

## Habermas und die Biomedizin

Perspektiven für die theologische Ethik?

„Wider die Verdinglichung des Menschen“ – unter diesem Titel hat Andreas Kuhlmann im September 2001 in der Wochenzeitung „Die Zeit“ das neue Buch von Jürgen Habermas „Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?“<sup>1</sup> vorgestellt<sup>2</sup>. Mit dem Titel seiner Rezension versucht Kuhlmann das Grundanliegen dieses Buchs, mit dem Habermas bravourös in die derzeitige Biomedizindebatte eingegriffen habe, auf den Punkt zu bringen. Die derzeit heftig diskutierten – und auch nach der Entscheidung des Bundestages vom 30. Januar 2002 zum Stammzellimport weiterhin, ja sogar verstärkt diskussionsbedürftigen – Themen der verbrauchenden Embryonenforschung und der Präimplantationsdiagnostik werden als Schrittmacher einer Entwicklung gesehen, die am Ende in eine Selbstverdinglichung und Selbstinstrumentalisierung des Menschen führt.

### Gegen jede Verdinglichung des Menschen

Für Theologen klingt diese Option wider die Verdinglichung des Menschen keineswegs fremd: Sie scheint vielmehr präzise das zusammenzufassen, was auch die genuine Stoßrichtung kirchlicher Moralverkündigung und theologischer Ethik ausmacht, nämlich die Personwürde jedes einzelnen Menschen gegen alle Reduzierung und Vergegenständlichung, gegen alle Verobjektivierung und Instrumentalisierung durch andere zu wahren. Dieses Anliegen äußert sich nicht nur in den zahlreichen klassischen Stellungnahmen der Kirche zu sozialen Fragen. Es liegt letztlich auch der Sexualmoral – spätestens seit dem Zweiten Vatikanum – zugrunde<sup>3</sup>. Und es bestimmt die Äußerungen der Kirchen und der theologischen Ethik zu den Fragen der Gentechnik und der Biomedizin<sup>4</sup>. In aller Deutlichkeit haben die deutschen Bischöfe dieses Grundanliegen kirchlicher Moralverkündigung zusammenfassend in einem Hirtenschreiben von 1996 zum Ausdruck gebracht:

„Die Herausforderung, vor die wir Christen uns in unserer Gesellschaft gestellt sehen, ... betrifft das menschliche Leben in allen seinen Phasen. Was wir dabei heute am meisten brauchen, ist der Mut zu einem neuen Denken, das den trügerischen Schein falscher verlockender Glücksverheißungen durchschaut und das damit ernst macht, daß wahres Glück nicht anders als durch Umkehr, Hingabe und Liebe zu gewinnen ist. Das erfordert von uns allen einen neuen Lebensstil, der auf dem Vorrang des Lebens vor dem Besitz, der Person vor den Dingen und des Seins vor dem Haben gründet.“<sup>5</sup>



In diesem Eintreten für die Person und gegen alle Verdinglichung des Menschen läßt sich geradezu das Spezifische christlicher Ethik sehen. Zentral für die biblische Ethik sind weniger inhaltliche Einzelnormen als vielmehr die Aufforderung und Ermahnung zu jener unbedingten Zuwendung zum Mitmenschen, die in der Unbedingtheit der Zuwendung Gottes selbst, wie sie unüberbietbar in Jesus Christus erfahrbar geworden ist, ihre Motivation und ihre Ermöglichung gefunden hat. Diese unbedingte Zuwendung zum Mitmenschen, die im Anderen das einmalige Ebenbild Gottes entdeckt und achtet, artikuliert sich dann, ausgehend von den trinitätstheologischen und christologischen Überlegungen der Alten Kirche und in Auseinandersetzung mit der antiken philosophischen Anthropologie, in einer spezifischen Transformation des Personbegriffs. Der einzelne Mensch wird nun nicht mehr nur als einzelnes Exemplar der allgemeinen Wesensnatur des Menschen verstanden, sondern als einmaliger, einzigartiger und unvertretbarer Träger der menschlichen Wesensnatur, von der er aber wesentlich unterschieden ist.

Davon ausgehend ist dann freilich auch die Achtung der Würde des einzelnen nicht mehr abhängig vom jeweiligen Grad, in dem die Menschennatur im konkreten Exemplar verwirklicht ist, sondern gilt dem jeweiligen Träger, der Person, unabhängig vom Stand der jeweiligen Verwirklichung der Wesensnatur, unbedingt. Theologisch wird dies im Mittelalter in der Weise gedacht, daß die Person des Menschen unmittelbar von Gott geschaffen ist; in der Reformation so, daß sich die Person ganz und gar allein aus der rechtfertigenden Zuwendung Gottes gewinnt.

Neuzeitlich-säkular gewendet taucht dieser theologisch inspirierte Gedanke der unbedingt zu achtenden Personwürde des Menschen dann vor allem bei Kant wieder auf: Aufgrund seiner prinzipiellen Fähigkeit zum guten Willen, der allein unbedingten Wert hat, kommt dem Menschen eine Würde und nicht – wie allen anderen Dingen – nur ein Preis zu, so daß er, wie es Kant in der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs formuliert, niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln sei.

Dieser zentrale Gedanke Kants hat in der Gegenwart seine Fortsetzung in jenen Ansätzen philosophischer Ethik gefunden, welche die unbedingte Gültigkeit grundlegender ethischer Normen, wie etwa die Forderung der unbedingt zu achtenden Personwürde, entweder transzendentalpragmatisch – wie vor allem Karl-Otto Apel<sup>6</sup> – oder diskursethisch – wie Jürgen Habermas – rekonstruieren möchten. So gilt etwa für Habermas die reziprok-egalitäre Anerkennung des Anderen als gleichberechtigten Diskurspartner als unhintergebar immer schon vorausgesetzte Norm, wenn man sich überhaupt auf einen Diskurs einläßt<sup>7</sup>. Dem entspricht das emanzipatorische Bemühen, ausgehend vom Konzept einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, die faktischen gesellschaftliche Verhältnisse so umzugestalten, daß sie Autonomie und Identitätsfindung des einzelnen möglich werden lassen.

Das Interesse der Theologie an Habermas' Äußerungen zur Biomedizin und zur Gefahr der damit gegebenen Verdinglichung und Selbstinstrumentalisierung des



Menschen ist also nicht zufällig oder äußerlich. Gerade in den Grundfragen der Fundamenteethik besteht dieses Interesse schon seit längerem. Der universalpragmatische Ansatz in der Begründung ethischer Normen, wie ihn Habermas in seiner Diskursethik entwickelt hat, wird von seiten der theologischen Ethik vielfach zustimmend rezipiert<sup>8</sup>. Er wird aufgegriffen als ein Weg, auch nach der Überwindung einer metaphysischen Naturrechtskonzeption in der Ethik nicht in einen bloßen Relativismus und Subjektivismus zu verfallen, sondern in einer rein rationalen und autonomen Begründung an der universalen Gültigkeit ethischer Grundprinzipien festhalten zu können<sup>9</sup>.

Damit stellt sich die Frage, inwieweit die Ausführungen zur Biomedizin von Habermas für die Argumentation theologischer Ethik in der Debatte um verbrauchende Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik sowie um die Beibehaltung oder Änderung des Embryonenschutzgesetzes fruchtbar sein können. Zugleich stellt sich die Frage, ob sich die von Habermas vertretene Position nicht auch – inspiriert von der christlichen Sicht des Menschen – auf dem Boden seiner eigenen Argumentation noch ein Stück weitertreiben läßt.

### Habermas' Argumentationsansatz

Habermas beginnt seine Überlegungen, in denen es ihm letztlich um eine ablehnende Stellungnahme zur Präimplantationsdiagnostik und zum Embryonenverbrauch bei der Stammzellforschung geht, mit dem Hinweis, daß sich die moralische Beurteilung dieser Projekte nicht mit einer isolierten Sicht der jeweils gerade anstehenden Fragen begnügen dürfe. Sie müsse die Entwicklung im Ganzen ins Auge fassen, in die das jeweils anstehende Projekt hineingehört und die es befördert. Perspektivenlosigkeit sei für politische Selbstverständigungsprozesse einer Gesellschaft die größte Gefahr (vgl. 37). In der rein momenthaften Sicht nämlich lasse sich schrittweise, jeweils unter Verweis auf die bereits erreichte letzte Entscheidung und legitimiert durch sie, eine Entwicklung vorantreiben, die als ganze auf ein Ziel hinführt, das ethisch nicht mehr akzeptiert und auch durch nachträgliche Reflexion nicht mehr eingeholt werden könne.

Habermas mißtraut also denen, die Dammbbruchargumente von vornherein vom Tisch wischen, damit aber die innere „systemische Dynamik von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft“ (36) verkennen oder verharmlosen, die „die langatmigen normativen Klärungsprozesse in der Öffentlichkeit zu überrollen droht“ (37)<sup>10</sup>. Diese methodischen Vorüberlegungen enthalten bereits einen grundlegenden Hinweis darauf, wie Habermas seine ablehnende Haltung gegenüber Präimplantationsdiagnostik und Forschung an embryonalen Stammzellen weltanschaulich neutral und damit auch in nachmetaphysischer Zeit und in pluralistischer Gesellschaft dennoch konsensfähig begründen will, nämlich im Blick auf zukünftige Risiken.



In einem *ersten Schritt* gewinnt Habermas seinen eigenen Argumentationsansatz, indem er zwei andere mögliche Begründungsstrategien als nicht konsensfähig zurückweist. Zunächst wendet er sich gegen eine „Moralisierung der menschlichen Natur“ im Sinn ihrer „Resakralisierung“. Solange Eingriffe auch in die innere Natur des Menschen die Autonomie des einzelnen und seine Erwartungen eines längeren und gesünderen Lebens erfüllen, sei es eine Illusion, die Forschung stoppen zu wollen und „sich gegen die dominierenden Freiheitstendenzen der gesellschaftlichen Moderne zu stemmen“ (48). „Moralisierung der menschlichen Natur“ könne lediglich als Argument gelten, wenn man sie „im Sinne der Selbstbehauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses begreift, von dem es abhängt, ob wir uns auch weiterhin als ungeteilte Autoren unserer Lebensgeschichte verstehen werden und uns gegenseitig als autonom handelnde Personen anerkennen können“ (49). Nur dann also, wenn die Eingriffe in die Natur des Menschen die Einschränkung seiner Autonomie und die Zerstörung der reziproken, gleichberechtigten Anerkennung aller Mitglieder der Gesellschaft zur Folge haben, also die Voraussetzungen unseres moralischen Urteilens und Handelns überhaupt in Frage stellen, lassen sich diese Eingriffe moralisch nicht mehr rechtfertigen. Hier gehe es nicht mehr um eine die Moderne ablehnende Wiederverzauberung der Natur, sondern um „das Reflexivwerden einer Moderne, die sich über ihre eigenen Grenzen aufklärt“ (51).

Doch nicht nur den Versuch der Resakralisierung der Natur weist Habermas zurück, sondern auch die Vorstellung, daß dem Embryo bereits von Anfang an „Menschenwürde“ zukomme. Die Beurteilung des moralischen Status des Embryo, egal ob von seiten des objektivierenden Empirismus (als bloßer Zellhaufen) oder von seiten der Religion (schon als Person), bleibe immer von weltanschaulichen Vorentscheidungen abhängig, so daß sich in einer pluralistischen Gesellschaft darüber kein rationaler Konsens erreichen lasse (vgl. 61). Deshalb möchte Habermas mit den Begriffen der „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“ erst jene Unantastbarkeit des Menschen bezeichnen, „die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben“ (62). Entsprechend lasse sich von „Person“ im vollen Sinn des Wortes auch erst ab der Geburt sprechen, mit der ein Mensch in den öffentlichen Interaktionszusammenhang einbezogen werde (vgl. 64). Dies bedeutet für Habermas jedoch keineswegs, daß damit der Embryo verfügbar wäre. Diejenigen, die die Unverfügbarkeit des Embryo an seinem moralischen Status als Person festmachen wollen, übersehen, daß er auch aus anderen moralischen Gründen, die noch anzugeben wären, durchaus unserer Verfügung entzogen sein kann, ohne daß er damit im Sinn uneingeschränkt und absolut geltender Grundrechte, wie sie im Art. 1 des Grundgesetzes zum Ausdruck kommen, „unantastbar“ wäre (vgl. 59). Allerdings möchte Habermas hier lieber – auch um eine kontraintuitive Überdehnung der Rede zu vermeiden – von der „Würde des menschlichen Lebens“ als von „Menschenwürde“ sprechen (vgl. 67f.).



Nach diesen Abgrenzungen ergibt sich für Habermas als Argumentationsstrategie folgender Weg: Zunächst weist er die zukünftige, aber durchaus realistische Gefahr einer liberalen Eugenik auf, die gerade durch den technischen Eingriff in die naturalen Vorgegebenheiten des Menschen seine Autonomie und seine reziprok-egalitären Verhältnisse zu allen anderen irreversibel verletzen und einschränken würde. Anschließend fordert er von diesem möglichen zukünftigen Ziel der Entwicklung her auch jetzt schon die Unverfügbarkeit des Embryos für die Projekte der Präimplantationsdiagnostik und der Stammzellforschung ein.

### Verletzung reziprok-egalitärer Beziehungen

In einem *zweiten Schritt* der Argumentation faßt Habermas die Gefahr einer liberalen Eugenik ins Auge, in der es nicht nur um die Vermeidung von Krankheiten, sondern um einen verbessernden Eingriff in das Erbgut eines Menschen geht. Er sieht das ethische Problem solcher eugenischen Eingriffe zum einen mit Hans Jonas darin, daß sie eine Person auf einen bestimmten Lebensplan festlegen und damit die Freiheit der Wahl des eigenen Lebens, ihre Autonomie also, einschränken und verletzen (vgl. 84–86 u. 108f.). Zum andern aber bestehen die ethischen Bedenken darin, daß durch den eugenischen Eingriff eine einseitige dominierende, nicht-reziproke Beziehung zwischen Personen geschaffen wird, die – im Unterschied zur Einseitigkeit im Erziehungsprozeß – vom Heranwachsenden auch nicht aufgearbeitet werden kann, von der er sich also nicht retroaktiv zu befreien vermag (vgl. 107f.). Die Erwartung und Zielsetzung der manipulierenden Personen legt den genetisch manipulierten Menschen vielmehr irreversibel fest (vgl. 112). Es handelt sich um einen unumkehrbaren Paternalismus, der nicht nur das Dasein, sondern auch das Sosein des Menschen betrifft (vgl. 110f.). Habermas betont dabei unter Berufung vor allem auf Hannah Arendt (vgl. 101–105), daß die Realisierung der eigenen Freiheit und der eigenen Identität des Menschen wesentlich auch an seine naturalen Vorgaben und an seine „Naturwüchsigkeit“ gebunden ist (vgl. 77) und von der Unverfügbarkeit des vorausgegangenen Naturschicksals abhängt.

Zugleich betont er an die Theorie des kommunikativen Handelns erinnernd, daß mit einem solchen eugenischen Eingriff die *klinische Einstellung* einer kommunikativen Sicht des anderen (*in der Teilnehmerperspektive*), in der man sich an der tatsächlichen oder auch vorwegzunehmenden wahrscheinlichen freien Zustimmung, also am kontrafaktisch unterstellten virtuellen Einvernehmen des Gegenübers orientiert (vgl. 78f.)<sup>11</sup>, als grundlegende und leitende Einstellung verlassen ist. Stattdessen dominiert dann jene objektivierende Sicht des Menschen (*Beobachterperspektive*), die sich in den modernen Erfahrungswissenschaften mit einem *technisch herstellenden Handeln* verbindet (vgl. 81f., 85, 88, 90, 92, 94). An diesem Punkt aber läßt sich dann im Blick auf die Gattung des Menschen von einer die



Autonomie und Freiheit einzelner irreversibel verletzenden Selbstinstrumentalisierung bzw. Selbstverdinglichung des Menschen sprechen, die nicht nur der Selbstzweckformel Kants widerspricht, sondern letztlich auch den Grundlagen des Liberalismus, nämlich der Sicherung der größtmöglichen Freiheit und Gleichheit aller (vgl. 87). Insofern handelt es sich auch nicht mehr nur – in Habermas' Terminologie – um eine Frage der „Ethik“, also der je individuellen Gestaltung des guten Lebens, sondern um eine Frage der „Moral“, die die Grundlagen der Gerechtigkeit in der Gesellschaft betreffen (vgl. 71–74).

### Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik

Ausgehend von diesem in weltanschaulich neutraler Weise erreichten Punkt der ethischen Argumentation kehrt Habermas nun in einem *dritten Schritt* zur Frage der Präimplantationsdiagnostik und Stammzellforschung zurück. Die ethischen Bedenken gegenüber diesen Projekten begründen sich weder von einer sakral verstandenen Natur noch von einem Urteil über den moralischen Status und einer metaphysisch verstandenen Menschenwürde des Embryos her. Sie haben ihren Grund vielmehr darin, daß diese Projekte als Wegbereiter und Schrittmacher einer liberalen Eugenik und damit einer Selbstinstrumentalisierung und Selbstverdinglichung der menschlichen Gattung erscheinen.

Die Bedenken gegen die Präimplantationsdiagnostik begründen sich daher, daß hier ein aufgrund einer klinischen Einstellung antizipiertes Einverständnis des Embryos nicht unterstellt werden kann, die Selektion damit aber eine Instrumentalisierung bedeutet, in der wir für andere eine Entscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben vornehmen. Aber selbst dann, wenn man eine klinische Einstellung der Eltern und Ärzte unterstellt, in der sie Leid vermeiden wollen, läßt sich auf die diskriminierenden Nebenfolgen und den Gewöhnungseffekt verweisen (vgl. 118f.). Die Bedenken gegen die verbrauchende Embryonenforschung lassen sich nun gar nicht mehr mit dem Hinweis auf die Instrumentalisierung eines Menschen begründen. Denn hier zielt die Erzeugung des Embryos ja gar nicht auf eine Geburt, so daß auch keine klinische Einstellung und keine Antizipation des Einverständnisses mehr gefordert werden kann. Als einziger Grund, warum man dennoch auch an die Laborforschung den Maßstab einer virtuellen Arzt-Patienten-Beziehung anlegen sollte, bleibt deshalb nur der Hinweis darauf, daß ansonsten eine Desensibilisierung des Blicks auf die menschliche Natur stattfindet, die den Weg zur liberalen Eugenik ebnen kann (vgl. 122). Beide Projekte lassen sich also aufgrund des Gewöhnungseffekts bzw. der Desensibilisierung des Blicks als Schrittmacher der Selbstinstrumentalisierung des Menschen verstehen, die ein reziprok-egalitäres Verhältnis und eine Autonomie der Menschen als wesentlicher Grundlage der Moral untergräbt.



## Perspektiven für eine theologische Ethik in nachmetaphysischer Zeit

Für eine theologische Ethik, der es in nachmetaphysischer Zeit und pluralistischer Gesellschaft um die Rationalität und Kommunikabilität ihrer Position geht, liegt zunächst die unverzichtbare und wegweisende Bedeutung der Habermasschen Argumentation darin, daß hier ausdrücklich, unter Ausschluß aller weltanschaulichen Grundannahmen und Voraussetzungen, die Begründung ausschließlich auf dem für die Moderne zentralen Gedanken der Autonomie und Freiheit sowie der reziprokalen Verhältnisse aller Menschen aufgebaut wird. Aufgreifen läßt sich der Argumentationsansatz, daß das hinter der biomedizinischen Forschung wirksame Streben nach mehr Freiheit und Autonomie etwa durch Präimplantationsdiagnostik und verbrauchende Embryonenforschung langfristig kontraproduktiv zu werden scheint, daß also diese Projekte der Biomedizin das Ziel eines Mehr an Autonomie und Freiheit aufgrund der naturalen unbeliebigen Basis menschlicher Freiheit eher zu verletzen und zu untergraben beginnen, als daß sie es fördern.

Damit lassen sich die Bedenken theologischer Ethik im Sinn einer Selbstreflexion der Moderne und nicht im Sinn einer Ablehnung der Moderne begründen. Es lassen sich Grenzen der Moderne aufweisen, die gerade um der Freiheit und Autonomie des Menschen willen beachtet werden müssen – Grenzen, die das Fundament der Verwirklichung von Freiheit überhaupt betreffen und daher auch nicht in den Bereich des individuell zu regelnden guten Lebens, sondern in den politisch zu sichernden Bereich einer gerechten Gesellschaftsordnung gehören und hier auch in einer liberalen Gesellschaft auf Konsens hoffen können.

Dabei kann die theologische Ethik durchaus auch der Zurückweisung einer Resakralisierung der Natur durch Habermas zustimmen. Gerade die christliche Lehre vom Geschaffensein der Welt hat genuin eine radikale Profanierung des Geschaffenen und eine radikale Entzauberung der Natur zur Folge. Fundamentaltheologisch ist davon auszugehen, daß „Geschaffensein der Welt“ bedeutet, daß alles, was es gibt, im Sinn einer einseitigen realen Relation im „restlosen Bezogensein auf“ besteht und ohne diesen Bezug nichts ist, während umgekehrt das Geschaffene selbst nicht wiederum Bezugspunkt einer realen Relation Gottes sein kann<sup>12</sup>. Dann aber läßt sich am Geschaffenen, an der Natur und ihren Gesetzen also, auch nicht ein besonderer Wille Gottes ablesen. Vielmehr ist alles so, wie es geschieht, im Ganzen auf den Willen Gottes zurückzuführen und ohne ihn nicht. Es lassen sich daher auch keine von Gott festgelegten Grenzen menschlichen Eingreifens in die Natur an dieser selbst erkennen. Im Blick auf die Frage, was im ethischen Sinn konkret dem Willen Gottes entspricht, sind wir vielmehr – gerade auch theologisch begründet – ausschließlich auf Vernunft und Erfahrung verwiesen. Grenzen der Natur spielen allein insofern eine Rolle, als verantwortliches Handeln sich dadurch auszeichnet, daß es die Eigengesetzlichkeiten der Natur, etwa ökologische Zusammenhänge und Regelkreise, aber auch die Bedeutung der naturalen Gegebenheiten des Menschen für



seinen Freiheitsvollzug berücksichtigt und in die Überlegung und Begründung praktischer Urteile wesentlich mit einbezieht.

Wie aber sieht es mit der Zurückweisung des Anspruchs aus, bereits beim Embryo von Personsein und Menschenwürde sprechen zu können? Widerspricht Habermas hier nicht ganz klar kirchlicher und theologisch-ethischer Auffassung, die ja am Personstatus und damit auch an der unbedingten Schutzwürdigkeit des frühen Embryos von der Kernverschmelzung an festhalten möchte? Auf der anderen Seite geht es ihm nicht darum, diese unbedingte Schutzwürdigkeit des Embryos, die ja auch das deutsche Embryonenschutzgesetz festgeschrieben hat, zu bestreiten. Im Gegenteil: Auch wenn Habermas einräumt, daß man den Menschenwürdebegriff dem Menschen erst ab dem Zeitpunkt der Geburt zuschreiben könne, gerade um ihn gegen eine kontraintuitive Überdehnung und damit auch gegen den Verlust seines kritischen Potentials zu schützen (vgl. 68), bedeutet dies für ihn nicht, daß damit der Embryo menschlicher Verfügung und Beliebigkeit ausgeliefert wäre. Etwas kann durchaus als „unverfügbar“ gelten, auch wenn es nicht den Status einer Rechtsperson einnimmt (vgl. 59) und in diesem Sinn „Unantastbarkeit“ besitzt, „die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben kann“ (62). Worum es ihm geht, ist lediglich dies, daß die Begründung der Unverfügbarkeit des Embryos gegenüber dem biomedizinischen Zugriff nicht direkt durch den Verweis auf eine *Eigenschaft* des Embryos selbst erfolgen kann (vgl. 62), sondern anders, nämlich indirekt von den möglichen Folgen biomedizinischer Eingriffe her begründet werden müsse. Gerade weil eine restriktive Verwendung des Menschenwürdebegriffs die Schutzwürdigkeit des Embryos einer Güterabwägung ausliefert, wird für Habermas die Suche nach einer überzeugenden, weltanschaulich neutralen Begründung seiner Unverfügbarkeit so dringend notwendig (vgl. 70).

Dem Argument, daß die Unverfügbarkeit des Embryos und seine unbedingte Schutzwürdigkeit nicht durch den Verweis auf eine reale Eigenschaft des Embryos selbst zwingend begründet werden kann, läßt sich nun von seiten theologischer Ethik durchaus zustimmen. Auch für theologische Ethik ist die Frage des moralischen Status des Embryos letztlich nicht auf der Ebene logischer Argumentation im Sinn eines zwingenden Beweises – etwa mit Hilfe des Arguments von Potentialität, Individualität und Kontinuität – eindeutig und konsensfähig zu lösen. Die gesellschaftliche Diskussion hat sich auf dieser Ebene vielmehr festgefahren. Auch wenn aus theologischer Sicht vom Personstatus des Embryos gesprochen wird, so ist es doch klar, daß es um eine *präskriptive Zuschreibung* und nicht um die *empirische Feststellung* oder den *Nachweis* einer (etwa substanzhaften) Gegebenheit am Embryo geht. Es ist klar, daß sich das Urteil darüber, welcher moralische Status dem Embryo zukommt, nicht aus dem biologischen Befund als solchem ableiten oder zwingend beweisen läßt, sondern in vorausliegenden Verstehensleistungen und Deutungen der Wirklichkeit begründet ist. Ob man einen menschlichen Achtzeller



lediglich als Achtzeller und als sonst gar nichts versteht oder ob man in ihm bereits einen Menschen im Werden sieht – Habermas neigt dieser Sichtweise durchaus zu (vgl. 66f.) –, ob man den Embryo in einen Entwicklungsgang im Ganzen eingebettet sieht oder ob man immer nur momenthaft einzelne seiner Stadien wahrnimmt und beurteilt, ist eine Frage der Deutung und des zugrundeliegenden Wirklichkeitsverständnisses. Habermas hat ohne Frage recht, daß die normative Substanz der Schutzwürdigkeit vorpersonalen menschlichen Lebens weder in der objektivierenden Sprache des Empirismus (etwa: Achtzeller und sonst nichts) noch in der Sprache der Religion (etwa: Seelensubstanz) einen für alle Bürger rational akzeptablen Ausdruck finden kann. Allerdings ist die Frage, ob sein Vorschlag, die Unverfügbarkeit auch des frühen Embryos sowie die Ablehnung von Präimplantationsdiagnostik und verbrauchender Embryonenforschung auf dem argumentativen Umweg über die drohenden Gefahren einer liberalen Eugenik konsensfähig zu begründen, wirklich überzeugend ist oder ob es nicht noch andere Möglichkeiten der Begründung gibt.

### Die Schwäche in Habermas' Argumentation

Andreas Kuhlmann schreibt im Blick auf den letzten Argumentationsschritt bei Habermas, der auf diese konkreten Probleme zurückführt, hier verlören die Ausführungen – und das wisse Habermas auch selbst – ganz erheblich an Prägnanz:

„Daß aber die Art und Weise, wie mit Vier- oder Achtzellern im Labor verfahren wird, verantwortlich dafür sein soll, ob erwachsene Menschen überhaupt noch Verantwortung, Schuld und Dankbarkeit empfinden können, ist sicher nicht völlig unplausibel, aber als Argument eigentümlich verschwommen. Unser Selbstverständnis als Gattung – hier hat Hubert Markl allemal Recht – ist wohl doch modelliert und auch belastbarer, als es der Abscheu vor dem Embryonenverbrauch wahrhaben möchte.“<sup>13</sup>

In der Tat kommt Habermas nur zu einer indirekten, nicht prinzipiellen Begründung der Unverfügbarkeit des Embryos, damit aber auch zu keiner entschiedenen und keineswegs zwingenden Ablehnung von Präimplantationsdiagnostik und verbrauchender Embryonenforschung. Diese werden nicht in sich selbst als ethisch unzulässig aufgewiesen, sondern gelten als problematisch nur insofern, als sie den Blick desensibilisieren und damit zu Schrittmachern für ein Handeln werden können, das selbst als unverantwortlich und ethisch nicht zulässig begründet werden kann, nämlich der liberalen Eugenik.

Lassen sich aber mit einem solchen, lediglich auf der Möglichkeit bestimmter problematischer Auswirkungen aufbauenden Argument wirklich verbrauchende Embryonenforschung und damit die möglichen Heilerfolge in einer Gesellschaft unterbinden und der frühe Embryo schützen, wie es Habermas' Absicht ist? Läßt sich wirklich ein Konsens dafür erwarten? Solange Präimplantationsdiagnostik und verbrauchende Embryonenforschung nur als mögliche Schrittmacher zu einem



ethisch verbotenen Handeln gelten, läßt sich immer noch einwenden, man könne vorher eine Grenze ziehen und den Schritt zur liberalen Eugenik durch gesetzliche Verbote verhindern. Man kann immer noch argumentieren, es ginge nur um einen vorübergehenden Embryonenverbrauch bis man genügend Wissen gesammelt habe, um dann auch mit adulten Stammzellen auskommen zu können.

Und man kann immer noch argumentieren, die Präimplantationsdiagnostik könne gesetzlich allein auf die Feststellung eklatanter, schwerer Krankheiten und Schädigungen eingegrenzt und somit ein Gewöhnungseffekt vermieden werden. Dieter Birnbacher hat diese Skepsis gegenüber Dambruchargumenten im Blick auf die Embryonenforschung, wie sie auch Habermas gebraucht, folgendermaßen formuliert:

„Sind Dambruchargumente im Zusammenhang mit der Embryonenforschung überhaupt relevant? Ich wage das zu bezweifeln. Vielfach wird die Befürchtung geäußert, eine Funktionalisierung von *menschlichem Leben*, in wie immer begrenztem Ausmaß und zu wie immer löblichen Zwecken, sei ein weiterer Schritt hin auf eine umfassende Funktionalisierung des *Menschen*, wie sie von niemandem gewollt wird. Ich teile die Befürchtung von einer weitergehenden Funktionalisierung von Menschen, wie sie heute bereits in vielen Lebensbereichen unserer Gesellschaft anzutreffen ist. Ich glaube aber nicht, daß diese Tendenz gerade durch die Embryonenforschung verstärkt wird. Ebenso wenig wie man sagen kann, daß eine in bestimmten Grenzen etablierte und gebilligte Praxis der Abtreibung die Bereitschaft zur Tötung geborener Menschen erhöht, kann man annehmen, daß eine begrenzte und kontrollierte Praxis der Embryonenforschung die Bereitschaft zu kriminellen Menschenversuchen erhöht. Gegenüber der übermächtigen Tendenz zur Funktionalisierung des Menschen, die in unserer Gesellschaft vom Wirtschaftssystem und ganz allgemein von der Dominanz ökonomischer, effizienzorientierter Denkweisen ausgehen, fallen die möglichen Auswirkungen einer begrenzten Praxis der Embryonenforschung einfach nicht ins Gewicht.“<sup>14</sup>

Weiterhin aber läßt sich – wie es bereits bei Kuhlmann anklang – fragen, ob das Argument, welches die Identitätsfindung eines Menschen an seine unmanipulierte Natur binden möchte, wirklich so zwingend ist. Es lassen sich ja zunächst durchaus Fälle denken, in denen der Wunsch, ein Kind zu klonen, allein aus dem sonst unerfüllbaren Wunsch nach einem eigenen Kind entspringt und sonst keine anderen Erwartungen an das betreffende Genom geknüpft sind. Aber selbst derjenige, der aufgrund einer genetischen Manipulation oder Selektion eine bestimmte Eigenschaft besitzt, kann sich doch grundsätzlich zu dieser Vorgabe frei verhalten und muß sich nicht von ihr zwingen lassen. Er kann zwar den Eingriff in seine Natur nicht mehr rückgängig machen. Aber auch er kann sich zu seinen Herstellern und Planern frei verhalten und deren Erwartungen durchkreuzen oder affirmieren.

Wenn aber so der eigentliche Argumentationsschritt, der die Unverfügbarkeit des Embryos und die Ablehnung von Präimplantationsdiagnostik und Embryonenverbrauch begründen soll, bei Habermas so instabil ist, stellt sich die Frage, ob sich nicht auf der Grundlage des von Habermas vorgetragenen Argumentationsansatzes noch mehr sagen und grundsätzlicher gegen die Selektion und den Verbrauch von Embryonen argumentieren läßt. Läßt sich auf dieser Grundlage nicht doch ein prin-



zipielles Argument gewinnen, warum der Embryo als unverfügbar zu gelten hat und unbedingt schutzwürdig ist, ohne dabei doch wieder auf eine metaphysisch begründete Menschenwürde zu rekurren?

### Versuch der Weiterführung

Ausgangspunkt eines solchen Arguments kann die Unterscheidung zwischen der *Teilnehmerperspektive* und der *Beobachterperspektive*, zwischen *klinischer Einstellung* und *technisch herstellender Einstellung* sein, die für Habermas in seiner Argumentation gegen eine liberale Eugenik grundlegende Bedeutung hatte. Ethisch problematisch war dabei für Habermas ein Verhältnis dieser beiden Perspektiven, in dem die Beobachterperspektive und die technisch-herstellende Einstellung die Teilnehmerperspektive und die klinische Einstellung, auch diejenige klinische Einstellung, die die Zustimmung des anderen *antizipiert*, zurückdrängt und selbst zur letzten dominierenden und bestimmenden Sicht des anderen Menschen wird. Auf diese Weise nämlich wird ein reziprok-egalitäres Verhältnis unter Menschen und damit die Selbstzwecklichkeit des anderen grundlegend verletzt oder zerstört. Für Habermas wird eine solche ethisch nicht mehr akzeptable Dominanz der Beobachterperspektive, eine solche Verdinglichung, durch die eugenische Manipulation des Erbguts anderer Menschen in dessen Natur real und irreversibel gesetzt. Die Frage ist aber, ob sich nicht noch grundsätzlicher argumentieren läßt.

Das Argument könnte dann etwa folgendermaßen lauten: Wenn es überhaupt ein reziprok-egalitäres Verhältnis der Freiheit zwischen Menschen geben soll, kann nicht einer der Partner aufgrund von Kriterien, die er in der Beobachterperspektive gewinnt, darüber entscheiden, ab wann er dem anderen in der Teilnehmerperspektive begegnen und ihn als unbedingt zu achtendes Gegenüber anerkennen will. Das wechselseitige Verhältnis der Freiheit kann nicht an einem beobachtenden Verhältnis sein Maß haben.

Angewendet auf das Verhalten gegenüber dem frühen Embryo bedeutet dies: Wenn man sich auf einen werdenden Menschen erst dann *wie* auf ein *Gegenüber*, *wie auf eine zweite Person* (vgl. 120) beziehen und die unbedingte Achtung und den unbedingten Lebensschutz erst dann gewähren will, wenn bestimmte Entwicklungsschritte oder bestimmte personale Vollzüge und Leistungen beobachtbar sind oder wenn er bereits von sich selbst her seine Rechte und Interessen zur Geltung bringen kann, wird das Kriterium, ab wann man dem werdenden Menschen in der Teilnehmerperspektive und in der – auch antizipierenden – klinischen Einstellung begegnen möchte, gerade in der Beobachterperspektive gewonnen und von dieser abhängig gemacht. Sie wird zur fundamentaleren Betrachtungsweise des Menschen durch Menschen gemacht, damit aber der andere Mensch zunächst einmal verdinglicht. Die anscheinend objektive und neutrale Betrachtungsweise der Naturwissen-



schaften, die durch das Mikroskop einen Achtzeller und sonst gar nichts sehen, wird dann zum *objektivierenden* und *neutralisierenden* Blick auf den Embryo, wenn die Naturwissenschaften eine teilnehmende Einstellung und eine *personalisierende* Sicht des Embryos – ohne daß sie es als Naturwissenschaften selbst legitimieren könnten – für irrelevant oder für metaphorische Rede erklären und so ihre eigene Wirklichkeitssicht verabsolutieren.

Wie läßt sich diese Argumentation nun im Verhältnis zu dem Gedankengang bei Habermas charakterisieren? Zunächst einmal läßt sich sagen, daß dieses Argument – ganz in Habermas' Sinn – konsequent von der Wahrung der Autonomie und reziproken Anerkennung aller ausgeht. Dann aber unterscheidet es sich von der Argumentation bei Habermas darin, daß die verdinglichende Sicht nicht erst dann eintritt, wenn ein anderer sich *tatsächlich* einem solchen verdinglichenden Eingriff in seine Natur ausgesetzt *weiß und erfährt*, sondern daß es die teilnehmende, kommunikative Einstellung zu anderen Menschen grundsätzlich in ihrer Unbedingtheit wahren und nicht von der beobachtenden Sicht abhängig machen und begrenzt sein lassen möchte. Unser Argument möchte also die Teilnehmerperspektive als fundamentale Perspektive zwischenmenschlicher Kommunikation konsequent durchhalten.

Geht man aber von einer solchen Argumentation aus, dann verliert zum einen auch der Einwand, daß der rein experimentelle oder „verbrauchende“ Umgang im Forschungslabor gar nicht erst auf eine Weiterentwicklung des Embryos bis zur Geburt abzielt (vgl. 120) und damit auch kein verdinglichendes, einseitig dominiertes Verhältnis zwischen Menschen begründet werden kann, seine Kraft. Ein solches verdinglichendes Verhältnis wird vielmehr bereits dadurch begründet, daß man die Teilnehmerperspektive von beobachtbaren Entwicklungsstufen abhängig machen und damit begrenzen möchte.

Zum anderen aber kommt dieses Argument auch ohne die problematischen Annahmen des letzten Begründungsschritts bei Habermas aus. Die Ablehnung von verbrauchender Embryonenforschung und Embryonenselektion wird nämlich nicht erst von der zukünftigen Gefahr her begründet, auf die hin sie Schrittmacher sind, sondern bereits aus ihrem Umgang mit menschlichen Embryonen selbst heraus. Ebenso wenig muß man voraussetzen, daß es die Manipulation an der Natur des Menschen ist, die seine Identitätsfindung und damit seine Autonomie und sein freies Verhältnis zu allen anderen irreversibel verletzt und zerstört.

Zugleich aber ist damit ein Argument gewonnen, das auch der eigentlichen, nicht am vermeintlichen Schöpferwillen orientierten theologischen Begründung der Unverfügbarkeit des Embryos entspricht. Die eigentliche theologische Begründung besteht nämlich nicht in dem ursprünglich philosophischen metaphysischen Argument, daß bereits der Embryo im substanziellen Sinn Person ist. Es besteht auch nicht darin, daß hier eben die vom Schöpfer gesetzten Grenzen liegen. Das eigentlich theologische Argument besteht vielmehr darin, daß Gott alle Menschen unbedingt und das heißt ohne jede Vorleistung angenommen hat. Es besteht darin, daß



Gott sich allen Menschen grundlegend als einem Gegenüber zuwendet, ohne an irgendeinem Kriterium der Entwicklung oder der Leistung Maß zu nehmen. Dann aber können auch diejenigen, die sich selbst im Glauben von diesem Gott angenommen wissen, den Zeitpunkt, ab wann sie einen Menschen als personales Gegenüber verstehen wollen, nicht an irgendeine seiner Entwicklungsstufen binden, sondern müssen ihm vom frühesten Zeitpunkt an, ab dem ein neues menschliches Leben da ist, auch unbedingten Lebensschutz einfordern.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt 2001). Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese Veröffentlichung, die zum einen unter dem Titel „Begründete Enthaltsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem ‚richtigen Leben‘?“ den Text des Vortrags enthält, den Habermas aus Anlaß der Verleihung des Dr.-Margrit-Egnér-Preises am 9.9.2000 an der Universität Zürich gehalten hat. Zum andern enthält sie als Haupttext eine erweiterte Fassung der Christian-Wolff-Vorlesung 2001, die Habermas am 28.6.2001 an der Universität Marburg unter dem Titel „Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung“ vorgetragen hat. Dieser letztgenannte Text soll im folgenden Gegenstand der Diskussion sein. Vgl. ergänzend: J. Habermas, *Die Selbstinstrumentalisierung des Menschen u. ihre Schrittmacher*. Auch in der Diskussion über die Gentechnik führen Pluralismus u. Toleranz nicht notwendig in den Relativismus, in: SZ, 15./16.9.2001, 15.

<sup>2</sup> Vgl. A. Kuhlmann, *Wider die Verdinglichung des Menschen*. Jürgen Habermas warnt vor dem Verlust der Freiheit durch die Eingriffe der Biomedizin, in: *Die Zeit*, 20.9.2001, 55.

<sup>3</sup> Vgl. etwa GS 49. – Ebenso: Päpstl. Rat für die Familie, *Menschliche Sexualität: Wahrheit u. Bedeutung* (VApSt 127, Bonn 1996) Nr. 11.

<sup>4</sup> Vgl. Die deutschen Bischöfe 69: *Der Mensch: sein eigener Schöpfer?* Wort der DBK zu Fragen von Gentechnik u. Biomedizin (7. März 2001).

<sup>5</sup> Die deutschen Bischöfe 57: *Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an*. Gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung (26. September 1996) 9.

<sup>6</sup> Vgl. K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft u. die Grundlagen der Ethik*. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. 2 (Frankfurt 1976) 358–435.

<sup>7</sup> Vgl. etwa J. Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders., *Moralbewußtsein u. kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1983) 53–125, v.a. 98; ders., *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (A.1) 61–64; die Rückbindung an die Selbstzweckformel Kants findet sich ausdrücklich ebd. 96.

<sup>8</sup> Vgl. dazu u. a. etwa: *Theologische Ethik im Diskurs*, hg. v. W. Lesch u. A. Bondolfi (Tübingen 1995); J. Römlt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christl. Ethik in komplexer Gesellschaft* (Regensburg 1996) 123–126; A. Lob-Hüdepohl, *Kommunikative Vernunft u. theologische Ethik* (Freiburg/Schweiz 1993).

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Weiterführung des Ansatzes einer Autonomien Moral von Alfons Auer durch die Diskursethik von Habermas bei H. Hirschi, *Autonome Moral u. christliche Anthropologie*, in: *Theol. Ethik im Diskurs* (A. 8) 97–119.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch: *Auf schiefer Ebene. Vor der Bundestagsdebatte: Ein Gespräch mit Jürgen Habermas über Gefahren der Gentechnik u. neue Menschenbilder*, in: *Die Zeit*, 24.1.2002, 33.

<sup>11</sup> Habermas weist hier darauf hin, daß wir uns bei gentherapeutischen Eingriffen als therapeutischen Eingriffen bereits auf den Embryo *als die zweite Person* einstellen, die er einmal sein wird. Hier wird er als Gegenüber und damit auch seine Zustimmung im Verhalten zu ihm bereits antizipiert; vgl. auch ebd. 91 f.

<sup>12</sup> Vgl. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie* (Freiburg 1991) 30–42. Die Lehre von der einseitigen realen Relation der Welt auf Gott findet sich paradigmatisch formuliert bereits bei Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 28, a. 1 ad 3: „Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est relatio realis ad Deum.“ <sup>13</sup> Kuhlmann (A. 2).

<sup>14</sup> D. Birnbacher, *Ethische Probleme der Embryonenforschung*, in: *Fragen u. Probleme einer medizinischen Ethik*, hg. v. J. P. Beckmann (Berlin 1996) 241 f.