

Die Würde des Menschen und seine biologische Natur

Das philosophische Bemühen um die Grundlagen des menschlichen Lebens setzt in aller Schärfe meist erst dann ein, wenn diese ihre selbstverständliche Geltung verloren haben. Der öffentlich geführte Diskurs über die letzten Normen des gemeinsamen Zusammenlebens freier Bürger ist deshalb immer zugleich ein Indiz ihrer faktischen Infragestellung wie des Bemühens darum, ihre gesellschaftliche Anerkennung wiederzuerlangen. Das vielstrapazierte Wort „Diskurs“ verdeckt freilich durch die Assoziation des Probeweisen, Spielerischen und Unernstes die Tragweite einer Auseinandersetzung, die man provokativ die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, eine der Kulturstufe unserer Zivilisation entsprechende Variante des früheren Bürgerkriegs genannt hat. Im Blick auf die Schärfe und Intoleranz, mit der öffentliche Konflikte – etwa zwischen „pro lifers“ und Abtreibungsbefürwortern in den USA oder Gegnern und Anhängern der Fristenregelung bei uns – ausgetragen werden, erscheint diese Kennzeichnung nicht einmal allzu übertrieben.

Je fundamentaler die strittig gewordenen Sinngrundlagen des Lebens, desto weniger kann auf dem Weg demokratischer Kompromißverfahren eine Übereinkunft gelingen, die den ethischen Überzeugungen aller Beteiligten gerecht wird. Die Spielregeln demokratischer Entscheidungsfindung sind darüber selbst rechtfertigungsbedürftig geworden, aber es zeigt sich keine Alternative, die unsere modernen Gesellschaften aus diesem Dilemma führen könnte. Das heißt für die christlichen Kirchen, denen der Wind der öffentlichen Auseinandersetzung in den meisten westlichen Ländern mit den Jahren immer schärfer entgegenbläst: Auch für sie gibt es keine Alternative dazu, ihren Einsatz für die unverlierbaren Rechte des Menschen in öffentlicher Argumentation durch Teilnahme am vernünftigen Diskurs der Gesellschaft einzulösen: nicht durch pathetische Deklamation, nicht durch verzweifelte Ordnungsrufe an eine längst emanzipierte Öffentlichkeit und auch nicht resigniert darüber, daß die Kraft wissenschaftlicher Erörterung und die Überzeugungschance vernünftiger Begründung in den gesellschaftlichen Tagesauseinandersetzungen allzuoft vordergründigeren Interessenlagen weichen müssen.

Daß ein öffentliches Bedürfnis nach philosophisch zu leistender Sinnorientierung erst dann aufbricht, wenn diese nicht mehr fraglos gelebt, sondern als Problem empfunden wird, bezeugt auch die gegenwärtige Debatte um das Verständnis der Menschenwürde. Der inflationäre Gebrauch dieses Begriffs, der die kla-

ren Konturen des mit ihm Gemeinten verschwinden läßt, geht mit einer wachsenden Gefährdung der Menschenwürde in der modernen Lebenswelt einher, ohne daß er ihr wirksam Einhalt gebieten könnte. Von allen verwandt, drückt das Wort Menschenwürde doch längst keine gemeinsame Überzeugung über die verpflichtenden Inhalte oder auch nur die unerläßlichen Voraussetzungen eines gelungenen Menschseins aus. Ist es deshalb nur eine Leerformel, einzig dazu beschworen, den schwindenden Grundwertekonsens moderner Gesellschaften nicht offen zutage treten zu lassen? Oder umgekehrt das Trojanische Pferd, in dessen Schutz die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen einschließlich der christlichen Kirchen unerkannt ihre weltanschaulichen Überzeugungen in die nationalen Gesetzgebungen einschmuggeln wollen?

Der doppelte Begriff der Menschenwürde

Die herausgehobene Stellung, die der Gedanke der Würde des Menschen in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen und in vielen modernen Verfassungen einnimmt, sichert noch kein einheitliches Verständnis, an dem sich die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen orientieren könnten. Dazu ist vielmehr eine Unterscheidung im Begriff der Menschenwürde unerläßlich, deren strikte Beachtung diesen erst zu einem zwingenden Argument macht, das von jedem Standpunkt aus rational anerkennungsfähig ist. Der Gedanke der Menschenwürde kann, sofern er eine *normative Funktion* in dem Sinn haben soll, daß sie auch rechtlich einklagbar und durch Sanktionen geschützt ist, nur ein *Minimalbegriff* sein¹. Er enthält keinen erschöpfenden Hinweis auf alle Bedingungen, unter denen sich gelingendes Menschsein vollendet darstellt, sondern steckt nur den letzten, gegenseitig unverfügbaren Lebensraum ab, den Menschen einander zugestehen, die sich als freie Vernunftwesen achten. Dieser harte Kern der Menschenwürdevorstellung besteht in nichts anderem als in dem, was den Menschen allein zum Menschen macht: der Fähigkeit zum freien Handeln und zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung. Nur das letzte unhintergehbare „Residuum des Selbstseins“ (Robert Spaemann) begründet, warum der Mensch nicht nur ökonomischen Wert und gesellschaftlichen Nutzen – mit den Worten Kants: einen „Preis“ –, sondern auch „Würde“ besitzt, die ihm als „Zweck an sich selbst“ zukommt. „Also ist Sittlichkeit“, so heißt es ohne rhetorischen Überschwang bei dem großen Philosophen der europäischen Aufklärung, „und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige was allein Würde hat.“²

Von der strikten Beschränkung auf die Fähigkeit zur Moralität bleibt eine zweite Bedeutung des Wortes Menschenwürde zu unterscheiden, wie sie sich seit der Französischen Revolution im öffentlichen Sprachgebrauch, aber auch in ei-

ner geläufigen kirchlichen Redeweise, herausgebildet hat. Wenn wir von „mensenwürdigen Zuständen“ und der menschenwürdigen Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse oder auch individueller Lebensbereiche wie der Sexualität sprechen, gewinnt der Begriff Menschenwürde einen anderen Sinn. Er erweitert sich dann zu einer *Maximaldefinition* und wird zu einem sprachlichen Erinnerungszeichen, zu einer Abkürzung unterschiedlichster *anthropologischer* Sinnoptionen, die sich in seinem Gewand verbergen. Beide Vorstellungen, die sich in unserer alltagssprachlichen Rede von der Würde des Menschen überlagern, können sich im Blick auf die moralische Aufgabe des einzelnen ergänzen; sie schließen sich in einem Punkt aber geradezu aus. In seinem strikten Sinn benennt der Gedanke der Menschenwürde eine kategorische Grenze, die jedem Versuch ihrer „Verwirklichung“ in der zweiten, erweiterten Bedeutung gesetzt ist. Gerade weil wir uns in unseren offenen Gesellschaften über verpflichtende Inhalte eines menschenwürdigen Lebens nicht mehr verständigen können, müssen wir die Würde um so entschiedener respektieren, die nicht von unserer Übereinkunft abhängig, sondern die jedem unverfügbar gegeben ist.

Keiner von uns verdankt seine menschliche Würde dem Einverständnis und der Zustimmung der anderen, sie wird in einer humanen Rechtsordnung nicht gegenseitig zuerkannt und gewährt, sondern als das allen vorausliegende Fundament anerkannt. Um alle sprachliche Zweideutigkeit auszuschließen, müssen wir geradezu sagen: In ihrem eigentlichen Sinn kann Menschenwürde nicht „verwirklicht“ oder „befördert“, sondern nur geachtet und als bereits wirklich anerkannt werden. Nur in bezug auf das freie Selbstsein des einzelnen gibt es überhaupt einen Sinn, von der Realisierung der Menschenwürde zu sprechen. Im Blick auf kollektive Programme und ihre Legitimation durch gesellschaftliche Mehrheiten umschreibt der Begriff Menschenwürde nicht das Ziel, sondern die Grenzklausel, unter der aller politische und wissenschaftliche Einsatz für das Wohl der Menschen und eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse steht. An diese einschränkende Bedingung erinnert die Rede von der Selbstzwecklichkeit des Menschen: daß jeder Mensch immer um seiner selbst willen zu achten ist und niemals um eines anderen willen – auch nicht um der Zukunft und Gesundheit künftiger Generationen willen – ausschließlich als Mittel zum Zweck geopfert werden darf.

Die vitale Basis der Menschenwürde

Die strikte Beschränkung auf den normativen Kerngehalt der Menschenwürde schließt auch aus, sie an das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften oder das Erreichen einer erforderlichen Entwicklungsstufe zu binden. Wenn wir kraft eigenen Rechts als Menschen geboren und nicht durch den Willen der anderen zu

Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft berufen werden – und eben dies meint der Gedanke der Menschenwürde –, dann kann allein die naturale Zugehörigkeit zur biologischen Spezies, das Merkmal menschlicher Abstammung, den Ausschlag geben. Dann läßt sich auch die scharfe Trennungslinie nicht aufrechterhalten, die vor allem amerikanische Bioethiker zwischen dem biologischen Faktum menschlichen Lebens und dem Personsein als „spezifischer Rollenkompetenz in moralischen Interaktionen“³ ziehen wollen. Wer die Zuerkennung unbedingter Achtung einem solchen Kompetenzurteil unterwirft, der bindet den Gedanken der Menschenwürde an das, was ein Mensch in den Augen der anderen, nicht allein von sich aus, aufgrund seines bloßen Daseins ist – und hat ihn damit bereits im Ansatz eliminiert. Er verfehlt das merkwürdige anthropologische Urdatum, daß unser Menschsein in einer unhintergehbaren Weise an die Einheit unseres geistigen und leiblichen Lebens gebunden bleibt. Es ist dies, wie Augustinus und nach ihm Descartes gesehen haben, ein mit der menschlichen Natur selbst gegebenes und gleichwohl unerklärliches Faktum, das dem wissenschaftlichen Zugriff und allem verstehenden Eindringen in das Geheimnis des Menschseins eine Grenze setzt. „Die Weise, in der ein Geist mit einem Leib verknüpft ist, ist gänzlich wunderbar und kann vom Menschen nicht begriffen werden – und doch ist gerade dies der Mensch.“⁴

Weil seine geistig-leibliche Einheit zu der anthropologischen Grundaussage gehört, die der Mensch selber *ist*, läßt sich die unbedingte Achtung, die wir dem Menschen als zu Freiheit und Verantwortung fähigem Vernunftwesen schulden, nicht von dem Respekt trennen, den wir seinem leiblichen Dasein entgegenzubringen haben. Die europäische Denktradition hat die Idee der Menschenwürde deshalb nicht nur von der höchsten Auszeichnung des Menschseins, der Vernunft und Gottebenbildlichkeit her gedacht, sondern sie ebenso im Blick auf seine Endlichkeit entfaltet, also von der Tatsache her, daß „der Mensch das einzige uns bekannte Wesen ist, das sich sterblich weiß“⁵. Weil es zur Würde des Menschen gehört, daß er als endliches Wesen in seinen Grenzen leben darf, verliert auch der kranke und leidende Mensch in der Grenzsituation äußerster Gebrechlichkeit nicht seine Würde. Das therapeutische und helfende Ethos des Arztes hat um das Paradoxon immer gewußt, daß alle medizinische Kunst einmal an den Punkt gelangt, da sie dem Kranken nicht mehr zu einem „menschenwürdigen Dasein“ verhelfen, sondern nur noch jene Würde achten kann, die er auch als sterbender Mensch nicht verliert.

Für ein christliches Menschenbild, das sich aus seinen biblischen Wurzeln und auf dem Boden der aristotelisch-thomanischen Anthropologie als ganzheitliches Denken versteht, kann es keinen Zweifel daran geben, daß auch die leibliche Daseinsweise des Menschen an der Würde seiner Gottebenbildlichkeit teilhat. Aber auch im Gang der Philosophiegeschichte seit der europäischen Aufklärung ist der Gedanke immer schärfer hervorgetreten, daß freie Menschen, die sich in ih-

rem sittlichen Subjektsein achten, einander solche Achtung zuallererst in der Weise des Respekts vor der Unverletzlichkeit ihres körperlichen Daseins entgegenbringen müssen.

In seinem „Opus postumum“ stößt Kant, der den Menschen im Bannkreis der reinen Metaphysik zunächst nur als Bürger zweier Welten denken kann und seine Zugehörigkeit zur natürlichen Welt scharf von seiner moralischen Bestimmung als Vernunftwesen trennen muß, zur Einsicht in die im Begriff des Menschen immer schon mitgedachte Leiblichkeit des Subjekts vor. Der Organismus seines natürlichen Lebens erscheint dabei als der apriorische Außenraum des Denkens, der diesem den Zugang zur Welt eröffnet. Die philosophische Vernunft kann nun nicht mehr hinnehmen, woran sie sich seit Descartes gewöhnt hatte: daß der Leib des Menschen ganz mit den materiellen Dingen der natürlichen Welt auf eine Seite gestellt wird. Der Leib muß vielmehr auch nach der neuzeitlichen Wende zum Subjektstandpunkt des Denkens als eine Erscheinungsweise der Subjektivität gedacht werden, wie es Immanuel Kant im Begriff der notwendigen „Vernunftorgane“ des Erkennens und Handelns erstmals versucht.

Weil eine christliche Ethik sich in den heute umstrittenen Grenzfragen der Humanbiologie nicht nur auf ihre eigene Denktradition verlassen darf, sondern auch das gemeinsame Erbe und die moralische Substanz der modernen Kultur zur Sprache bringen muß, wollen wir diesen aus den Ursprüngen der aufgeklärten Vernunft selbst hervorgehenden Denkweg noch etwas weiter verfolgen. Er führt bei Fichte zur Konzeption des Leibes als einer „Tatsache des Bewußtseins“, durch die sich das Ich das Medium seiner Weltbegegnung und seiner Wirksamkeit auf die materielle Welt „bildet“. Der Leib wird so als Ausdruck der Subjektivität des Menschen, als ihre Mitteilung und Sichtbarmachung in der körperlichen Welt verstanden. Am Ende führt dieser Gedanke bei Hegel aus seinen transzendentalphilosophischen Höhen wieder in die praktische Ethik und Rechtsphilosophie zurück: Weil das Ich in der realen Welt nicht anders denn als „Leib“ existiert, erscheint in ihm das konkrete „Dasein der Freiheit“, ihr notwendiger Schutzraum, in dem sie der Welt der anderen gegenübertritt. Ich selbst kann mich von meinem Körper distanzieren, kann versuchen, ihm die Richtung meines moralischen Wollens aufzuprägen und ihn in freier Selbstaneignung „in Besitz nehmen“. Der andere aber kann nicht in dieser Weise zwischen mir und meinem Leib unterscheiden, für ihn bin ich nur in meinem Körper gegeben und nur durch ihn frei. „Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen, – die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in den Fesseln frei sein. Aber dies ist *mein* Wille, *für den anderen* bin ich in *meinem* Körper.“ Deshalb gilt im Gegensatz zu der Einschränkung, die ich meinem Körper auferlege, für die anderen der strikte Grundsatz: „*Meinem Körper* von anderen angetane Gewalt ist *Mir* angetane Gewalt.“⁶ Aus der Perspekti-

ve der anderen ist das Im-Leib-Sein die unhintergehbare Grundsituation meiner Freiheit, ihre konkrete Repräsentation in unserer gemeinsamen Welt, so daß wir untereinander den Respekt vor unserer Freiheit nicht anders denn als Achtung vor unserer körperlichen Existenz zum Ausdruck bringen können.

Eine einfache Besinnung darauf, wie sich die Begegnung unter Menschen in ihren unterschiedlichsten Spielarten ereignet, kann dies noch weiter verdeutlichen. Unser Leib ist nicht nur das Tor zur Welt, durch das wir Einlaß in die uns aufnehmende Natur finden, sondern ebenso das Medium unserer Selbstdarstellung gegenüber den anderen. Sie haben keinen Zugang zu uns außer der Spur, die ihnen der Urgestus unseres Leibes bietet. Unsere innere Gedankenwelt, unser Empfinden und Fühlen tritt nur in leibgewordener Gestalt nach außen – als durch unsere Hände vermittelte Schrift, als durch unseren Mund gesprochenes Wort, als durch die Sprache unserer Körperhaltung mitgeteilter Eindruck. Gerade unseren höchsten Empfindungen füreinander, der helfenden Solidarität mit dem leidenden Menschen und der spontanen geschlechtlichen Liebe ist es eigen, daß sie von sich aus zur Darstellung im Leib drängen.

Die Phänomenologie unseres Jahrhunderts hat den „Leib“ deshalb als die anthropologische Urhandlung beschrieben, durch die uns nicht nur unsere unmittelbare Selbsterfahrung, sondern auch das Erleben der anderen und damit der Eintritt in unsere gemeinsame Welt gegeben ist. Am Leitfaden unseres Leibes (Friedrich Nietzsche) entwickelt sich alle Kommunikation und aller Austausch unter uns Menschen. In leiblichen Ausdrucksgebärden erfahren wir unsere Einstellung zum Leben, zu Freude und Schmerz, zu Glück und Unglück, zu Gesundheit und Krankheit. Durch unseren Leib sind wir eingelassen in den Rhythmus des Lebens, haben wir Zutritt zu dem großen Haus alles Lebendigen. Unser Leib ist das Stück Natur, das uns am nächsten steht, und zugleich der kürzeste Zugang unseres Ich zur äußeren Welt. Auf der physiologischen Ebene ist der menschliche Leib nur als das Geschehen eines ständigen Austauschprozesses mit der ihn umgebenden Natur gegeben – ohne Nahrung leben wir keine drei Wochen, ohne Flüssigkeit keine drei Tage, ohne Luft zum Atmen keine drei Minuten. Diese physiologische Abhängigkeit vom Austausch mit der Natur setzt sich auf der intersubjektiven Ebene fort in unserem Angewiesensein auf die Zuwendung der anderen, das wir wiederum am elementarsten in der Sprache unseres Leibes vernehmen.

Von wo aus die Beobachtung des menschlichen Lebens auch ihren Ausgangspunkt nimmt, sie führt immer zum gleichen Ergebnis: Unser Leib ist der Schnittpunkt von Ich und Du, die Berührungslinie von Mensch und Welt, Subjektivität und Natürlichkeit unserer Existenz, und es gibt keinen Weg an unserem Leib vorbei, der von uns hinaus in die Welt, von mir zu den anderen oder von diesen zu mir zurückführen kann. So bringt uns auch diese phänomenologische Zwischenbetrachtung in die Erkenntnis zurück, die wir zuvor bereits auf

philosophischem Weg erreicht haben: daß wir die Freiheit und Würde der anderen nur achten, wenn wir sie bereits an der Untergrenze ihres konkreten Daseins, an der Integrität ihrer körperlichen Existenz respektieren.

Die Besinnung auf den anthropologischen Status des Menschen als geistig-leibliche Einheit wirft aber auch Licht auf eine Differenz, die sich zwischen uns und unserem Leib auftut. Für den anderen bin ich nur in meiner leiblichen Existenz wirklich; er kann aus seiner Außenperspektive nicht zwischen meinem Personsein und meinem körperlichen Dasein trennen. Auch ich selbst erfahre mich in allen meinen Lebensäußerungen – vom Hungergefühl über meine seelischen Bedürfnisse bis zu den geistigen Tätigkeiten – mit meinem Leib verbunden, in der Krankheit sogar schmerzlich an ihn gebunden. Aber zum Erleben meines Leibes gehört auch, daß ich nicht mit ihm identisch bin. Wir sind dem Rhythmus unseres Leibes und seiner natürlichen Ansprüche nicht einfach ausgeliefert, wir hören nicht nur auf die Signale unseres Leibes, sondern dieser vermag auch die Stimme unseres Inneren zu hören und in seinen Ausdrucksgebärden zur Darstellung zu bringen.

Das Verhältnis zu unserem Leib ist kein Besitzverhältnis wie zu den materiellen Dingen unserer äußeren Welt, aber wir „sind“ auch nicht unser Leib, sosehr dieser immer „unser“ Leib ist. Die Beziehung zwischen dem Ich und seinem Leib steht – in den Worten von Gabriel Marcel gesagt – zwischen dem Haben und dem Sein, und aus eben dieser Zwischenstellung erwächst unsere Freiheit auch gegenüber dem Leib. Wir haben im Umgang mit unserer körperlichen Existenz einen eigenen Spielraum, der von der Kultivierung unseres affektiven Lebens über den therapeutischen Eingriff bis zur freiwilligen Organspende reicht. Der christliche Glaube rechnet sogar damit, daß dieser Spielraum im äußersten Fall die Bereitschaft zum Martyrium und zum stellvertretenden Einsatz des eigenen Lebens für den Nächsten einschließen kann. Hätten wir diesen Spielraum nicht und wären wir als Person mit unserem Leib identisch, so käme die Organspende in der Tat dem partiellen Selbstmord gleich, wie eine lange Tradition auch der katholischen Moralthologie in Verkennung dieser anthropologischen Differenz angenommen hat.

Wie weit aber reicht der Spielraum, den wir unserer phänomenologischen Selbsterfahrung gemäß gegenüber unserem Leib haben? Ist dieser nur ein unbegrenzt plastisches Ausdrucksorgan für unsere Selbstdarstellung als Person, das willfähige Instrument unseres freien Willens? Oder besitzt er seine eigene Sprache, deren Anspruch uns gerade davor bewahren möchte, uns in unserem personalen Dasein zu verfehlen? Es ist dies die Frage, der wir uns in einem letzten Gang unserer Besinnung auf den Begriff der Menschenwürde zu stellen haben: die Frage nach der Bedeutung unserer biologischen Natur für das Gelingen unseres Menschseins, die Frage nach der ethischen Verbindlichkeit der Strukturgesetze unserer natürlichen Existenz.

Die Tragweite der biologischen Natur des Menschen

Wir wollen diese letzte Frage, anders als die beiden vorangehenden, nicht durch eine allgemeine Reflexion über die wesentliche Zusammengehörigkeit von Freiheit und Würde, Vernunft und Natur entfalten. Wir stellen uns ihr vielmehr im Blick auf die dem Menschen durch die modernen Biotechniken zugewachsenen Manipulationsmöglichkeiten. Sie haben die Grenzlinie, auf der die Entscheidung über Anerkennung oder Verweigerung der Menschenwürde fällt, weit nach vorn geschoben, in den Bereich des nur mikroskopisch Wahrnehmbaren, in dem die Verletzung fundamentaler Rechte des Menschen so frühzeitig und verborgen stattfindet, daß sie von vielen als solche nicht einmal erkannt wird. Um in diesen sublimen Grenzfällen nicht der Problemlosigkeit des Augenscheinlichen zu verfallen, müssen wir uns einer doppelten Einsicht vergewissern, die das philosophische Nachdenken über die Natur schon in seinen frühen Ursprüngen erreicht hat. Die erste besteht darin, daß die Natur das, was in ihr an normativen Gesetzmäßigkeiten und Sinnstrukturen bereitliegt, nicht von sich aus zu erkennen gibt. Nur durch die Vernunft des Menschen, der die Sinnpotentiale auslotet, die im natürlichen Strukturplan des Lebens vorgezeichnet sind, tritt zutage, was es mit unserer Natur „eigentlich“ auf sich hat. Nicht schon aufgrund ihres natürlichen Ursprungs, sondern erst als durch die Vernunft erkannt, verweist die Natur auf die für das Menschsein des Menschen verbindlichen Sinngehalte.

Die zweite Einsicht besagt, daß der verbindliche Sinngehalt des „Guten“ nur von einem gemeinsamen Standpunkt aus erkannt werden kann. Nur das gemeinsame Gute kann das Vernünftige sein. „Das Gute, wenn es an den Tag kommt, ist allen gemeinsam“ (Sokrates)⁷. Das Vernünftige als das allen Natürliche kann nicht durch subjektive Einsicht des einzelnen, sondern nur von der gemeinsamen Werte aller aus erkannt werden.

Ein solcher gemeinsamer Standpunkt, von dem aus sich über Recht und Unrecht manipulativer Eingriffe in den natürlichen Entwicklungsgang des embryonalen Lebens urteilen läßt, muß deshalb beide Perspektiven umschließen – die der bereits Geborenen und die derer, die noch Zygoten, Embryonen oder Föten sind. Die für die Grundlegung einer Bioethik entscheidende Frage, ob menschliche Zygoten, von denen etwa 40–50 Prozent die Chance besitzen, zu menschlichen Individuen heranzuwachsen, in den Schutzbereich der Menschenwürde fallen, läßt sich also von dem partikularen Interessenstandpunkt bereits lebender Personen aus gar nicht „vernünftig“ entscheiden. Selbst die Gesamtheit aller schon Geborenen bliebe in ihrem einmütigen Urteil noch immer in einer subjektiven Interessenlage gegenüber den Nachkommenden gefangen, wenn sie diesen aufgrund dessen, daß sie nur „mögliche“ Personen sind, die Achtung der Menschenwürde versagen wollte. Der bekannte Bioethiker Tristram Engelhardt versucht diesen Standpunkt rational zu rechtfertigen, indem er aus der nur 40-Pro-

zent-Wahrscheinlichkeit des späteren Personseins menschlicher Embryonen den weitreichenden Schluß zieht, daß man „keine Person verletzt, wenn man das Seiende nicht bewahrt oder den Körper abtreibt, aus dem sie sich entwickeln würde“⁸. Aber er verbleibt mit dieser Argumentation in einer partikularen Perspektive befangen und erreicht nicht die Ebene gemeinsamer Vernunft, von der aus sich ein Interessenkonflikt zwischen „möglichen“ und „wirklichen“ Personen gerecht entscheiden ließe.

Abgesehen davon, daß es auch rein logisch unersichtlich bleibt, wie man aus einer bloßen Wahrscheinlichkeit zu der gewissen Annahme gelangen soll, zu der möglicherweise einem Menschen geschuldeten Achtung im konkreten Fall dieses Embryonen oder dieser Zygote *nicht* verpflichtet zu sein, scheitert eine solche Schlußfolgerung an folgender Überlegung. Wenn es überhaupt statthaft ist – was einmal hypothetisch zugestanden sei –, unter allem biologisch artgleichen und genetisch identischen menschlichen Leben eine Auswahl hinsichtlich der Zuerkennung menschlicher Würde zu treffen, so muß ein solches Selektionskriterium von allen möglicherweise Betroffenen anerkannt werden können. Wem diese Forderung uneinsichtig erscheint, der versetze sich in einem kurzen Gedankenexperiment nur einmal um die Zahl der Jahre seiner eigenen Lebenszeit an den Punkt zurück, an dem er selbst noch *vor* der 40-Prozent-Schwelle stand und der Ausgang des embryonalen Entwicklungsprozesses *für ihn* noch offen war. Aus dieser Perspektive kann die Antwort nur lauten: Das einzige Selektionskriterium, dem wir auch dann zustimmen könnten, wenn der „Schleier des Nichtwissens“ (John Rawls) noch über unserer eigenen Zukunft liegt, ist das durch die Natur selbst zur Anwendung gebrachte, mögen wir es nun Zufall, Laune oder Schicksal nennen. Von uns Menschen aus, aufgrund unserer gemeinsamen Vernunft aber läßt sich nicht rechtfertigen, warum wir einer befruchteten Eizelle, die bereits die volle Potentialität zu einer menschlichen Existenz in sich trägt, im Anfangsstadium ihrer Entwicklung die Anerkennung verweigern dürfen, die wir ihr an ihrem Ende selbstverständlich schulden. Wenn dieser naturale Entwicklungsprozeß in sich potentiell die Chance des Personseins birgt – und daran läßt unser genetisches Wissen kaum einen Zweifel mehr zu –, dann dürfen wir eine mögliche Person genausowenig wie eine wirkliche ausschließlich fremden Zwecken opfern.

Die zwischen den Begriffen des Möglichen und Wirklichen waltende Kontinuität läßt sich nicht in ein mathematisches Wahrscheinlichkeitskalkül auflösen. Vielmehr gilt hier, wo unser gemeinsamer natürlicher Lebenszusammenhang in Frage steht, das Prinzip, das erstmals Aristoteles im neunten Buch seiner Metaphysik formuliert hat. Es antwortet auf die Frage, wann etwas „der Möglichkeit nach“ ist und wann nicht. Diese Frage hat überhaupt nur Sinn, wenn es Mögliches gibt, das dem Seienden nicht konträr als reines Nichtsein gegenübersteht, sondern selbst eine Modalität des Seienden ist. Nun ist es aber offensichtlich, daß

wir nicht alle unsere Möglichkeiten zur Seite des Nichtseienden rechnen dürfen, sondern im Begriff des Möglichen eine Unterscheidung vornehmen müssen. Es gibt das nur in Gedanken Mögliche – das Haus, das ich vielleicht einmal bauen werde, das Kind, das irgendwer einmal zeugen wird – und das bereits angelegte, schon im Werden Begriffene, das Haus, zu dem die Pläne schon fertiggestellt sind und alles Baumaterial bereitliegt, das Kind, das ich bereits gezeugt habe. Nur das im zweiten Sinn Mögliche erfüllt den vollen Begriff der „Potentialität“. Vom ihm gilt, daß es das Prinzip seines Werdens in sich trägt und „wenn nichts von außen hindert, durch sich selbst sein wird“ (Kap. 7, 1049 a 10). Es ist nicht mehr pure Möglichkeit wie das Glasperlenspiel meiner Gedanken, sondern ein potentiell Seiendes. Weil „nichts von dem hindert, was in ihm ist“, und nichts zu seinem Werden fehlt, was noch „hinzukommen“ oder „abgehen“ oder „verändert werden“ muß, kann es in seiner Entwicklung nur durch einen äußeren Eingriff gehindert werden.

Auf die neuen Handlungsspielräume angewandt, die uns der Fortschritt der Gentechnologie und Fortpflanzungsbiologie heute eröffnet, bedeutet dies: Auch wenn eine Zygote oder ein Embryo noch kein Mensch ist und wir ihn noch nicht eine „Person“ nennen können, so müssen wir doch die vor ihm liegende Entwicklungschance zu personalem Menschsein mit der gleichen Unbedingtheit achten, mit der wir heute wollen, daß damals unsere mögliche Menschwerdung geachtet wurde. In der verworrenen bioethischen Debatte um den moralischen Status des Embryos erscheint diese unverrückbare Grenze plötzlich in einem hellen und klaren Licht, wenn wir uns nur daran erinnern, daß wir allesamt selbst einmal Embryonen waren. Dann stellt sich als Fazit aller unserer Überlegungen die Forderung ein, daß wir von dem Zeitpunkt an, da potentielles personales Menschsein in ihm angelegt ist, den ganzen naturalen Entwicklungsprozeß dem Schutz der Menschenwürde unterstellen, aus dem einmal ein Menschenwesen unseresgleichen hervorgehen kann. Nur so, indem wir unsere gegenseitig unverfügbaren Lebenschancen auch gegenüber unseren Nachkommen achten, werden wir der Menschenwürde aller gerecht.

Einen Eingriff in die unverfügbaren Rahmenbedingungen menschlichen Personseins stellt aber nicht nur der definitive Abbruch des embryonalen Entwicklungsprozesses im Rahmen eines verbrauchenden Forschungsexperiments oder eines selektiven Fötizids dar. Auch die umgekehrte Entscheidung zugunsten der besseren Zukunftsprognose menschlichen Lebens verändert die Grundlagen eines späteren Zusammenlebens unter dem Anspruch gegenseitiger Anerkennung. Nicht mehr das Staunen über die Ankunft neuen menschlichen Lebens in seiner einmaligen Gestalt prägt dann unsere Reaktion bei der Geburt eines Kindes, sondern die Zufriedenheit darüber, daß ein von uns in allen seinen Phasen effizient beherrschter Prozeß erfolgreich verlaufen ist. Es macht jedoch einen entscheidenden Unterschied aus, ob Eltern als natürliche Artwesen die genetische Identi-

tät ihrer künftigen Kinder bestimmen oder ob dies durch gezieltes Kalkül von seiten der bereits Lebenden geschieht. Im ersten Fall bleibt die Entstehung neuen menschlichen Lebens in seinem individuellen Sosein unverfügbar, im zweiten Fall wird es der Überprüfung durch ein fremdes Zulassungskriterium unterworfen. Ein solches Selektionsurteil verletzt den Gedanken der Menschenwürde aber auch im Fall seines positiven Ausgangs, denn es überantwortet menschlicher Werkstellung etwas, das aller Planung entzogen bleiben muß: Die Entscheidung über den Spielraum und die Grenzen, die dem freien Selbstsein des einzelnen von den biologischen Grundlagen seiner Existenz her gezogen sind. Wer aufgrund der hohen Zahl erwünschter Qualitätsmerkmale seine Eintrittskarte in die Gesellschaft erhält, wird von ihr ebensowenig als Mensch geachtet wie der, dem von seiten wohlmeinender Sozialkonstrukteure engere Grenzen zugeordnet sind.

Diese Überlegung führt den Einsatz der uns heute zur Verfügung stehenden gentechnologischen Eingriffsmöglichkeiten in die natürlichen Grundlagen unseres Lebens selbst an eine Grenze, die sie nicht überschreiten dürfen, sollen sie der *Würde des Menschen* – und das heißt auf lange Sicht auch: dem *Wohl aller Menschen* – verpflichtet bleiben. Die Anerkennung dieser Grenze folgt der schlichten Einsicht, daß keiner von uns die Verantwortung für das Lebensschicksal eines anderen tragen kann. Weder guter Wille noch fachliche Kompetenz noch vorausschauende Zukunftsplanung berechtigen uns zu einer Entscheidung, die für einen anderen Menschen die unhintergehbaren Bedingungen und Einschränkungen seines individuellen Selbstseins festlegt. Daß ihm diese vielmehr „von Natur aus“ als unverfügbare Mitgift seiner Existenz zugeordnet sind und daß ihre Bewältigung die ethische Lebensaufgabe ausmacht, die ihm *allein* aufgetragen ist – eben dies ist im Gedanken der unveräußerlichen Würde vorausgesetzt, durch den wir uns vor uns selbst und untereinander als Menschen achten.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. R. Spaemann, Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie (München 1987) 94–97.

² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785): Akademie-Ausg., Bd. 4, 435. Vgl. W. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik (Münster 1987) 15–26.

³ H. T. Engelhardt, Entscheidungsprobleme konkurrierender Interessen von Mutter und Fötus, in: Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, hrsg. v. V. Braun u. D. Mieth (München 1987) 152. Vgl. auch sein Hauptwerk „The Foundation of Bioethics“ (Oxford 1986), wo es heißt, Personsein und Menschenwürde seien an die Fähigkeit gebunden, Mitglied einer „moral community“ oder der „community of all peaceable moral agents“ (44) zu sein. ⁴ De civitate Dei XXI, 10.

⁵ G. Marcel, Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund (München 1965) 163.

⁶ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 48. ⁷ Gorgias 506 a.

⁸ Vgl. a. a. O. 111: „It follows from these considerations that one harms *no person* by not conceiving the entity or by aborting the body from which it would develop.“