

JÖRG DIERKEN

REGELN IM AUSNAHMEGEBIET: DAS *HUMANUM* IM SCHNITTFELD BIOETHISCHER KONTROVERSEN

VORBEMERKUNG

Wenn von Regeln die Rede ist, kündigt sich die Ausnahme an. Schon die Sprichwortweisheit lehrt, keine Regel sei ohne Ausnahme. Die Ausnahme scheint demnach jenseits der Regeln zu liegen. Sie wäre mithin das Regellose. Geht es nun umgekehrt darum, die *Ausnahme* zu *denken*, so wird sie auf das Gebiet bezogen, das durch Regeln geordnet wird – und sei es als dessen anderes. Denken jedenfalls läßt sich das, was *nur* ungeordnet ist, nicht. Wie auch immer das Denken verstanden sein mag: Elementar ist mit ihm die Funktion verbunden, das Ungeordnete, Regellose, Mannigfaltige irgendwie zu strukturieren. Ordnung im Ungeordneten, Regeln im Regellosen oder Einheit im Mannigfaltigen zu stiften: Auf einen solchen Grundton sind klassische Vernunftkonzeptionen des europäischen Denkens gestimmt. Deshalb wird die Ausnahme auch als dezidiert *anderes* gegenüber dem Geregelten, sogar als dessen Oppositum, auf das Gebiet des Geregelten bezogen – jedenfalls sofern sie *gedacht* wird.

Hiervon zeugen auf ihre Weise große Denker der Ausnahme. Bei Kierkegaard vergegenwärtigt sich in der Ausnahme für das Individuelle, das in seinem je eigenen Existenzvollzug mit der Regelmäßigkeit des Ethisch-Allgemeinen nicht zur Deckung gebracht werden kann, das Allgemeine gleichsam im Negativ – nämlich der Bearbeitung von schicksalhaften und darum für den einzelnen letztgültigen Konflikten. Nietzsche stellt den Gegensatz von Durchschnittlichem und Herausragendem, von Normalität und Ausnahme in die Dialektik des starken und schwachen Lebens ein, der keiner je entrinnt. Und noch Carl Schmitts Definition des Souveräns als Entscheidungsgewalt über den Ausnahmezustand sucht in der Dezision gerade die Fundamente aller rechtlichen Ordnung auf und stellt die aus der Ausnahme entspringende Regel der modernen Totalisierung überregulierter Dauerdiskurse gegenüber. So unterschiedlich die Differenz von Ausnahme und Regel in deren gedanklicher Bezogenheit auch zu stehen kommt: Die Ausnahme zu denken verwickelt in eine Dialektik der Grenze.

Von einer Grenzdialektik sind auch die bioethischen Debatten um den Umgang mit menschlichem Leben in seinem embryonalen Frühstadium geprägt. Auch diese Debatten verstehen sich auf die Terminologie von Regel und Ausnahme, freilich nicht immer in höchster Durchsichtigkeit. So arbeitet der mehrheitlich im Deutschen Bundestag angenommene Antrag, den Import embryonaler Stammzellen zu Forschungszwecken unter engen Voraussetzungen zuzulassen, mit dem Begriff der Ausnahme. Im Gewande eines Antrags auf ein generell-

les Verbot des Imports embryonaler Stammzellen wird das untergründige – genteilige – Ziel als Ausnahme eingeführt. „Ausnahmsweise“ solle der „Import humaner embryonaler Stammzellen“, der für „öffentlich wie privat finanzierte Vorhaben grundsätzlich verboten“ bleibt, „für Forschungsvorhaben unter [... strengen] Voraussetzungen zulässig“ sein. Durch ein Geflecht von Bedingungen wird diese ‚Ausnahme‘ eingegrenzt. Offensichtlich ist es dem Deutschen Bundestag mit der Ausnahme zugleich um Regeln für dieselbe zu tun gewesen. Dies ist angesichts des zur Debatte stehenden Tatbestands durchaus plausibel – liegen in seiner Fluchtlinie doch die ethisch und juridisch zentralen Normen für den Selbstumgang des Menschen mit sich und seinesgleichen. Die Ausnahme soll in diesem Bereich nicht der Willkür gleichkommen. Dies macht es erforderlich, diese ‚Ausnahme‘ mit den für den Selbstumgang des Menschen zentralen Regeln zusammen zu denken. Gleich, ob der Ausnahmezustand der Ausnahme dadurch aufgehoben oder allererst als ein solcher erreicht wird: Die Erkundung von Regeln für den Umgang mit dem Humanum hat mit dem Verhältnis von Regel und Ausnahme die Dialektik der Grenze gemein. Sie sei im folgenden hinsichtlich der für das Humanum maßgeblichen Koordinaten näher bedacht – gleichsam als exemplarische Fallstudie zum Thema ‚Ausnahme und Regel‘ auf dem Gebiet des bioethisch Strittigen.

1.

Die bioethische Diskussion um Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik hat gezeigt, daß elementare Gewißheiten unserer Kultur unsicher geworden sind. Was der Mensch ist und wie er mit seinesgleichen umgehen soll, scheint angesichts der lebenswissenschaftlichen Entwicklungen unklar. Sie und ihre Folgen in der Medizin berühren unser ‚Menschenbild‘ und seine normativen Implikationen. Schienen die Kriterien für den Umgang mit menschlichem Leben im Grenzfeld seines Beginns bislang von der Natur vorgegeben zu sein, findet sich solche Eindeutigkeit zunehmend verunsichert. Ist es richtig, daß der pure Zufall, die ‚Lotterie der Gene‘, über die Beschaffenheit unserer Nachkommen entscheidet? Aber dürfen andere darüber befinden, welcher Embryo eine Entwicklungschance hat? Ist es legitim, frühestes menschliches Leben für weitreichende medizinische Fortschrittshoffnungen einzusetzen? Auf der einen Seite scheint ein bloßer ‚Zellhaufen‘ zu stehen, auf der anderen Seite womöglich langfristige Therapieperspektiven für gravierende Volkskrankheiten. Doch kann das ganz junge Leben, das statistisch gesehen noch etwa 80 Jahre vor sich hat, für die Gesundheit derer genommen werden, die schon große Teile ihrer Lebenszeit gegessen haben?

In diesem Kontext ist zu vergegenwärtigen, daß wir alle uns aus embryonalem Leben entwickelt haben. Es ist fraglos sehr verschieden von unserem jetzigen personalen Dasein. Doch dieses wäre niemals ohne jenes Frühstadium. Bei den moralisch-normativen Fragen nach dem Menschen ist weiter zu bedenken, daß Moral elementar bedeutet, sich selbst an der Stelle des anderen zu sehen, der

Objekt unserer Handlungen ist. Die anderen so zu behandeln wie man selbst behandelt sein will – diese ‚goldene Regel‘ der *wechselseitigen Symmetrie* steht im Zentrum unserer Moral. Weil die bioethischen Fragen uns in unserer Menschlichkeit selbst betreffen, entwickeln sie eine zum Unbedingten, Letzten drängende Sogwirkung. Daher rühren die vielen religiösen Metaphern in der bioethische Debatte. Sie sind im Lager der Befürworter wie der Kritiker von Gentechnik zu finden. Der Mensch müsse nun selbst ‚Gott spielen‘ und dürfe dem ‚Gott‘ des blinden Schicksals nicht die Zukunft des Menschen überlassen; das intelligente Mängelwesen Mensch müsse sich nun eben selbst zum ‚Schöpfer‘ eines neuen Menschen machen – so wird auf der einen Seite betont. Auf der anderen Seite hört man, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen – und das meint hier eben den Embryo – jedwede Manipulation verbiete. Wie auch immer man zu diesem Gegensatz stehen mag: Offensichtlich können sich beide Seiten nicht dem Eindruck entziehen, daß Eingriffe in die Konstitutionsprozesse des menschlichen Lebens eine göttliche Sphäre berühren. Und diesen Eindruck kann auch haben, wer nicht an Gott glaubt. Auch für den religiös Unmusikalischen kann das, dem sich die eigene Existenz verdankt, den Schein des Heiligen umgeben. Noch in der alte Tabuvorstellungen beerbenden Rede von der Unantastbarkeit der menschlichen Würde klingt solche Heiligkeit nach.

Trotz aller Differenzen wird das Humanum mit seinen normativen Implikationen übereinstimmend als eine Größe angesehen, die nicht zur Disposition steht. Auch wenn es nicht mit religiösen Prädikaten beschrieben wird, gilt es in der Unbedingtheit, die unsere Rechtsordnung an ihrer Spitze artikuliert: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ So kategorisch der Satz formuliert ist, so wenig definiert er aber, was der Mensch ist. Selbstverständlich sind alle, also jeder und jede gemeint. Doch was bedeutet dies, wenn hinter den Eintritt in das welthafte Dasein durch die Geburt zurückgeblickt wird?

Strittig in der Bioethik ist die Bedeutung des Menschenwürdeprinzips im Blick auf frühestes menschliches Leben. Sind künstlich, d.h. ‚in vitro‘ gezeugte Embryonen, weil sie fraglos weder Tiere noch Sachen, sondern menschliches Leben sind, in unbedingtem Sinne schutzpflichtig – oder wäre hier der Lebensschutz ausnahmsweise gegenüber den Interessen von Forschung und Heilung zurückzustellen? Doch hier liegt keine Notwehr- oder Notlagensituation vor, in denen nach geltendem Recht allein ‚Leben gegen Leben‘ gesetzt werden darf. Denn die Embryonenerzeugung außerhalb des Körpers geschieht durch planendes Handeln. Demgegenüber wird betont, daß ein Konflikt im Sinne von ‚Leben gegen Leben‘ gar nicht vorliege. Denn das Leben von Embryonen sei keineswegs vergleichbar mit dem Leben menschlicher Personen. Ihm mangeln elementare Merkmale personalen Lebens wie Empfindungsvermögen, Selbstbewußtsein und zielgerichtetes Handeln. Auch wird darauf verwiesen, daß in unserem gesellschaftlichen Selbstverständnis der Schutz frühesten menschlichen Lebens höchst unterschiedlich ausfällt. Abgesehen von der Notlagenproblematik des Schwangerschaftskonfliktes wird die Akzeptanz nidationshemmender Verhütungsmittel, v.a. die sog. ‚Spirale‘, angeführt, obwohl sie durch Verendenlassen ‚in vivo‘ ge-

zeugter Embryonen wirkt. Dazu steht der strenge Schutz von ‚in vitro‘ gezeugten Embryonen nach dem ESchG in Widerspruch. Es erlaubt die Erzeugung von Embryonen ausschließlich zur Herbeiführung von Schwangerschaften und verbietet sonstige Manipulationen an ihnen.

Von den Befürwortern der embryonalen Stammzellforschung wird betont, daß ein Verzicht auf ihre faszinierenden Perspektiven ethisch unverantwortlich wäre. Langfristig sollen Möglichkeiten zum Ersatz defekter Organe und Gewebe gefunden werden, die Heilungschancen für heutzutage unheilbare Krankheiten eröffnen. Diese fraglos auch im Sinne des medizinischen Heilungsethos weitreichenden Perspektiven sind jedoch mit dem gravierenden ethischen Problem belastet, daß die Gewinnung von embryonalen Stammzelllinien mit der Tötung der entsprechenden Embryonen etwa am fünften Tag verbunden ist.

Auch die Präimplantationsdiagnostik ist mit der Tötung von Embryonen verbunden. Doch hier liegen die therapeutischen Ziele verwickelter. So kennt die Krankheitsdiagnose vor der Implantation der in vitro erzeugten Embryonen nur ihre Verwerfung als ‚Therapie‘. Im Zentrum der ‚therapeutischen‘ Absichten stehen denn auch die potentiellen Eltern mit ihrem Wunsch nach einem gesunden Kind, insbesondere bei schweren genetischen Risiken. Daneben sollen durch Vorverlegung der Diagnostik belastende Spätabtreibungen nach einer Pränataldiagnostik vermieden werden. Doch die PID kommt faktisch einer Auswahl aufgrund genetischer Merkmale gleich. Wenngleich zunächst Dispositionen zu schwerwiegenden Erbkrankheiten und Behinderungen im Mittelpunkt stehen, so lassen sich auch die genetischen Bedingungen des Geschlechts und – vielleicht einmal – des Aussehens, Charakters und bestimmter Begabungen erkennen. Während die Verwerfung von Embryonen aufgrund von Krankheits- und Behinderungsdispositionen bei lebenden Behinderten den Eindruck entstehen läßt, auch ihnen sei eigentlich dieser Weg bestimmt, könnten aus den weiteren diagnostischen Möglichkeiten Tendenzen zur neuen Eugenik und zum ‚Designerkind‘ entstehen.

Sowohl im Blick auf die Stammzellenthematik als auch die PID wird die ‚humanitas‘ auf biologisch beschreibbare Zustände im Grenzfeld des menschlichen Lebens bezogen – oder von ihnen abgesetzt. Hieran scheiden sich Befürworter und Gegner. Deshalb sei nun grundsätzlich nach dem Humanum zwischen Biologie und Kultur gefragt.

2.

Oftmals wurde in der Bioethik-Debatte die Frage laut, ab wann der Mensch ein Mensch sei. Diese Frage suggeriert, es lasse sich mit Mitteln der Humanbiologie eine Zäsur feststellen, *vor* der das menschliche Leben einem bloßen Zellhaufen gleiche, und *nach* der vom Menschen als Mensch in voller *humanitas* auszugehen sei. Dementsprechend könne man mit einem Zellhaufen nahezu beliebig umgehen, während dies beim Menschen als Mensch seine nun vorliegende Würde ver-

biete. Die menschliche Würde wäre danach eine biologisch entstehende und diagnostizierbare Größe.

Diese Sicht ist aus mehreren Gründen zu einfach und darum falsch. Ihr steht schon die Erkenntnis der modernen Lebenswissenschaften entgegen, nach der das menschliche Leben in einer kontinuierlichen Entwicklung von der Befruchtung bis zu vollem personalem Leben heranreift. Das Entwicklungskontinuum kennt zwar verschiedene Stufen – Verschmelzung von Samen- und Eizelle, Einnistung in die mütterliche Gebärmutter, Gehirn- und Organbildung, Entstehung von Empfindungsvermögen und Bewußtsein; nach der Geburt Entwicklung von Selbstbewußtsein, Sprache, Denkfähigkeit und Zwecksetzungsvermögen. Trotz solcher Stufen läßt sich aber keine Zäsur festmachen, mit der das vorherige menschliche Leben nun zum Leben des Menschen im regelrechten ‚Vollsinne‘ gewandelt sei. Setzt man diesen Einschnitt sehr früh an, etwa mit der Verschmelzung der Kerne von Ei und Samen zu neuer genetischer Identität, so stellt sich die Frage, wie das Vorkernstadium vor der Verschmelzung und nach dem Eindringen des Samens in die Eihülle zu bewerten sei. Auch der Status der befruchteten Eizelle ist nicht eindeutig, können sich aus ihr doch bis etwa zum 14. Tag verschiedene Individuen als Mehrlinge bilden. Die Sicht, das Humanum beginne mit der Kernverschmelzung, beruht auf einer *Deutung* der biologischen Befunde, die keineswegs alternativlos ist. Sie hebt auf die aktive Potenz des Embryos ab, sich zum vollen Menschen zu entwickeln und erachtet diese *Potentialität* als Grund für das *aktuelle* Vorliegen von *humanitas*. Sosehr der Embryo mit seiner Entwicklungspotenz eine innere Selbststeuerung besitzt, so sehr vermag er diese aber nur unter zusätzlichen Bedingungen zu realisieren. Zu ihnen gehört entscheidend die Verbindung zum mütterlichen Organismus, ohne die kein Embryo auch nur überleben könnte.

Sucht man nun umgekehrt das Humanum von spät entwickelten Eigenschaften wie Selbstbewußtsein, Denkvermögen, Sprache und willentlicher Zielsetzung her zu bestimmen, so tun sich ebenfalls Probleme auf. Sagt man, nur dasjenige Leben, das *aktuell* diese Merkmale aufweist, sei das eines Menschen, dann dürfte man Neugeborene nicht hierzu rechnen. Auch Bewußtlose und Demente fielen durch dieses Kriteriennetz, ja letztlich alle Schlafenden. Sosehr solche Fähigkeiten für das Humanum charakteristisch sind, so wenig kann es allein über deren tatsächlichen Gebrauch definiert werden. Denn diese Fähigkeiten fußen auf der entwickelten Naturalität des Organismus. Ohne ihn gäbe es keine Möglichkeit zum Personsein. Wollte man hieraus nun die Konsequenz ziehen, der genetische Code des jeweils individuellen Organismus oder gar der für die menschliche Gattung spezifische Chromosomensatz verkörpere als solcher schon das Humanum, so hätte man das Humanum nun umgekehrt vom tatsächlichen Gebrauch jener menschlichen Fähigkeiten losgelöst – und dies, obwohl der Versuch zur Definition des spezifisch Menschlichen gerade vom Gebrauch jener Vermögen ausging. ‚Hardware‘ ohne ‚software‘ – oder umgekehrt – wäre die Konsequenz.

Ich belasse es bei diesen Paradoxien, die biologistische Definitionen des Humanum nach sich ziehen. Zu spiegelbildlich umgekehrten Paradoxien führt der Rekurs auf unsere kulturelle Praxis. Hier verwickelt sich der Umgang mit frühestem Leben in Widersprüche zwischen akzeptierten Nidationshemmern und rechtlich strengem Embryonenschutz; auch die faktische Abtreibungspraxis ist zu nennen. Die genannten Paradoxien verwehren eine *allein* biologistische bzw. kulturalistische Definition des Humanum.

Dieses negative Resultat zeigt als produktive Pointe, daß das Humanum etwas ist, das sich nicht einfach definieren läßt. Offensichtlich realisiert es sich nur in vielfältigen Verlaufsweisen des Lebens selbst. Das Stichwort ‚Leben‘ meint nicht lediglich ‚organisches Belebte‘, sondern es steht näher für ein personales Leben: für ein Leben mithin, das wir *führen*. Sein Leben zu führen beansprucht *Selbstbestimmung* und *Freiheit*. Hiermit hängt das Humanum aufs engste zusammen. Gleichwohl hat sich gezeigt, daß die personale *humanitas* nie ohne die *Naturalität* des Lebens zu verstehen ist. Kurz: Kein Geist ohne Körper, und doch sind beide nicht dasselbe. Es bleibt beim ‚Unvermischt‘ und ‚Untrennt‘.

Das Zentrum des Humanum kann deshalb nicht fixiert werden, weil es sich in personalen Lebensprozessen ausprägt, die stets ein Zusammenspiel von Natur und Freiheit, Leib und Seele, Körper und Geist beanspruchen. Danach ist die Naturalität des Menschen im Lichte seiner subjekthaften Freiheit zu sehen, die niemals ohne Naturalität sein könnte. Das Begriffspaar von Subjektivität und Naturalität erlaubt zudem, den für die Bioethik zentralen Umstand aufzunehmen, daß der Umgang mit den Grenzbereichen des menschlichen Lebens stets das Verhalten von *Menschen* gegenüber *anderen Menschen*, und seien es potentielle, betrifft. Denn das Anderssein der anderen ist von der Verschiedenheit raum-zeitlicher Orte nicht zu trennen – sowenig es als eine für die gemeinsame Kulturwelt notwendige Größe in natürlicher Gegebenheit verschiedener Orte aufgeht. Damit tritt in den Blick, daß sich unsere *humanitas* als *je eigene Freiheit* immer in *sozialen Bezügen zu anderen* realisiert. Das Selbstsein von je eigener Freiheit ist mithin nur etwas im Verhältnis zu dem Gegenmoment der sozialen Interaktion mit anderen.

Schon als Individuum lebt der Mensch stets in sozialen Verhältnissen. So ist das, was wir als je Einzelne sind, nur durch *Lernen* ermöglicht, mithin dadurch, sich von anderen etwas anzueignen. Auch kann niemand eine individuelle Identität ohne biographische Verflechtungen mit anderen Personen ausbilden – etwa Eltern, Lebenspartnern, Kindern, aber auch Menschen im weiteren Umfeld. So sehr Individualität biographisch und sozial vermittelt ist, so wenig ist das eigene Selbstsein aber ein Produkt von Handlungen anderer. Dann wäre alle Freiheit dahin. Freiheit heißt auch immer, *von sich aus* dazu ‚nein‘ sagen zu können, was andere uns ansinnen. Und Interaktion wird steril, wenn die anderen uns nicht auch widersprechen. Wir brauchen zwar die anderen, um zu einer gefüllten Individualität zu gelangen, aber wir brauchen sie eben *als bleibend andere*. Nur dann können wir uns von ihnen als Ich unterscheiden. Nur wenn wir gewahren, jeweils ‚ich‘ zu sein und nicht ein ‚anderer‘, haben wir eine personale, individuelle

Identität. Stehen *personale Freiheit* und *Selbstsein* im Zentrum des Humanum, so gibt es diese nie ohne *Interaktion mit anderen*.

Dieser Umstand fordert ein gefülltes Verständnis von eigener Freiheit und der Freiheit der anderen – oder anders gesagt: von Freiheit, Gleichheit und Verschiedenheit. Aus der eigenen Freiheit folgt das Verständnis der Freiheit des anderen. Weil Freiheit als Selbstbestimmung immer auch bedeutet, eine innere Regelmäßigkeit auszubilden – anderenfalls würde jede Entscheidung durch die nächste wieder aufgehoben –, besitzt die Freiheit einen Zug zum Allgemeinen. *Allen* eignet danach diejenige Freiheit, die *ich selbst* beanspruche. Die anderen praktizieren keine andere Freiheit als ich – aber eben *dieselbe Freiheit* als die der *anderen*. Daß die anderen trotz gleicher Freiheit *anders* sind, haftet an der Verschiedenheit des *je leibhaftigen Ortes* in Raum und Zeit und der je unterschiedlichen Perspektive, aus der wir uns und unsere gemeinsame Welt je anders erleben. Den Sinn unserer Gedanken und unserer Handlungen können wir mit anderen teilen – unseren Leib und die Perspektive unseres individuellen Erlebens jedoch nicht. Gleiche Freiheit verschiedener Subjekte rekurriert mithin immer auch auf leibliche Naturalität – und diese geht wiederum in die Kultur sozialer Interaktion ein, sofern Interaktion auf verschiedenen Sichtweisen beruht und nicht meint, daß alle unisono dasselbe sagen.

Selbstsein und Interaktion haben sich als kreuzende Koordinaten für die Beschreibung des Natur und Freiheit einenden Humanum in seinem Vollzug herauskristallisiert. Sosehr das Menschsein sich in den im Fluß befindlichen Lebensvollzügen ausprägt, so sehr impliziert es letzte normative Dimensionen. Dies kommt in der Umsetzung von *humanitas* in menschlicher Würde zum Ausdruck. Sie begründet nach der klassischen Formulierung Kants einen Anspruch auf Achtung der *Menschheit* in jeder Person und verneint es, eine Person bloß als Mittel und nicht zugleich als Zweck zu gebrauchen. Der Menschenwürdegedanke beinhaltet die Unterscheidung von Personen gegenüber Sachen in der wechselseitigen Anerkennung zweckhaften Selbstseins. Gerade darin liegt seine normative Dimension – letztlich: die durch nichts zu relativierende Unbedingtheit der Menschenwürde. Diese Unbedingtheit zu akzentuieren, geht mit dem *begriffenen Verzicht* einer biologistischen oder kulturalistischen Definition des Humanum einher. Sosehr es undefiniert bleibt, so wenig ist es aber in seiner Unbedingtheit leer. Denn es bildet das unanschauliche Zentrum derjenigen Relationen, innerhalb derer sich das Menschliche in den Koordinaten Freiheit und Natur, Selbstsein und Anerkennung realisiert. Dieses Zentrum bleibt verborgen, weil es sich mit dem Meßwerkzeug, das es anzupeilen sucht, selbst verschiebt. Sein Ort ist in einem präzisen Sinne verdeckt und allen Markierungskordinaten gegenüber transzendent. Es ist der Schnittpunkt der Linien von Natur und Freiheit, Selbstsein und Interaktion, welche das Leben des Menschen als Mensch von je unterschiedlichen Stellen aus zu fassen erlauben. Die von immanenter Warte aus anvisierte Transzendenz dieses Schnittpunktes der verschiedenen Linien ermöglicht es, auf die Offenheit des menschlichen Lebensvollzugs abzustellen und ihn vor Verkürzungen in einem dogmatischen Naturalismus oder Spiritualismus

zu bewahren. Doch der transzendente, gleichsam ‚ortlose‘ Ort des Schneidens jener Linien kommt indirekt zur Darstellung, indem von jedem bestimmten Ort aus die Spannung zwischen den sich kreuzenden Linien von Selbstsein und Interaktion, von Natur und Freiheit ausgeleuchtet werden kann. In diesem Sinne ist die unanschauliche Unbedingtheit des Humanum *in* den bedingten Wechselrelationen seines Verlaufs selbst präsent.

Die Begriffe Immanenz und Transzendenz, Unbedingt- und Unbestimmtheit bezeichnen grenzwertdialektische Gefüge. Mit ihnen hat auch die Religion von Haus aus zu tun. Daher rührt die Präsenz religiöser Vorstellungen in der bioethischen Debatte. Vielfach wurde auf die schöpfungstheologische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen Bezug genommen, gleichsam als religiöses Äquivalent zum Menschenwürdeprinzip. Es wurde als Begründung für ein Verbot von jeglicher Embryonenforschung herangezogen, aber auch als Aufforderung zur genetischen Selbstperfektionierung des Menschen. Die Pointe der Gottebenbildlichkeitsvorstellung liegt jedoch woanders. Denn sie symbolisiert die soeben skizzierte Logik. Die Gottebenbildlichkeitsmetapher ist zum einen ein prägnanter Ausdruck für die Unbedingtheit des Humanum. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen steht dafür, daß der Mensch gleichsam an den Charakteren göttlicher Absolutheit teilhat und deshalb in solcher Selbstzwecklichkeit Respekt genießt. Zum anderen transportiert die Gottebenbildlichkeitsmetapher die Ahnung davon, daß das Humanum sich gerade einer 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 Religion Israels kennzeichnet, ist auch die Gottebenbildlichkeitsvorstellung von einer Aura der Bildlosigkeit umgeben. Gerade im Umfeld der Bildmetaphorik entsteht *kein* anschauliches Bild. Damit reflektiert diese religiöse Vorstellung, daß der Mensch eben intrinsisch mehr ist, als empirisch der Fall sein mag. Gottebenbildlichkeit vergegenwärtigt die Nichtdefinierbarkeit des Menschen in seiner Teilhabe am Unbedingten. Wie nach traditioneller theologischer Lehre Gott nicht definiert werden kann, weil seine aktuöse Transzendenz die bekannten Definitionsschemata sprengt, so auch nicht sein menschliches Ebenbild. Mit der Ebenbildlichkeitsvorstellung wird das negativ-theologische Motiv der *docta ignorantia* – also des gelehrten Nicht-Wissens, das im Wissen darum, was es nicht weiß, sehr viel weiß – auf die Anthropologie übertragen. Hier vergegenwärtigt die im Zeichen der *docta ignorantia* gehaltene *negative Anthropologie* das für alle Freiheit entscheidende Nicht-Festgestelltsein des Menschen. Damit korreliert zugleich sein durch bildhafte Teilhabe am Göttlichen namhafter Absolutheitscharakter – die Unbedingtheit seiner Würde.

3.

Das auf Offenheit abstellende Verständnis des Menschen im Zeichen einer negativen Anthropologie, die in der Denkform der *docta ignorantia* gefaßt ist, führt keineswegs in die Beliebigkeit. Dem steht die Unbedingtheit des Humanum entgegen, die sich indirekt in Wechselbezügen von Natur und Freiheit, Körper und Geist, Sozialität und Subjektivität abschattet. Deshalb bestehen die bioethischen Konsequenzen aus diesem Verständnis des Menschen darin, die anstehenden Fragen im Lichte der sich kreuzenden Begriffspaare zu analysieren. Dabei ergibt sich die Regel, immer auch das, was von der einen Seite her ausgenommen ist, ebenfalls in Rechnung zu stellen. Denn in jenen Wechselbezügen ist vorausgesetzt, daß keines ihrer Momente mit dem anderen bereits mitgesetzt ist und allein von ihm dependiert. Gegen die Totalisierung der einen Position nehmen sich die anderen als unverrechenbare Gegenmomente aus. Die durch ihr Wechselspiel evozierten Regeln seien mit einigen Strichen im Blick auf die Fortpflanzungstechnologien skizziert.

Zunächst lassen sich gewisse Extrempositionen kritisieren. So würde die uneingeschränkte Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken nur deren Naturalität wahrnehmen, die potentielle Subjekthaftigkeit aber gänzlich ausblenden. Deshalb halte ich eine solche Embryonenproduktion für nicht vertretbar. Ebenso würde der Versuch, Embryonen allein nach Maßgabe der Interessen ihrer Erzeuger zu produzieren – sei es im Sinne einer neuen gesellschaftlichen Eugenik, sei es im Sinne eigener ‚DesignerKinder‘ –, die Freiheit der so erzeugten Menschen tangieren und damit den Grundsatz einer Symmetrie von je gleicher Freiheit verletzen. Gegenüber der Freiheit der Erzeuger vertritt die naturale genetische Kontingenz auf schwache Weise die Freiheit der Erzeugten in Stadium ihrer Potentialität – läßt sie den Erzeuger doch in actu wahrnehmen, daß seine Pläne auch durchkreuzt werden können. Aus diesen Gründen scheinen mir solche Bemühungen der eugenischen und ‚designerartigen‘ Embryonenproduktion kritikpflichtig zu sein. Allerdings läßt sich wiederum nicht behaupten, die so erzeugten Wesen seien keine Menschen mit entsprechender Würde mehr. Auch der Klon, also die genetische Kopie eines Menschen, kann sich als Subjekt zu seiner Herkunft verhalten, kann etwa ‚nein‘ dazu sagen, was sein Erzeuger mit ihm bezwecken wollte. Trotzdem ist den Phantasien eine Absage zu erteilen, daß Menschen sich durch die Produktion genetischer Kopien gleichsam Ewigkeit verschaffen. Dies würde nicht nur die Freiheit des Nachkömmlings antasten, sondern auch die *humanitas* des Erzeugers beschädigen. Denn dieser würde sich auf seine genetische Identität reduzieren und darüber seine eigene raum-zeitliche und leibgebundene Lebensführung entwerten.

Von solchen Extremszenarien sind die seriösen Bemühungen der Medizin abzuheben. Mit subjekthaftem Menschsein geht ein Ethos des Heilens körperlicher Leiden einher. Krankheiten zu heilen, Beschwerden zu lindern, Gebrechen erträglicher zu machen und Hinfälligkeit hinauszuschieben gehört elementar zum Humanum hinzu. Dies schließt den intelligenten Einsatz aller geeigneten

Mittel ein, und dies setzt entsprechende Forschung voraus. In diesem Sinne sind die therapeutischen Ziele der modernen Biotechnik und Lebenswissenschaft nachdrücklich anzuerkennen. Freilich werden auch sie nicht die Endlichkeit des Menschen überwinden können. Sie ist mit der Einheit von Geist und Körper, die wir sind, prinzipiell verbunden. Endlichkeit ist immer mit im Spiel, wenn wir unser Leben als letztlich einmalige, individuelle Biographie erleben: Was unendlich und unbeschränkt vorhanden ist, erleidet leicht inflationäre Wertverluste. Daher gehört eine nachdenkliche Endlichkeitsreflexion zu unserem Leben hinzu. Schon wegen ihrer internen Ambivalenz gleicht sie, aber nicht dumpfer Ergebnisheit in das genetisch prädestinierte Schicksal.

Mit einem Ethos des medizinischen Heilens sind Eingriffe in die Körpersphäre verbunden. Sie können, wie die Transplantationsmedizin gezeigt hat, auch ‚belebte‘ Organe und Körperteile von Menschen betreffen, deren Hirntod es verwehrt, daß sie noch als Subjekte existieren können. ‚Leben‘ ist offenbar mehr als das Funktionieren von Organen. Vor diesem Hintergrund verstehe ich die Gewinnung von Stammzellen aus Embryonen in gewisser Analogie zur Organtransplantationsthematik. In diesem Sinne läßt sich die Stammzellengewinnung aus Embryonen, die um einer Schwangerschaft willen erzeugt worden sind, aber aus medizinischen Gründen nicht mehr zur Übertragung anstehen und damit zum Absterben bestimmt sind, rechtfertigen. Die Naturalität solcher Embryonen, die nicht ins Dasein treten und subjekthaftes Leben ausbilden können, würde medizinisch-therapeutischen Zwecken zugeführt. Der Menschenwürde ist jedenfalls nicht allein dadurch genügt, daß diese Embryonen für eine ins Unbestimmte aufgeschobene Vernichtung tiefgefroren werden. Natürlich sind der Analogie zur Organspende-Problematik Grenzen gesetzt. Doch dieser Vergleich erlaubt zu berücksichtigen, daß auch die Naturalität von Embryonen keine beliebige zu behandelnde Sache ist.

Verbindlichen Restriktionen müßte auch die PID unterliegen. Beschränkungen auf schwere Erbkrankheiten müßten Selektionspraxis und Menschenzuchtvisionen ausschließen. Zu rechtfertigen scheint mir die PID aber im Sinne einer vorgezogenen Pränataldiagnostik zu sein; daß der Fötus ‚in vivo‘ geringeren Schutz genießt als der Embryo ‚in vitro‘, ist schwer nachvollziehbar. Allerdings ist zugleich der Vorstellung vom ‚Kind-als-Schaden‘ entgegenzuarbeiten, die im Zusammenhang mit Haftungsansprüchen von Ärzten bei nicht erkannten Behinderungsdispositionen aufgekommen ist. Ein Mensch kann in ethischer Hinsicht kein Schaden sein. – Ein Schaden im juristischen Sinne können nur die, u.U. massiven, Folgen sein, die sich aus der Pflege von Behinderten für die Eltern ergeben. Dem – wie der Vorstellung von Behinderung als ‚Heute-nicht-mehr-nötigem-Unfall‘ – wäre durch Stärkung der Behindertenrechte zu begegnen, gleichsam im Gegenzug zur PID.

Eine entscheidende Bedeutung im bioethischen Konfliktfeld kommt dem *Recht* zu, insofern es allein imstande ist, Konflikte über Weltanschauungsgrenzen hinweg allgemeinverbindlich zu regulieren. Rechtliche Regelungen in der Nähe der vorgeschlagenen Linie dürften freilich nicht nur einfache und eingängige

Vorschriften enthalten. Offenbar läßt sich auch nicht jede ‚Künstlichkeit‘ vermeiden, etwa bei der Abgrenzung der zum Tode bestimmten Embryonen. Beides scheint mir hinnehmbar zu sein, weil kein Embryo ohne Einnistung in die Gebärmutter heranreifen kann. Eine Differenzierung des Schutzprinzips, die auf das Datum der Nidation abstellt, darf aber nicht zur Aushöhlung der vorgenommenen Unterscheidungen führen. Dem sucht ihrer Intention nach die deutsche Importregelung Rechnung zu tragen – wenngleich die von ihr favorisierte Ausnahmeregelung zur Einfuhr von Stammzellen, deren Gewinnung hierzulande verboten bleibt, erhebliche rechtsethische Probleme birgt. Sie lassen an der Logizität der ‚Ausnahme‘ auf dem biopolitischen Terrain zweifeln. Wie auch immer man die zukünftigen Schritte des Gesetzgebers im Gesamtfeld der Fortpflanzungsmedizin beurteilen mag: Um unserer Rechtskultur willen sind aber diejenigen Argumente kritikbedürftig, die jede Regelung als brüchig erachten und daher nur vorgeblich ‚naturegeebene‘ Maximalpositionen für möglich halten. Diese Sicht gibt implizit die für unsere moderne Gesellschaft zentrale Idee preis, daß sie im Recht Verbindlichkeiten für ihren Selbstumgang setzen kann.

NACHBEMERKUNG

Die Überlegungen haben mit dialektischen Zuordnungen von Gegensätzen operiert, die sich in den skizzierten Regeln und Unterscheidungen niederschlagen. Sosehr das strittige Feld der Biotechnologie rechtlich geregelt werden muß, so sehr bleibt es in ethischer Hinsicht aber dabei, daß auch dann noch die *andere* Seite wahrzunehmen ist. In diesem Sinne gehört das Eingeständnis, daß es *keine* im Letzten ‚glatten Lösungen‘ gibt, zum verantwortlichen Umgang mit den bioethischen Konflikten hinzu. Dieses Eingeständnis ist im ethischen Diskurs durch ein Denken in den Formen von Antinomie und Dialektik 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. Im richtigen Bewußtsein um die eigene Fehlbarkeit manifestiert sich noch einmal die Grenzdialektik von Regel und Ausnahme. Denn in ihm kommt die Logizität von Regeln, die prozessual auf unterschiedliche Wechselverhältnisse von gegenläufigen Momenten bezogen sind, zur Selbstanwendung. Wie der Ort der Indifferenz dieser gegenläufigen Momente als solcher transzendent ist und sich immanent nur indirekt in wechselseitiger Kritik, Korrektur und Limitation jener Momente abschattet, so ist innerhalb der immanenten Sphäre des prozessual Geregelten mitzubedenken, daß diese sich eben nicht selbst totalisieren kann. Gerade in der Immanenz dieser Sphäre muß sich das Bewußtsein ihrer Transzendierbarkeit artikulieren können. Hierfür steht auch das Fehlbarkeitsbewußtsein. Fehlte es grundsätzlich, würde sich die Sphäre richtiger Regeln zum Falschen verkehren.

In *diesem* Sinne gehört die Ausnahme zur Sphäre des Geregelter *hinzu* – und *ebendamt* zugleich auch *nicht*.

Auch diesen Umstand symbolisiert die religiöse Gottebenbildlichkeitsvorstellung auf prägnante Weise. Denn wenn die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit des Menschen zur 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.