyborg zur besseren Existenzform des Menschen erhoben wird, dessen ‚Wesen‘ allein im genetischen Code liegen soll. Seine digitalisierte Information wird zum letztgültigen Definiens des Menschen.

In der Bioethik-Debatte haben sich vier Hauptargumente herausgeschält, die den Zusammenhang von frühesten menschlichen Lebensformen mit dem, was den Menschen als Mensch auszeichnet und was als Humanum Gegenstand normativer Bestimmungen ist, beschreiben. Sie heißen *Kontinuitäts-, Potentialitäts-, Identitäts- und Speziesargument*.⁸ Diesen Argumenten obliegt die Begründungslast für die Beziehung von normativen Wertungen auf früheste menschliche Stadien. Damit wird auf sie die Entscheidung bezogen, ob früheste Lebensstadien den Status von würdebeseelter ‚humanitas‘ besitzen und mithin schutzpflichtig sind – oder ob sie bloße ‚Zellhaufen‘ darstellen, an denen letale Eingriffe legitim sind. Die bioethischen Hauptargumente stehen also für *biologische* Identifikationen oder Differenzierungen von ‚humanitas‘ im normativen Sinne und empirischen Frühstadien des menschlichen Lebens. Ihre Schwierigkeit ist allerdings, daß es eine biologische Eindeutigkeit nicht gibt.

⁸ Vgl. hierzu G. Damschen u. D. Schönecker (Hgg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin/New York 2003.

Zunächst: Das *Kontinuitätsargument* stellt auf den Entwicklungsverlauf des menschlichen Lebens von der Kernverschmelzung bis zum Status ausgereiften Menschseins ab. An keiner Stelle gibt es einen Sprung, vor dem nur ein ‚Zellhaufen‘, nach dem aber ein fertiger Mensch da wäre. Darin widerspricht die moderne Biologie den alten Theorien der Anthropogenese durch Beseelung am 40. oder 80. Tag. Aber Anfang und Ende der Entwicklung sind nicht dasselbe,⁹ so wenig es ein Ende ohne Anfang gibt. Und die innengesteuerte Embryonalentwicklung bedarf zwingend des mütterlichen Uterus als zusätzlichen äußeren Faktors.¹⁰ Weiter: Fraglos sind Embryonen selbst *potentielle Menschen*. Doch aktuell ermangeln ihnen die Vermögen des personalen Menschseins. Diese Vermögen wie etwa Sprache und Selbstbewußtsein stehen jedoch im Zentrum der normativen Gehaltlichkeit des Humanums. Ohne deren Vorliegen würde dem potentiellen Menschen aktuelle humanitas in normativer Geltung zugesprochen werden. Würde man indes umgekehrt auf die empirische Aktualität jenes Merkmalnetzes abstellen, müßte man Neugeborenen und Dementen, ja letztlich allen Schlafenden die humanitas absprechen. Sodann: Gewiß sind die *genetische Identität* und damit auch Individualität des Protembryos mit der Kernverschmelzung festgelegt. Doch das ist auch schon im Vorkernstadium nach dem Eindringen der Samenzelle in die Eihülle der Fall. Und noch nach der Kernverschmelzung besteht die Möglichkeit der Mehrlingsbildung. Überdies kristallisiert sich Identität auch in naturwissenschaftlicher Betrachtung in Vorgängen aus, in denen sich der Organismus selbsttätig von seiner Umwelt abhebt und auf diese innengesteuert Bezug nimmt. Schließlich: Zweifellos gehören menschliche Embryonen der *Spezies* homo sapiens sapiens an. Doch diese hat genetisch das Allermeiste mit anderen Spezies gemein. Und die *differentia specifica* des Menschen gegenüber dem *genus proximum* der Primaten, die Vernunft des ‚animal rationale‘, ist nichts, wenn sie nicht auch gebraucht wird.

Alle vier Argumente, die zur Identifizierung des empirischen Substrats des gottebenbildlichen Humanum herangezogen werden, haben also eine Gegenseite. Sie sind sämtlich *Deutungen* biologischer Befunde.¹¹ Dieser

⁹ Dieser Sachverhalt reflektiert sich in den vormodernen Beseelungstheorien, soweit diese freilich empirisch-naturwissenschaftliche Argumente zur Festlegung des Beseelungszeitraums heranziehen.

¹⁰ Vgl. Ch. Nüsslein-Volhard, Wann ist ein Tier ein Tier, ein Mensch kein Mensch? Eine wunderbare Symbiose: Die Befruchtung ist nur der halbe Weg zur Entwicklung des Individuums, in: FAZ, 2. 10. 2001, 55. – Wenn in Überinterpretation dieses Umstands der Schluß gezogen wird, erst mit der Nidation sei eine Entwicklung ‚als Mensch‘ gegeben, zuvor nur eine ‚zum Menschen‘, so würde dies auf eine neue Form der Beseelungstheorie hinauslaufen – nur in naturwissenschaftlichem Gewand.

¹¹ Vgl. hierzu N. Knoepfner, Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortlich?, Stuttgart 1999; ders., Menschliche Embryonen und medizinethische Kon-

Sachverhalt bedeutet präzise, daß das Humanum *kein* biologischer Befund ist. Davon klingt in der religiösen Gottebenbildlichkeitsvorstellung etwas an. Gleichwohl erledigt sich damit das Problem der biologischen Empirie nicht. Denn auch das Ebenbild Gottes kommt nur ‚in, mit und unter‘ empirischen Lebensvorgängen vor.

Die skizzierten Paradoxien zeigen, daß das Humanum in seiner normativen Würde ein *kultureller Zuschreibungswert* ist.¹² Allerdings bedeutet dies keine Übereignung in willkürliche Verfügbarkeit, wie kirchlicherseits oft eingewendet wird. Vielmehr impliziert die kulturelle Zuschreibung von menschlicher Würde ein Geflecht von verbindlichen *Regeln* für den Umgang mit Unseresgleichen. An erster Stelle steht für unsere Verfassungsordnung dabei die *Verneinung* von Handlungen, die die Würde des Menschen ‚antasten‘. Dies ist mit ihrer apodiktischen Unantastbarkeit gemeint, nicht aber eine beschreibbare Gegebenheit. Damit wird sie willkürlicher Verfügung durch Glieder der menschlichen Kultur entzogen – und zwar durch *kulturelle* Zuschreibungen, die bis in die Sphäre *empirischer Naturalität* hinein wirksam sind. Der negativ umschriebene normative Gehalt der Menschenwürde muß freilich positivrechtlich umgesetzt werden. Die damit verbundene Dialektik von überpositivem Gehalt und positiver Form schlägt sich notwendigerweise in Abwägungen nieder. Dies kann die Graduierung von subjektiven Ansprüchen und Schutzrechten betreffen, nicht aber eine Graduierung der Menschenwürde oder des Humanums.¹³ Be-

fliktfälle, in: Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle, hg. v. dems. u. A. Haniel, Stuttgart/ Leipzig 2000, 55-66.

¹² Dies hat auch H. Markl mehrfach betont (vgl. *ders.*, *Schöner neuer Mensch?*, München/ Zürich 2002). In diesem Befund kommen Biologie und Theologie überein – auch wenn Markls ethische Konsequenzen daraus theologischerseits nicht geteilt werden.

¹³ Davon hebt sich die Argumentation von M. Herdegen in der jüngsten Auflage des Maunz/ Dürig'schen Grundgesetz-Kommentars nicht klar genug ab. Sein Kritiker E.-W. Böckenförde ist freilich zu fragen, wie er mit den Paradoxien umgegangen wissen will, die auch in Zeiten geltender Menschenwürde dazu geführt haben, daß Anwendungsabwägungen des Würdeprinzips auf Grenzbereiche des Lebens zu Stufungen des Schutzes führen (vgl. M. Herdegen, Kommentierung von Art 1 GG, in: Maunz/ Dürig, Neuaufgabe, Lieferung 42, 2003; E.-W. Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: FAZ, 3. 9. 2003, Nr. 204, 33, 35). – Nicht schon die Ausfällung der als unbedingt apostrophierten Würde in Begriffe positiven Rechts, die nach Herdegen juristisch einzig relevant seien (vgl. RN 17), führt zu einem Bruch mit dem überpositiven Menschenwürdekonzept, wie Böckenförde insinuiert (a.a.O.). Dies ist vielmehr erst dann der Fall, wenn die Abwägung die Dialektik von überpositivem Gehalt und positiver Form nicht mehr erkennen läßt. Insofern Herdegens pragmatistische und wenig problemsensible Vorgehensweise hierin zu wünschen übrig läßt, scheint sie von Willkür nicht frei zu sein – wie sich in unausgebalancierten Widersprüchen niederschlägt (vgl. etwa RN 28 i.V.m. 102-105 u. ö.). Darin ist Böckenfördes Diagnose zuzustimmen, nicht aber zu der von ihm implizit geforderten unmittelbaren Applikation von quasi substantial gefaßter Würde auf positivrechtliche Tatbestände. Dies führt unter umgekehrtem Vorzeichen zu einer Sistierung der produktiven Dialektik von überpositiver Grundnorm

kannte, wenn auch nicht immer plausible Beispiele für solche Graduierung lassen sich leicht aufzählen. Hierzu zählt die Zulässigkeit nidationshemmender Kontrazeptiva und die faktische Abtreibungspraxis¹⁴ bei strengem Embryonenschutz ‚in vitro‘ – der paradoxerweise über die Kryokonservierung zur Vernichtung der geschützten Embryonen führt. Ein weiteres Beispiel für die Differenzierung des Lebensschutzprinzips ist die Zulässigkeit höchst belastender Spätabtreibungen von u.U. schmerzempfindlichen Föten – bei gleichzeitigem Gebot intensivmedizinischer Hilfe für Frühgeborene unter Inkaufnahme schwerer Behinderungen.

In unserer Rechtsordnung wird die Nichtgraduierbarkeit des Humans mit der Formel von der Unantastbarkeit der Menschenwürde verbunden und durch sie zum Ausdruck gebracht. In dieser negativen juristischen Umschreibung klingt eine *Unbedingtheitsdimension* an. Sie wird in Negationen und Limitationen hinein übersetzt. Hierdurch stellt die Würdeformel auf die tatbestandlich nicht umgrenzbare *Freiheit des Subjekts* ab. Die Limitationen betreffen die Abwehr von Fremdverfügung; die Negationen heben auf kontrafaktische Gültigkeit der Würde ab. Die Würde bleibt bestehen, auch wenn ihr Träger ‚angetastet‘ wird – nämlich in der normativen Verurteilung dieser Handlung. Die beiden indirekten Zugänge beschreiben negativ über empirische Sachverhalte die überempirische Unbedingtheit der Würde. Die Eigensphäre subjektiver Freiheit wird über Eingriffe von Anderen thematisch, ihre normative Geltung über die Abwehr von Eingriffen in die empirische Naturalität ihres Trägers. *Freiheit wird*

Sistierung der produktiven Dialektik von überpositiver Grundnorm und positivrechtlichen Abwägungen. – Daß es einen solchen überpositiven Gehalt auch für Herdegen gibt, ist aus der auch von ihm beanspruchten kontrafaktischen Geltung der Würde trotz Verletzung ihres Trägers ersichtlich. Es bleibt daher *methodisch* unklar, wie Herdegen Würdeschutz und Würdeanspruch differenzieren kann (vgl. RN 50; v. a. 65ff.). Graduierbar scheint mir nur der Persönlichkeitsschutz nach Art. 2 GG zu sein, nicht aber die Würde im Sinne von Art. 1 GG.

¹⁴ Gemeint ist die Praxis, wie sie im Bewußtsein der Bevölkerung verankert ist. – Im Blick auf die Problematik des Schwangerschaftsabbruches wurde vielfach eingewendet, daß hier eine ungeplante, mithin unbeabsichtigt eingetretene Notlage vorliege, die es unter Inkaufnahme einer Abwägung von Lebensschutz des werdenden Kindes und der Frau zu lösen gelte. Demgegenüber seien die bioethisch relevanten Tatbestände durch absichtliches Handeln bei der In-vitro-Fertilisation (IvF) herbeigeführt. Dieser Einwand ist gewiß zutreffend und setzt der direkten Parallelisierbarkeit von der Abtreibungsproblematik mit den bioethischen Problemen enge Grenzen. Dennoch besagt er nicht, daß die Voraussetzungen für bioethische Abwägungen darum hinfällig seien, weil schon die IvF nicht hätte sein dürfen. Denn die Ethik muß im Blick auf fragliche Handlungsalternativen von den aktuell gegebenen Verhältnissen ausgehen. Gerade eine induktiv ansetzende protestantische Ethik muß sich vor der Verlockung hüten, ihre Abwägungen von einem Problemstand vor dem ‚Sündenfall‘ der IvF aus anzustellen – es sei denn, sie suchte ihr Heil in dem fiktionalen Reich ‚paradiesisch‘-reiner Ursprünglichkeit. Doch in diesem dürfte der Bedarf an Ethik gering sein.

über Natur, das Eigene über die Anderen thematisch. Hierdurch wird *indirekt* umschrieben, was im Zentrum der *conditio humana* steht, aber eben gerade *ungreifbar* ist: *unbedingte Subjektivität*. Diese ist jedoch nichts, wenn sie nicht als Selbstbestimmung des Einzelnen unter Vielen erscheint und zugleich den Zusammenhang mit der organischen Leiblichkeit, die immer die des Einen oder des Anderen ist, wahr.

Auch die Religion will mit ihrer Schöpfungsanthropologie ein Ethos des regelgeleiteten Umgangs mit Menschen prägen. Wer den Menschen als Geschöpf versteht, schreibt über den Schöpfer Geschöpflichkeit *Allen* gleichermaßen zu. Diese Universalität wird kontrafaktisch als Ächtung bestimmter Handlungen, insbesondere Tötungshandlungen, manifest. Damit wird Respekt gegenüber den Anderen verlangt. Zudem akzentuiert die Schöpfungsanthropologie die Unbedingtheit von kreatürlicher Freiheit und Subjektivität – wird sie doch nicht auf etwas Gegebenes zurückgeführt und damit deterministisch als Glied in einer Reihe demontiert. Sie ist unbedingt, weil ‚*ex nihilo*‘. Doch angesichts der Unterscheidung von Kreator und Kreatur kommt die menschliche Freiheit gerade als *endliche* in den Blick. Darum kann sie nicht alles sein, sondern muß mit anderer Freiheit koordiniert werden. Die andere Freiheit gibt es für die eigene aber nur kraft *gleicher* Kreatürlichkeit. Doch diese ist im Blick auf den Anderen zugleich auch immer anders als die eigene: Sie impliziert dessen kontingente Naturalität. Auch die Schöpfungsanthropologie führt in ein *Geflecht von Eigenem und Anderem, Natur und Freiheit, Faktischem und Kontrafaktischem*. Der Gedanke der unbedingten Subjektivität verlangt, dieses Geflecht auszuleuchten, damit seine normativen Implikationen, dem induktiven Ansatz protestantischer Ethik gemäß, am Orte praktisch aufbrechender Probleme ansichtig werden. Genau darin hat die die Erfahrungswelt transzendierende Schöpfungsanthropologie ihre erfahrungsweltliche Erdung. Ohne solch eine erfahrungsweltliche Erdung verfehlt sie ihre protestantische Pointe.¹⁵

3. Unbedingte Subjektivität und reflektierte Kontrafaktizität: Zum normativen Gehalt des Humanum

Die zur Beschreibung der *conditio humana* herangezogenen Stichworte ‚Subjektivität‘ und ‚Freiheit‘ beziehen sich auf raum-zeitliche Lebensprozesse. Das Humanum liegt *in* menschlichen Lebensvollzügen, nicht ‚über‘ ihnen. Von hier aus macht sich sein normativer Gehalt geltend – und zwar

¹⁵ Vgl. F.-W. Graf, Die Würde Gottes scheint antastbar, in: FAZ, 2. 1. 2002, Nr. 1, 42.

einschließlich der für alle Normativität signifikanten Dimension des Kontrafaktischen. Wenn vom tatsächlichen Sein auf das Sollen übergegangen wird, scheint ein naturalistischer Fehlschluß vorzuliegen. Er wird vermieden, wenn von den Koordinaten der Verlaufsweisen des Lebens her seine immer schon mitbeanspruchten *Bedingungen* in den Blick treten. In diesem Sinne läßt sich auch die subjektive endliche Freiheit als Zentrum der *conditio humana* ausleuchten.

Menschliches Leben weist reflexive und soziale Vermögen auf. Sie schlagen sich in *Selbstbewußtsein* und *Sprache* nieder.¹⁶ Beides steht im Wechselverhältnis: Ohne sprachliche Interaktion mit Anderen kann kein Subjekt seine *eigene* Identität, sein von ihnen *unterschiedenes* Ich, gewinnen; aber ohne von *innen* gesteuerte *Selbsttätigkeit* gliche alles Ich-Sagen bloßen Geräuschen. Zwar ist das Wort ‚ich‘ zunächst nur ein von allen gleich verwendetes Personalpronomen. Dennoch sagen einzelne Subjekte in unterschiedlichen Lebenszuständen und gegenüber verschiedenen Anderen jeweils ‚ich‘. Dies setzt voraus, daß sich mit diesem ‚Ich‘ eine je personale Identität verbindet, die verschiedene Zustände und Relationen auf ein irgendwie einheitliches Selbst zu beziehen erlaubt. Gleichwohl 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. Als solche prägt es sich in einer biographischen *Bildungsgeschichte* aus. In dieser unreduzierbaren Doppelstellung als Bezugsgröße und Zuschreibungsinstanz markiert das Selbst das dynamische, aber nur indirekt zugängliche Zentrum einer Person, die *von sich her* in unterschiedlichen sozialen Konstellationen *als dieselbe* agieren kann.¹⁷ Ebendies meint ‚*Selbstsein*‘. Sosehr nun das ‚Selbstsein‘ von sich her agiert, so sehr besagt der Gedanke der ‚Bildung‘, daß dieses seine Identität 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 ‚Nein‘ dagegen kann nicht in gleicher Weise von Anderen produziert sein wie ihre Zumutungen an uns. Deshalb ist dieses ‚Nein‘ ein indirekter Indi-

¹⁶ Vgl. die aus dem Umfeld dieser Stichworte erwachsenden bioethischen Überlegungen von J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M. 2001.

¹⁷ Selbstverständlich gilt dies nicht nur im Blick auf aktivische, sondern auch passive Vorgänge. Wenn diese auf ein vom Selbst erlebtes Erleiden oder eine von ihm vollzogene Hinname gehen und kein mechanisches Gestoßenwerden meinen, basiert auch solche Passivität auf einem dynamischen und insofern selbsttätigen Personenzentrum.

kator unserer *Freiheit* im Verhältnis zu Anderen. Das Faktum des ‚Nein‘ reflektiert Freiheit – und zwar kontrafaktisch.

Die Grundelemente des subjekthaften Lebens stehen in funktionalen Wechselbezügen. Reflexion und Sprache, Selbstsein und Interaktion zählen hierzu, aber auch innerhalb des Selbst das Bezogensein auf Andere und das mögliche ‚Nein‘ des Ich. Wie die Kontrafaktizität im ‚Nein‘ als empirisches Faktum erscheint, so die Normativität des subjektiven Lebens im jeweils mitbeanspruchten Wechselmoment. Kein Ich ohne das Ihr. Keine Interaktion ohne Akteure. Keine Zumutungen an Andere ohne deren Widersetzlichkeit. In diesen Relationen steht das Humanum. Aber es geht in keinem der Relate auf. Als deren Wechselzusammenhang ist es immer auch *darüber hinaus* – und doch eodem actu *in ihnen*. Im wechselseitigen Bedingungsverhältnis gegeben, dependiert es nicht von einem seiner Glieder. Es ist ihnen gegenüber in strengem Sinn: *un-bedingt*. Doch solche Un-bedingtheit spiegelt sich, ihrer negativen Form entsprechend, immer indirekt in den Wechselbezügen jenes Bedingungsgeflechts. Sie sind und bleiben *unvermischt und ungetrennt*.

Diese Überlegungen erlauben das bioethische Problem aufzugreifen, daß alle einfachen Definitionen des Menschen *als Mensch* fraglich bleiben – während zugleich Kriterien für den Umgang des Menschen mit seinesgleichen in den Grenzbereichen des Lebens erforderlich sind. Dies Problem läßt sich im Lichte der beschriebenen Wechselrelationen beleuchten. Ihre implizite Normativität besagt, daß mit den Wechselverhältnissen auch ihre Glieder Gültigkeit beanspruchen und zu respektieren sind – nicht aber unabhängig von ihnen. Anders gesagt: Die Wechselverhältnisse dürfen auch dann nicht ausgeblendet werden, wenn eines ihrer Glieder nur schwach manifest ist. Umgekehrt sind die einzelnen Glieder ohne diese Wechselverhältnisse nichts.

So gehört zum Humanum die *Freiheit des Selbstseins*. Während sie sich in Interaktionsverhältnissen zwischen annähernd Gleichen spätestens im ‚Nein-Sagen‘ äußern kann, ist dies in frühesten Lebensstadien unmöglich. Zöge man hieraus den Schluß, frühestes Leben sei pure Naturalität ohne irgendwelche Subjektsdimensionen – und seien es potentielle – so hätte man das Prinzip des Selbstseins am Orte seiner Herkunft verneint. Deshalb kann um des Selbstseins willen auch über die Naturalität nicht beliebig durch Andere verfügt werden, zumal solche Naturalität in einer Entwicklungskontinuität hin zu selbständiger Subjektivität steht. Embryonen sind keine sächlichen Besitztümer ihrer Erzeuger. Weder die Mutter, noch die Gesellschaft Kranker noch die Forscher haben ein Anrecht darauf, sie nach ihren Interessen zu verzwecken. Um der *kontinuierlich* sich entwickelnden, mithin *potentiellen* Subjekthaftigkeit willen gebührt den Embryonen Respekt. Dieser Respekt durch die Anderen ist eine *kulturelle*

Größe. Er muß sich in verbindlichen Schutzprinzipien niederschlagen, kann aber nicht als subjektives Recht mit Einklagbarkeit verstanden werden.¹⁸ In diesem Schutz reflektiert sich die Selbstachtung *aktueller* Subjektivität. Sie bezieht sich angesichts frühesten Lebens auf eine Freiheit, die phänomenal gänzlich unter *Naturalität* verborgen ist. Allerdings birgt die Naturalität in ihrer genetischen Kontingenz auch selbst eine schwache Freiheitsvertretung. Denn diese Kontingenz, die sich als genetische *Identitätsbedingung* ausprägt, bildet sozial ein Hemmnis geradliniger Verzweckungen durch Andere. Der Nachkömmling ist für vielfache *Überraschungen* gut. Er fügt sich nicht unbedingt zweckgeleiteten Erwartungen seiner Erzeuger. Diese biographisch-sozialen Überraschungen haben in der kontingenten genetischen *Identität* des Organismus einen – freilich: schwachen – biologischen Platzhalter. Deshalb gebührt der genetischen Identität Schutz. Die im Sozialverhältnis deklinierte Freiheit erlaubt es mithin, den Gehalt der drei bioethischen Hauptargumente der *Potentialität*, der *Kontinuität* und der *Identität* zu taxieren – und damit die Naturalität des Menschen ohne naturalistische Reduktion. *Die Naturalität steht im Lichte der Freiheit*. Das bedeutet jedoch zugleich: *Ohne Natur besagt Freiheit wenig*.

Über die Freiheit und ihre naturalen Platzhalter tritt auch das *Interaktionsverhältnis* in den Blick. Es ist ohne den Zusammenhang von Subjektivität und Naturalität unverständlich. Denn das für alle Interaktion beanspruchte *Anderssein* der Anderen haftet am je *leibgebundenen Eigenerleben* und der je *leiblich vermittelten Individualperspektive* auf die gemeinsame Welt. Meine Gedanken und den Sinn meiner Handlungen kann ich mit Anderen teilen – jedenfalls wenn Interaktion gelingt – nicht aber die Perspektive meines Erlebens, deren Stelle immer durch meinen eigenen, in Raum und Zeit singulären empirischen Ort markiert ist. Dies kann durch Interaktion nicht einmal intendiert werden. Von der Leiblichkeit des je *eigenen*, mithin immer selbsttätig-freien Erlebens und Handelns her bestimmt sich die *Verschiedenheit der Individuen* bei *Gleichheit der Freiheit*. Die *Freiheit der Anderen*, die wir in ihrer Andersheit zum Austausch brauchen, um zu biographisch vermittelter Eigenidentität zu gelangen, ist *keine andere Freiheit*. Denn sie konstituiert die Selbsttätigkeit der Anderen, die sich in der Interaktion gegebenenfalls als ‚nein‘ äußert.

Diese Gedankenfigur bahnt den Weg zum Thema des *Speziesarguments*, des vierten bioethischen Hauptarguments. Es sucht die Allgemeinheit des Humanum über die naturalistische Größe der Gattung zu begrün-

¹⁸ Anderenfalls müßte Embryonen in irgendeinem Sinne die Fähigkeit zueigen sein, diese Rechte einzuklagen. An diesem Punkt ist R. Merkel zuzustimmen – nicht aber in seiner grundsätzlichen Trennung zwischen Embryonen und allen Aspekten des Subjekthaften.

den. Doch dies ist angesichts empirischer Unschärfen nicht plausibel. Allgemeinheit kommt vielmehr subjektivitätstheoretisch in den Blick. Wenn Freiheit in Interaktion immer auch besagt, ‚nein‘ zu Fremdbestimmung sagen zu können, kann dieses kontrafaktische ‚Nein‘ nicht im selben Atemzug wieder verneint werden. Vielmehr setzt es elementare *Regelmäßigkeit*. Wenn sich nun Freiheit immer nur im Verhältnis von Selbstsein und Sein der Anderen praktizieren läßt, besitzt die *Regelmäßigkeit* der Freiheit eine *Allgemeinheitsdimension*. Hierüber kommt das vom Speziesargument Intendierte in den Blick. Alle Subjekte betätigen im ‚Nein‘ zu jenem ‚Nein des Nein‘ die *gleiche Freiheit*. Geht mit der Allgemeinheitsdimension der Freiheit eine elementare *Gleichheit* der menschlichen Subjekte auf, so mit ihrer leibbezogenen, natural vermittelten Erlebens- und Handlungsperspektive ihre *Differenz*. Die Allgemeinheit der den Menschen gleichen Freiheit kann so mit der Besonderheit ihrer naturalen Unterschiedenheit zusammengedacht werden. In diesem Differenzierungsreichtum ist das subjektivitätstheoretische Allgemeinheitskonzept dem naturalistischen Gattungsbegriff überlegen. Das Verhältnis von Gleichheit und Differenz bedeutet für den Umgang von Menschen mit Menschen, daß die naturbedingten Asymmetrien zwischen Menschen in den Horizont einer grundsätzlichen Symmetrie zu stellen sind. Daraus folgt aber auch, daß menschliche Naturalität allein nicht die *conditio humana* verkörpert.

Selbstsein und Interaktion, Natur und Freiheit haben sich als kreuzende Koordinaten zur Beschreibung des Humanum in seinem Vollzug herauskristallisiert. Sosehr das, was der Mensch ist, seinen Ort in den im Fluß befindlichen Lebensvollzügen hat, so sehr impliziert das Menschsein letzte normative Dimensionen. Sie liegen in der unanschaulichen Einheit der Koordinaten beschlossen, die mit jedem impliziten Verweis auf die Gegenseite immer schon beansprucht ist. Genau solch eine innere, in sich zurückgebogene Transzendenz, wie sie der Verweisstruktur zu eigen ist, beinhaltet auch die auf Kant zurückgehende Selbstzwecklichkeitsformel des Menschenwürdeprinzips. Hiermit wird abgewehrt, Menschen wie Sachen zu benutzen, sosehr sie als Natur immer auch Mittel für Zwecke sind. Nur sollen sie nicht *bloße* Mittel sein. Das Menschenwürdeprinzip beinhaltet die *Unterscheidung* von Personen gegenüber Sachen¹⁹ in der wechselseitigen *Anerkennung* zweckhaften Selbstseins. Von diesem Gedanken aus läßt sich eine weitere Pointe der Figur der unbedingten Subjektivität aufzeigen.

Wie die Menschenwürdeformel läßt auch das Subjektivitätsprinzip das Humanum als Träger und Gegenstand normativer Gehalte empirisch undefiniert, um zugleich seine Unbedingtheit auf indirekte Weise über ein Ge-

¹⁹ Hierin ist R. Spaemann zuzustimmen, unbeschadet der erheblichen Differenzen im Blick auf die praktischen Folgen.

flecht von Vollzugskoordinaten zu bestimmen. Hierfür stehen Selbstsein und Interaktion, Subjektivität und Intersubjektivität, Natur und Freiheit. Diese *kategorialen* Koordinaten sind strukturell offen für *empirische* Gehalte. Deshalb geht die normative Auszeichnung jener Unbedingtheit mit dem *begriffenen Verzicht* von allen empirischen Definitionen des Menschen einher, die auf biologistische oder kulturalistische Reduktionen hinauslaufen. An ihre Stelle treten die Verlaufsweisen des empirischen Lebens mit ihren Bedingungen. Sosehr das Humanum undefiniert bleibt, so wenig ist es in seiner Unbedingtheit leer. Denn sie bildet das unanschauliche Zentrum derjenigen Relationen, innerhalb derer sich das Menschliche empirisch als dynamische Einheit von Freiheit und Natur, Individualität und Interaktion 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 Markierungskoordinaten gegenüber transzendent. Denn an ihm schneiden sich die Linien von Natur und Freiheit, Selbstsein und Interaktion. Wie seine Transzendenz von immanenter Warte aus anvisiert werden muß, so muß sie auf die Immanenz des menschlichen Lebensvollzugs zurückbezogen werden. Hier steht der Schnittpunkt der verschiedenen Linien dafür, die Offenheit des menschlichen Lebens zwischen Natur und Freiheit zu akzentuieren und sie gegenüber Verkürzungen in einem dogmatischen Naturalismus oder Spiritualismus zu wahren. Indem von jedem bestimmten Ort aus die Spannung zwischen den sich kreuzenden Linien von Selbstsein und Interaktion, von Natur und Freiheit ausgeleuchtet werden kann, wird der transzendente, gleichsam ‚ortlose‘ Schnittpunkt jener Linien im Immanenten dargestellt. In diesem Sinne ist die unanschauliche Unbedingtheit des Humanum *in* den bedingten Wechselrelationen seines Verlaufs *selbst* präsent. Es liegt auf der Hand, daß der ortlose Ort, an dem sich die gegenläufigen Koordinaten des Lebensverlaufs schneiden, traditionell durch den religiösen Gottesgedanken symbolisiert wird. Kraft dieser Symbolisierung durch Gott steht jener Ort in primärer Korrelation zum Geist, so sehr er in den auch die Natur umfassenden Lebensformen anwesend ist und diese an ihm teilhaben. Ihn vorrangig korrelativ zu Naturverhältnissen zu denken, ist zwar möglich, aber wenig sinnvoll. Denn lebenswissenschaftliche Forschung und Medizin stehen wie aller soziale Umgang mit Unseresgleichen auf kulturellem Boden.

Vor diesem Hintergrund läßt sich nun vorzüglich die schöpfungstheologische Gottebenbildlichkeitsvorstellung auf das Thema der unbedingten Subjektivität beziehen. Sie symbolisiert die skizzierte Logik. Als Symbol erhebt sie keine exklusiven Begründungsansprüche, impliziert aber ein

expressives ‚Surplus‘.²⁰ Die Gottebenbildlichkeitsmetapher ist zum einen ein prägnanter Ausdruck für die Unbedingtheit des Humanum. Gottebenbildlichkeit steht dafür, daß der Mensch gleichsam an den Charakteren göttlicher Absolutheit teil hat und deshalb unbedingten Respekt genießt.²¹ Zum anderen transportiert die Gottebenbildlichkeitsmetapher die Ahnung davon, daß das Humanum sich gerade einer planen 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 israelitische Religion kennzeichnet, ist auch die Gottebenbildlichkeitsvorstellung von einer Aura der Bildlosigkeit umgeben. Im Umfeld der Bildmetaphorik entsteht *kein* anschauliches Bild. In dieser Dialektik symbolisiert sie, daß der Mensch 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 aktuöse Transzendenz die bekannten Definitionsschemata von *genus proximum* und *differentia specifica* 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. Eine *negative Anthropologie* im Zeichen des *homo definiri nequit* vergegenwärtigt das für seine Freiheit entscheidende Nicht-Festgestelltsein des Menschen, mit dem ein durch bildhafte Teilhabe am Göttlichen namhafter Absolutheitscharakter korreliert.

4. Rechtfertigung und Recht

Das auf Offenheit abstellende Verständnis des Menschen führt nicht in Beliebigkeit. Dem steht die Unbedingtheit des Humanum entgegen, die sich indirekt in empirisch faßbaren Wechselbezügen von Natur und Freiheit, Körper und Geist, Sozialität und Subjektivität abschattet. Deshalb

²⁰ Darauf hat J. Habermas in seiner Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 hingewiesen (vgl. *ders.*, Glaube und Wissen, Frankfurt a.M. 2001, 25ff.).

²¹ Dieser Respekt ist in die Form eines Tabus gekleidet, unter der die Subjektsqualität steht. Ihre Verletzung zieht göttliche Strafen nach sich. Dieses Tabu-Motiv klingt noch in der apodiktischen Feststellung von der ‚Unantastbarkeit‘ der menschlichen Würde nach. Vgl. hierzu U. Barth, Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzpts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung, in: *ders.*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 345ff.

bestehen die bioethischen Konsequenzen aus diesem Verständnis des Menschen darin, die anstehenden Fragen im Lichte der sich kreuzenden Begriffspaare zu analysieren. Ihr ‚Unvermischt‘ und ‚Ungetrennt‘ ermöglicht es, einseitigen Totalisierungen und Reduktionen zu wehren. Die un-reduzierbaren Gegenläufigkeiten erzeugen dabei eine Dialektik, die sich *in* materialen Abwägungen als eine in immer feinere Differentiale zerlegbare Dynamik manifestiert. Insofern das Disjunktionsfundament dieser Dialektik in einer negativen Denkform thematisch wird, sind die materiaethischen Abwägungen nicht an ein substanzmetaphysisch-theologisches Gängelband gebunden. Hierin schlägt sich der protestantische Charakter der ethisch-theologischen Denkform von negativer Anthropologie nieder. Verlangt die solcherart anthropologisch ausgedeutete negative Theologie in ethischer Hinsicht, daß ihre Dialektik in die spannungsreiche Eigenlogik empirischer Abwägungen hineinführt, so wahrt deren mit jener Dialektik kommunizierende Dynamik aber vor pragmatistischer Betriebsblindheit. Dies sei in einigen Strichen exemplarisch skizziert.

In diesem Sinne vergeht sich etwa eine schrankenlose Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken an deren potentieller Subjekthaftigkeit. Umgekehrt ist der menschlichen Freiheit nicht dadurch Genüge getan, daß erzeugte, aber aus medizinischen Gründen nicht transplantierbare Embryonen bis zu ihrer absehbaren Vernichtung tiefgekühlt werden. Deshalb läßt sich ihre Verwendung in der medizinischen Forschung zum Nutzen Anderer rechtfertigen. Dies kann in gewisser Analogie zur Transplantation von Organen Hirntoter gedacht werden. Denn ins subjekthafte Dasein zu treten, ist diesem auf pure Naturalität reduzierten Leben nicht möglich.²² Zwar hat dies Dasein, dem eine subjekthafte Existenz verwehrt ist, menschliches Handeln zum Hintergrund. Aber kein Handeln kann diesen Tatbestand revozieren – und muß doch mit ihm willentlich umgehen. Ein Handeln hingegen, das sich dem Ziel einer Erzeugung von Designerkindern oder gar von Klonen als Speichermedien des genetischen Codes seiner Erzeuger verschreibt, würde den Grundsatz der Symmetrie gleicher Freiheit verletzen. Doch auch einem Klon ist kontrafaktisch zu seiner Herstellung selbsteigene Freiheit zuzuerkennen – würde ihm seine menschliche Würde anderenfalls doch gerade im Namen des Menschenwürdeprinzips abgesprochen. Ist es hier die subjekthafte Freiheit, die ‚nein‘ zum Ansinnen der Erzeuger sagen könnte, so steht bei der Untersuchung zu implantierender Embryonen mittels Präimplantationsdiagnostik die Kon-

²² Dies haben nicht mehr übertragbare Embryonen mit Organismen von Hirntoten gemein, so wenig Embryonen Organe sind. Diese Analogie zur Organtransplantation erlaubt, das Subjektivitätsprinzip zu wahren – so sehr eine Bestimmung des mutmaßlichen Willens praktisch kaum durchführbar ist und nur durch spekulative Zusatzannahmen überhaupt denkbar wird.

tingenz der naturalen Ausstattungsanlagen im Mittelpunkt. Wenn sich die Präimplantationsdiagnostik zwecks Vermeidung von Spätabtreibungen in Analogie zur Pränataldiagnostik rechtfertigen läßt, so muß durch eng gezogene Grenzen des Kreises elterlicher Risikoträger vermieden werden, daß die Überraschungsmomente der naturalen Ausstattungen des Nachwuchses ausgeschaltet werden. Es muß durch *allgemein gültige Regelwerke* festgehalten werden, daß *Jeder sein eigenes Leben leben kann*.²³ Doch wenn subjekthaftes Leben mehr ist als naturales Belebtein, müssen tatsächliche *Wechselverhältnisse von Biologie und Biographie* ausschlaggebend sein. Ist Selbstsein über kommunikative Vorgänge vermittelt, so kann es sich nur in einer biographischen Geschichte des Umgangs mit Anderen ausbilden. Bloß organische Substanz gibt deshalb kein alleiniges Kriterium für den ethisch legitimen Umgang mit Embryonen ab.

Mit dieser Gedankenfigur des biographischen Selbstseins rückt der *Einzelne* in den Mittelpunkt des ethischen Denkens. Sosehr das Individuum eine im letzten unaustauschbare Ganzheit darstellt, so sehr ist diese nur gebrochen zugänglich. Das Individuum ist ein Singuläres unter Vielen; es lebt als Leib und Geist; seine Subjektivität korreliert mit Intersubjektivität, kurz: es ist Natur und Freiheit zugleich. Beides kommt nicht zur Dekkung. Nirgends werden die dialektischen Gegenläufigkeiten so deutlich wie an der Freiheit, die zwar stets mit Natur geeinigt ist, aber sich gegebenenfalls gerade kontrafaktisch zur Geltung bringt: Ohne ‚Nein‘ keine Freiheit. Darum ist das ‚Nein‘ zu bejahen. Protestantische Ethik, der es um den Lebensvollzug von Individuen im Sozialverhältnis geht, beinhaltet darum ein gefülltes, produktives Verständnis von *Negativität*.

Damit schlägt sie vom schöpfungsanthropologisch gedeuteten Individuum aus einen Bogen zur Rechtfertigungsthematik. Sie – und ihr Korrelat, der Sündenbegriff – sind theologische Orte für die Dialektik des Negativen. ‚Rechtfertigung‘ besagt, daß die *unbedingte Subjektivität* des Menschen als solchen *gottunmittelbar* ist – und zwar gerade die des endlichen, diesseitigen, in Gegensatzverhältnisse verstrickten Menschen. Protestantisch gilt die Rechtfertigung dem gottfernen Sünder, nicht dem schon gottgleich Geheiligten.²⁴ Es bleibt beim Widerspiel von Natur und Freiheit – bis hin zu deren spannungsgeladenen Ambivalenzen, in denen, so der Gehalt des Sündenbegriffs, naturwüchsige Selbsterhaltung in kulturell dominante Suisuffizienz umschlägt. Der gerechtfertigte Sünder kann Distanz dazu gewinnen, eine göttlicher Aseität gleichende Position im Hohl-

²³ So sei W. Hubers Plädoyer für die Gleichheit aufgegriffen – und umgeformt. Vgl. W. Huber, *Der gemachte Mensch. Christlicher Glaube und Bioethik*, Berlin 2002.

²⁴ Dies ist der Kern der konfessionellen Differenzen im Rechtfertigungsverständnis. Er verbirgt sich hinter den scholastisch anmutenden Fragen nach göttlichen und menschlichen Anteilen des Rechtfertigungsgeschehens.

spiegel der Welt einzunehmen. Dies würde ihn der für alles Endliche charakteristischen Differenz von Natur und Freiheit überheben. Statt dessen kann sich der Mensch im Rechtfertigungsglauben als Mensch an seinem *relativen* Ort, diesseits vom absoluten, quasi ortlosen Ort Gottes anerkannt wissen. Die rechtfertigungstheologische Unterscheidung von Gott und Mensch eröffnet einen produktiven Umgang mit Mehrsinnig-Relativem. Sie befreit von dem vermeintlichen Zwang zur Eindeutigkeitserzeugung. Im Diesseits Gottes geht dies nur durch Simplifizierung von Komplexem. ‚Rechtfertigung‘ als protestantisch-ethische Denkform ermöglicht demgegenüber, die *Unbedingtheit von Subjektivität* mit ihrer inneren *unabschließbaren Endlichkeitsdialektik* zu verbinden. Die Rechtfertigungsthematik stellt so auf die Freiheit eines Christenmenschen ab, die sich nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe aller widersprüchlichen Verhältnisse entwinden kann. Deshalb kann sie produktiv mit Zweideutigem umgehen.

Eine bioethische Konkretion gewinnt die Denkform der ‚Rechtfertigung‘ in der Anerkennung des medizinischen Heilungsethos. Es gehört zur menschlichen Subjektivität hinzu, durch den Einsatz intelligenter Mittel Krankheiten zu heilen, körperliche Leiden zu mildern und natürliche Hinfälligkeit hinauszuschieben. Und dies setzt entsprechende Forschung voraus. Sie ist zusammen mit dem medizinischen Ethos von protestantischer Ethik nachdrücklich anzuerkennen. Die Ergebnisse der Forschung können nicht schon vorab festliegen. Deshalb sind auch deren Risiken zu rechtfertigen. Mit solcher Risikorechtfertigung muß sich allerdings ein Bewußtsein von deren Begrenzungspflichtigkeit verbinden. Der Umgang mit *Risiken* muß mit *Risikobewußtsein* einhergehen. Man muß wissen, was man tut – insbesondere dann, wenn man es nicht wissen kann. Ohne Risikobewußtsein werden Risiken zum Risiko. Das Risikobewußtsein kann aber selbst zum Risiko werden, wenn es angesichts des Risikos die Forschung abwürgt. Daher gehört es zur Aufgabe protestantischer Ethik, gerade die *Dialektik* von Fortschritt und Risiko im Bewußtsein zu halten.

Weiterhin kann protestantische Ethik einen anthropologischen *Realismus* kultivieren. Gerade die Einsicht darin, daß unser Leben sich im Zusammenspiel von Natur und Freiheit vollzieht, kann vor eigentümlichen Umschlägen von dogmatischem Naturalismus in Spiritualismus und vice versa bewahren. Weder die Überwindung der hinfälligen Körperhülle durch Speicherung des genetischen Codes in machinalen Cyborg-Medien, noch die tatsächliche Lebensführung entwertende Identifikation von Gottebenbildlichkeit mit dem Augenblick der Kernverschmelzung von Samen und Eizelle tragen der Dialektik von Leib und Geist Rechnung. Beides weicht der menschlichen Endlichkeit aus.

Diese Endlichkeit wird auch durch noch so fortgeschrittene Medizin nicht zu überwinden sein. Deshalb gehört ein *nachdenklicher Umgang mit*

der eigenen Endlichkeit zum menschlichen Leben hinzu. Dies ist ein klassisches religiöses Thema. Die Endlichkeit des Menschen als Freiheitswesen läßt sich im Gottesverhältnis durchsichtig machen. Eine protestantische Zuspitzung gewinnt die religiöse Endlichkeitsreflexion dadurch, daß Endlichkeitsakzeptanz von einer dumpfen Schicksalsergebenheit unterschieden wird. Dann würde gleichsam die Natur die Dialektik mit der Freiheit dominieren. Endlichkeitsakzeptanz heißt statt dessen, die Unbedingtheit von Subjektivität mit der stets einseitigen und ausschnittshaften Perspektive des Einzelnen in seinem Schicksal zu verbinden. Protestantisch wird das Endlichkeitsthema auf *Individualität* bezogen. Individuen sind endlich. Das allein muß noch kein Mangel sein: Ohne Endlichkeit gibt es keine Bestimmtheit und mithin auch keine gefüllte Lebensdynamik.²⁵ Gewiß müssen Individuen ihre schicksalhafte Kontingenz ins Selbstverhältnis integrieren. Niemand ist als Einzelner das Ganze. Wohl aber hat jeder in seinem eigenen Fürsich den unaustauschbaren, unhintergehbaren und darum im Hier und Jetzt gottgleichen Letztgrund im Weltzugang. Genau dies nimmt eine religiöse Endlichkeitsreflexion, in deren Fokus das Individuum steht, auf. Freilich bleibt es auch für eine solche Endlichkeitsakzeptanz dabei, daß das Ende und seine Boten sich im Erleben höchst wechsellvoll ausnehmen. Das Ende kommt zumeist zu früh. Es kann gleichzeitig gefürchtet wie ersehnt werden. Im praktischen Umgang mit der Endlichkeit die Unbedingtheit von Subjektivität nicht untergehen zu lassen, ist im Blick auf das Ende das Anliegen protestantischer Ethik.²⁶

Von der Denkform der Rechtfertigung her rückt das Thema des *Rechts* in den Blick. Der Rechtfertigungsglauben kann als innerlicher nicht unmittelbar die Äußerlichkeit von Handlungen normieren. Und er kann als immer individueller nicht unmittelbar allgemeine Geltung beanspruchen. Darum ist der Ausblick auf eine Form, für die ebendies im Zentrum steht, von der Rechtfertigungsthematik her erforderlich. Diese wird durch das Recht markiert. Überdies teilt das Recht, wenn es nicht positivistisch verkürzt wird, entscheidende Charaktere des Rechtfertigungsdenkens. Die

²⁵ Vgl. hierzu F. Schleiermacher, Monologen. Eine Neujahrsgabe: „Ein ganz vollendetes Wesen ist ein Gott, [der ...] die Last des Lebens nicht ertragen [könnte], und ... nicht in der Welt der Menschheit Raum [hätte]“ (³1821, 128f., in: Kritische Ausgabe, hg. v. F. M. Schiele u. H. Mulert, Hamburg 1978, 82). Selbstverständlich erschöpft sich die christliche Gottesvorstellung nicht in diesem Gedanken. Im Christentum wird der Gottesgedanke bekanntlich selbst im Zeichen der Menschwerdung verstanden; seine höchste Gestalt gewinnt Gott als Geist schließlich in subjektiven Bewußtseinsvollzügen der menschlichen Religion.

²⁶ Dies bedeutet, daß eine Pflicht zum Erdulden eines nur noch vegetierenden Daseins nicht das letzte Wort evangelischer Ethik zum Thema ‚Sterbehilfe‘ sein kann – ebenso wenig wie eine Freigabe des Tötens Sterbender. Auch im Schwinden der organischen Basis des Lebens ist die Subjekthaftigkeit der Urteilsmaßstab.

Unbedingtheit von Subjektivität leitet als überpositive Norm alle positivrechtliche Umsetzung.²⁷ *Freiheit ist Grund des Rechts, und Recht ist Dasein der Freiheit.* Und in dem auf *äußeres* Handeln gegenüber *Anderen* bezogenen Recht wird die Freiheit gerade als *endliche* zum Thema: Es ist hier immer die Freiheit des Einen, die mit der Freiheit des Anderen in ein ausgleichendes Verhältnis gesetzt werden muß. Freiheit steht als endliche Freiheit im *Konflikt* von Interessen. Es gibt sie nicht ohne Ambivalenzen und Gegensätze. Im Umgang mit der Endlichkeit von Freiheit verbinden sich Rechtfertigungsreligion und Recht. Der Unterschied von Innerlichkeit und Äußerlichkeit wahrt dabei vor deren Identifikation oder gar Verwechslung.

Genau deshalb kann eine protestantische Ethik es wollen, daß das Recht, und zwar das weltlich-eigenständige Recht mit seinen umständlichen *Prozeduren* der Rechtssetzung und Rechtsfindung *Regeln* gibt zum Umgang mit bioethischen Konflikten. Nur das Recht kann Handlungssicherheit *für Alle* gewährleisten, und nur es kann unterschiedliche Positionen prozedural zum Ausgleich bringen. Natürlich besitzt das Recht keinen privilegierten Zugang zu allseits befriedigenden Lösungen,²⁸ und natürlich stellen sich in den Verfahren der Rechtssetzung ähnliche Dilemmata, wie sie die ethische Diskussion in anderen Kulturgebieten kennzeichnen. Deshalb ist das Recht nicht mit einem Heilsweg zu verwechseln.²⁹ Gerade die Biopolitik hat gezeigt, daß der Versuch, auf diesem antinomischen Terrain zu Regelungen zu kommen, zu eigenwilligen Kapriolen führt. Auch wer der Intention der deutschen Regelung zustimmt, durch Abgrenzungen einerseits den Embryonenschutz nicht preiszugeben, aber andererseits zum Tod bestimmtes embryonales Leben der Forschung zugunsten Lebender zuzuführen, kann gegen die Importregelung heftige rechtsethische Bedenken tragen. Umgekehrt darf die Differenzierung des Lebensschutzprinzips, die von der Verbindung mit dem mütterlichen Organismus als *conditio*

²⁷ Vgl. hierzu exemplarisch die Abwägungen von E. Schmidt-Jortzig, *Rechtsfragen der Biomedizin*, Berlin 2003, die weder einem naturrechtlichen Konzept des Überpositiven anhängen, noch seine Bedeutung in positivistischer Manier abblenden. Vgl. ferner H. Dreier, *Lebensschutz und Menschenwürde in der bioethischen Diskussion*, in: *Ders.*, u. W. Huber, *Bioethik und Menschenwürde*, hg. v. H.-R. Reuter, Münster 2002, 9-49.

²⁸ So auch Schmidt-Jortzig, a.a.O.

²⁹ Dies wäre der Fall, wenn das autonome Recht die Dialektik von überpositiver Grundnorm und positivrechtlicher Umsetzung in ihrerseits spannungsvollen Abwägungen vergessen machen wollte. Doch die Dogmatik der Umsetzung und Abwägung zeigt selbst jene Dialektik – wenn nicht ein positivistischer Dogmatismus den Blick trübt. Diese Dialektik im Bewußtsein zu halten, ist die Aufgabe des ethisch-theologischen Sachverständs, wenn er sich in die politischen Debatten, die mit der Rechtssetzung verbunden sind, einmischet. Dies kann er nur leisten, wenn er kategoriale Kompetenz mit subtiler Kenntnis der zur Regelung anstehenden Materien und den Verfahren zur Regelungsgewinnung verbindet – kurz: wenn er sachstandsbezogene Urteilskraft zeigt.

sine qua non für die Entwicklung her denkt, nicht die Unbedingtheit der menschlichen Würde relativieren.

Will die protestantische Ethik einen Beitrag zur politischen und rechtlichen Diskussion leisten, so tut sie gut daran, von ihrem Ort und von ihren kulturellen Kontexten her die Prinzipien wach zu halten, die ihr zur Beurteilung bioethischer Kontroversen bereitstehen: nämlich die Unbedingtheit von endlicher Subjektivität, die als Zusammenspiel von Natur und Freiheit im Dasein als Person unter Personen individuiert ist. Die Rezeptionschancen protestantischer Ethik dürften proportional dazu stehen, wie sie sich kulturhermeneutisch den religiösen Hintergrunddimensionen der biopolitisch kontroversen Fragen annimmt. Ein im Rechtfertigungsglauben wurzelnder Mut zur unverstellten Wahrnehmung des Ambivalenten dürfte dazu hilfreicher sein als ängstliche Wahrung vermeintlicher Eindeutigkeiten, die es schon im Protestantentum nicht gibt.³⁰

Solche Wahrnehmung des Ambivalenten wird durch die Denkform des dialektischen Widerstreits und der Zuordnung von Gegensätzen befördert. Erlaubt sie es, das umstrittene Feld der bioethischen Konflikte zu mustern und durch Regeln und Unterscheidungen zu strukturieren, so macht sich aber auch dann noch eine *andere* Seite geltend. Sosehr einzusehen ist, daß das strittige Feld der Biopolitik durch das Recht geregelt werden muß, so sehr gehört das Eingeständnis, daß es *keine* im letzten ‚glatte Lösungen‘ gibt, zum verantwortlichen Umgang mit den bioethischen Konflikten hinzu. Dieses Eingeständnis ist im ethischen Diskurs wachzuhalten. Denn hierin findet nicht nur das Bewußtsein Widerhall, 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.

Auch diesen Umstand symbolisiert die religiöse Gottebenbildlichkeitsvorstellung auf prägnante Weise. Denn wenn seine Bestimmung, Ebenbild Gottes zu sein, den Menschen zu der ebenso göttlichen wie gegen-göttlichen Unterscheidung von gut und böse befähigt, dann stellt sie zugleich die Schuldfähigkeit und das Schuldbewußtsein in den Radius der Freiheit, um derentwillen der Mensch das Bild Gottes ist.

³⁰ Vgl. Pluralismus als Markenzeichen, Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung, in: FAZ, 23. 1. 2002, 8; dagegen W. Huber, Der gemachte Mensch, a.a.O. – Inzwischen spricht auch die EKD davon, daß es in ihrem Bereich unterschiedliche bioethische Positionen gibt. Vgl. EKD-Texte, 72.