

# Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik

*Von Reinhard Löw*

Die Bioethik, vom Begriff her eine sehr junge philosophische Disziplin, beschäftigt sich mit den ethischen Problemen der Biologie und der Medizin, erweitert in jüngster Zeit auch um ökologische Fragestellungen. Ihre gegenwärtige Aktualität, ja Brisanz bezieht die Bioethik aus den unerhört gewachsenen Einsichts- und Eingriffsmöglichkeiten der modernen (vor allem: Molekular-) Biologie sowie der Fortpflanzungs- und Intensivmedizin. Sie werfen jene Fragen auf, die landauf landab Kongresse, Akademien und Volkshochschulen beschäftigen – ob wir denn alles dürfen, was wir können, ob wir nicht eine der neuen Situation angepasste Ethik brauchen, ob nicht diese Errungenschaften alle des Teufels seien und Ähnliches mehr. In manchen Teilbereichen wie etwa der Debatte um die Gentechnologie tragen die gegensätzlichen Standpunkte bereits den Charakter von Ideologien, und wo es sich um Eingriffe am Menschen handelt, von der befruchteten Eizelle am Anfang bis zum für die Organentnahme vorgesehenen, künstlich am Leben erhaltenen Leichnam am Ende, da scheint es, als stünden verschiedene Grundgesetzartikel und/oder ärztliche Maximen alle im Patt zueinander: Die Würde des einzelnen Menschen und sein Recht auf Leben z.B. gegen die Freiheit der Forschung oder den Schutz der Familie, oder der Wille des Patienten gegen sein Wohl, sein Wohl gegen das anderer in der Zukunft. Der Konstellationen sind ebensoviele denkbar wie vermutlich auch schon in der Praxis von Biologen und Ärzten aufgetreten.

Für die folgenden Überlegungen wird das weite Feld der Bioethik eingegrenzt auf den Kernbereich ihrer Grundlagen für die Human-Bioethik. Die hier miteinander konkurrierenden Auffassungen des Menschen sind allerdings ebenso grundlegend für den weiteren Bereich des Umgangs mit Tieren<sup>1</sup>, in der Nutzung wie im Experiment, als auch für den der Natur im allgemeinen<sup>2</sup>, worauf im Text nur beiläufig verwiesen werden kann. Der Humanbereich ist vor ihnen insofern ausgezeichnet, als sich sowohl auf der Subjekts- wie auf der Objektsseite Menschen befinden, somit die anthropologische Fundierung auftretender bioethischer Probleme nie bloß für die eine Seite gelten darf, – ob-

---

1 Vgl. R. Spaemann, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. Hädel (Hrsg.), Tierschutz. Frankfurt 1984, S. 71-81.

2 Vgl. R. Löw, Die philosophische Begründung des Naturschutzes, in: *Scheidewege* 18 (1988/89), S. 149-167, sowie ders., Warum Naturschutz?, in: *Kirche und Gesellschaft* 156. Köln 1988.

wohl genau dies, zumindest in latenter Form, den größten Teil der gegenwärtigen angelsächsischen Bioethik-Debatte prägt. Ihrem Menschenbild gilt dementsprechend der erste Teil dieses Beitrags, seiner Kritik der zweite und seiner Gegenüberstellung zu einem substantiell-christlichen der dritte Teil.

### *Das evolutionistische Menschenbild und seine bioethischen Konsequenzen*

Wenn hier von einem »evolutionistischen Menschenbild« die Rede ist, so sei vorab und ganz klar festgehalten, daß Evolutionismus nicht mit Evolutionstheorie gleichzusetzen ist. Die Evolutionstheorie ist eine wohlbestätigte, teilweise genialische Theorie über Entwicklung und Veränderung von Lebewesen und ihren Arten über lange Zeiträume hinweg, und zwar primär hinsichtlich der materiellen Grundlagen (geno- wie phänotypisch, aber auch der sich ändernden Umwelten). Der Evolutionismus ist die Evolutionstheorie als Weltanschauung<sup>3</sup>, und für diese gilt als kategorische Basis hinsichtlich des Menschen, der Gattung *homo sapiens sapiens*, daß er rein natürlich, physikalisch-chemisch wie evolutionsbiologisch erklärbar ist. Es ist kein Rückgriff auf »Übernatürliches« nötig, auch nicht für die Sozialisation des Menschen, nicht für die Moral, nicht für die kognitiven Leistungen, nicht für Kultur und Kunst. Natürlich schon gleich nicht für Gott und die Religion. Nicht »Gott hat den Menschen geschaffen«, sondern der Mensch hat sich »Gott« ausgedacht, als Antwort auf Fragen, die er sich nicht erklären konnte. Fragen nach dem Lauf der Sonne, der Natur von Blitz und Donner, dem Sein nach dem Tod. Darauf, so der Soziobiologe Richard Dawkins, ist der Begriff »Gott« eine beruhigende Antwort; es ist auch selektionstheoretisch besser, an einen Gott zu glauben, der tapfere Krieger belohnt, gegenüber Stämmen, die nicht an so etwas glauben und viel eher die Flucht ergreifen. Es ist schließlich sogar individualpsychologisch vorteilhaft, an Gott zu glauben: man fühlt sich besser dabei. Deswegen, so der bekannte Verhaltensforscher Wolfgang Wickler, glaubt auch er an Gott – er will sich schließlich wohlfühlen.

Als Basis genügt es festzuhalten, daß der Mensch in allen seinen biologischen wie geistigen und kulturellen Fähigkeiten und Leistungen auf natürliche und wissenschaftlich-kausale Weise prinzipiell erklärt werden kann. Die physiologischen Prozesse im Menschen sind von seinem Fühlen und Denken nicht prinzipiell verschieden. In seiner Phylogenese wie in seiner Ontogenese vollzieht sich nichts, was irgendeines Rekurses auf Nicht-physikalisches bedürfte. Um dies nicht zu sehr im Theoretischen zu belassen, sei dieses Men-

---

3 Vgl. R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München <sup>2</sup>1985, S. 239-299, sowie R. Löw, Kosmologie und Anthropologie, in: *Scheidewege* 15 (1985), S. 306-321.

schenbild erläutert anhand des bekannten Buches *Das egoistische Gen* vom genannten R. Dawkins.

Die einzig maßgebliche Ebene für die Erklärung der gesamten menschlichen und nicht-menschlichen lebendigen Wirklichkeit ist die Ebene der Genetik. Die Gene haben sich Überlebensmaschinen gebaut, die man auch Organismen nennt, und ihre Ausstattung mit Freß-, Fortpflanzungs-, Fluchtwerkzeugen dient nur zur Erhaltung und Verbreitung der Gene. »Dient ... zur« ist natürlich nicht im teleologischen Sinn zu verstehen; es ist eine metaphorisch verkürzte Ausdrucksweise für ein Programm. Von dieser Basis aus kann Dawkins wissenschaftliche Definitionen menschlicher Phänomene vornehmen. »Eine Mutter ist eine Maschine, die so programmiert ist, daß sie alles in ihrer Macht stehende tut, um Kopien der in ihr enthaltenen Gene zu vererben.«<sup>4</sup> Analog sind die Kinder zu verstehen: »Die Gene in den Körpern von Kindern werden aufgrund ihrer Fähigkeit selektiert, Elternkörper zu überlisten. ... Ein Kind sollte sich keine Gelegenheit zum Betrügen, Lügen, Täuschen, Ausbeuten ... entgehen lassen.«<sup>5</sup> »Sollen«: das ist natürlich nicht im moralischen Sinn zu verstehen, wie Dawkins hinzufügt. Er meint damit, »daß die natürliche Auslese dazu tendieren wird, Kinder zu begünstigen, die so handeln«. So hat die Menschenmutter nun endlich die wissenschaftlich aufgeklärte Wahlmöglichkeit, ob sie ein moralisches oder ein erfolgreiches Kind haben will. Welch ein Fortschritt!

Es sei nochmals hervorgehoben, daß diese Ansicht des Menschen vollkommen plausibel ist unter der Voraussetzung, daß alle Dinge und Ereignisse der Wirklichkeit im Prinzip wissenschaftlich erklärbar sind. Menschen sind Vorkommnisse in dieser Wirklichkeit; sie bestehen aus zwar sehr komplexen organisch-chemischen Stoffen, aber weder für die persönliche noch die stammesgeschichtliche Entwicklung müssen irgendwelche außer-naturwissenschaftlichen Hilfsmittel zur Erklärung herangezogen werden.

Daraus folgt nun einiges ganz konkret, zum Beispiel für den Anfang des menschlichen Lebens. Da eine befruchtete menschliche Eizelle ausschließlich ein Problem der organischen Chemie ist, kann mit ihr beliebig experimentiert werden. Es sollte dies sogar geschehen, denn auf diese Weise lassen sich eines Tages nicht nur Erbschäden beseitigen, sondern Menschen mit übernormalen Kräften, größerer Intelligenz, vor allem vermutlich höherer Resistenz gegen Umweltkatastrophen züchten.<sup>6</sup> Ein Expertengremium, viele Nobelpreisträger darunter, hat beim berühmt-berüchtigten CIBA-Symposium 1962 ganz konkrete eugenische Vorschläge u.a. dafür gemacht, Mischwesen aus Mensch und Affe zu züchten: die Verbindung von menschlicher Intelligenz und Greiffüßen und Greifschwanz würde zu einer Rasse führen, die für Weltraumexpeditionen,

4 R. Dawkins, *Das egoistische Gen*. Berlin 1978, S. 145.

5 Ebd., S. 161, 163.

6 Vgl. F. Wagner (Hrsg.), *Menschenzüchtung*. München 1969.

Ein-Mann-Torpedos, aber auch Arbeiten unter extremen Bedingungen besonders geeignet wären. Die Experten waren sogar so feinsinnig, sich Gedanken über die Notwendigkeit der Erweiterung des Tierschutzes zu machen.<sup>7</sup>

Soweit zum Anfang des Lebens. Daß nach Feststellung von Behinderungen bei Embryonen diese sofort abzutreiben sind, gilt als moralische Pflicht. Peter Singer, der australische Bioethiker, ist völlig konsequent, wenn er schreibt, daß Tötung behinderter Kinder auch nach der Geburt erlaubt sein müsse. Das seien zwar Menschen, aber keine Personen: Erwachsene Schäferhunde entwickeln ihm gemäß mehr Emotionen und Intelligenz als menschliche Neugeborene. Er bestreitet auch, daß mit der Geburt etwas »Wesentliches« geschehen sei: das ist ein Ortswechsel von drinnen nach draußen, die physiologisch-chemischen Prozesse bleiben die gleichen, die Abhängigkeit von der Mutter bleibt in der Extension genauso groß, ändert sich nur in der Art und Weise etwas.

Der rigorosen Eugenik entspricht eine entsprechende Euthanasie, auch wenn man sie lieber unter dem Begriff »Aktive Sterbehilfe« auftreten läßt. Die Debatte um die hierher gehörigen Argumente hat der angelsächsischen Bioethik 1989 in Deutschland erstmals größte Öffentlichkeitswirkung eingebracht.<sup>8</sup>

Auf den Begriff gebracht entspricht der evolutionistischen Anthropologie im Blick auf die Bioethik eine Medizin, die sich als Unterabteilung der Biologie zu verstehen hat. Der Mensch hat nicht Würde, sondern allenfalls Wert, d.h. er ist eine Größe im Kalkül, genauer: in wechselnden Kalkülen. Unerwünschtes Erbgut kann unter dem Aspekt der »Volksgesundheit« ebenso eliminiert werden wie unter dem der Ökonomie oder der Ästhetik. Unerwünschte Individuen mit ihren Ideen von Freiheit oder Würde sollten im Kalkül der gesellschaftlichen Funktionalität ebenso beseitigt werden wie die Erziehung der Kinder darauf angelegt, auf solche Ideen gar nicht erst zu kommen (B.F. Skinner in seinem berühmten Buch *Jenseits von Freiheit und Würde*). Dem eingangs erwähnten Vorbehalt, die Anthropologie müsse für Subjekts- und Objektsseite gelten, kann entgegnet werden, daß diese Gleichheit ja in höchstem Maße realisiert ist: als »Gleichheit vor der Evolution«. Nur gibt es Träger dieses Wissens, das zugleich Zukunfts- und Steuerungswissen ist (gleichgültig ob kommunistisch oder manchester-liberal), und Unaufgeklärte, Steuerungsbedürftige, zu deren Wohl (wenn auch nicht unbedingt des individuellen) den Wissensträgern auch die entsprechenden physischen und psychischen Durchsetzungsmittel zu Gebote stehen. Das oberste Recht ist also das der Evolution, das Recht also des Stärkeren, und damit kein Recht, sondern blanker Zynismus.

---

7 Eine ausführliche Darstellung des Symposions findet sich ebd., kürzer und mit Kritik bei R. Löw, Gen-Manipulation. Die geklonte Natur. Rastatt 1987, S. 183-191.

8 Es ging um die Proteste von Behinderten, Peter Singer an Universitäten und bei von staatlicher Seite geförderten Kongressen seine Euthanasie-Vorstellungen entwickeln zu lassen, die in der Wochenschrift *Die Zeit* ausführlich und kontrovers diskutiert wurden. Vgl. zum ganzen Komplex T. Bastian (Hrsg.), XXX. Stuttgart 1990 (darin auch ein Beitrag vom Verfasser).

*Zur Kritik an der evolutionistischen Anthropologie*

Zwei Bemerkungen müssen der Kritik an dieser Auffassung des Menschen vorhergehen, um nicht falsche »fundamentalistische« Töne herauszuhören. Zum ersten ist es richtig, daß viele Biowissenschaftler zwar eine evolutionistische Sicht des Menschen für wissenschaftlich wahr halten, aber niemals bereit wären, auch nur die bioethischen geschweige denn soziobiologischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Dies ist ebenso begrüßenswert wie inkonsequent. Denn wenn nichts »Übernatürliches« zugelassen werden darf, woher dann Freiheit, Recht und Würde? Skinner hat recht, sie stehen quer zum Evolutionismus und seiner alles erklärenden »Naturwissenschaftlichkeit«. Und obwohl es besser ist, hier inkonsequent zu sein als konsequent<sup>9</sup>, ist es noch besser, von einer Anthropologie auszugehen, bei der diese Erfordernis nicht auftritt.

Daraus ergibt sich als zweite Bemerkung, daß die Kritik an der evolutionistischen Anthropologie nicht an der Horrorvision einer in die Realität umgesetzten Soziobiologie ansetzt, egal wie konsequent sie sein mag, sondern vielmehr an deren theoretischen Fundamenten. Unter den zahlreichen und vielfach schon erörterten Argumenten<sup>10</sup> seien drei für die Bioethik besonders wichtige herausgegriffen: 1. Die Selbstaufhebung des Wahrheitsanspruches dieser Anthropologie; 2. Die Ausgangslage wissenschaftlicher Erklärungen; 3. Die illegitime Selbstermächtigung der »Wissenden«.

Zum *ersten*, der Selbstaufhebung. Wenn Richard Dawkins mit den Thesen seines eigenen Buches recht hätte, daß nämlich alles Erkennen und Handeln des Menschen erklärt werden kann als Funktion der Gene, dann muß man dies sein eigenes Buch natürlich als die Selektionsstrategie der Gene von Dr. Dawkins interpretieren. Es hat mit Wahrheit nichts zu tun. Die Gene haben ihre Überlebensmaschine, den Organismus namens Dawkins dazu gebracht, Bücher zu schreiben, um möglichst viel Geld und damit Fortpflanzungsmöglichkeiten zu schaffen. Dafür gäbe es vielleicht auch einfachere Wege, aber die Gene sind ja nicht frei sich auszusuchen, was sie produzieren »wollen«. Würde also diese evolutionistische Anthropologie einen Wahrheitsanspruch stellen, so höbe sich der selber auf. Sie ist selber nur ein Evolutionsprodukt, ein einziges, ungeheuerliches Paradoxon, dessen Kern in dem Satz besteht: »Jetzt lüge ich.« Wenn er wahr ist, ist er gelogen, wenn gelogen, dann ist er wahr.

Zum *zweiten* verkennt diese Art von Anthropologie und Weltauffassung die Ausgangslage für die Erklärung der Wirklichkeitsphänomene. Sie besteht nämlich nicht etwa in einem Urknall, Materie, Naturgesetzen und Evolution,

---

9 R. Spaemann: »Das einzige, was mich im Hinblick auf die Zukunft des Menschen noch halbwegs optimistisch stimmt, ist seine Inkonsequenz.«

10 Vgl. P. Singer, Praktische Ethik. Stuttgart 1984, S. 177ff.

sondern Ausgangslage für jede Erklärung der jetzigen Wirklichkeit (einschließlich der evolutionistischen Erklärung) ist zunächst einmal diese Wirklichkeit selbst. Bevor mit dem Erklären, dem Rekonstruieren der Wirklichkeit und des Menschen begonnen werden kann, muß man sich darüber verständigen, was zu dieser Wirklichkeit gehört und was nicht. Zwar »entlarvt« der konsequente Evolutionist und Materialist die Moral, die Religion, die Liebe, die Kunst als Illusionen – weil er sie nicht »konstruieren« kann, weil sie in seinem Welt- und Menschenbild nicht als sie selbst vorkommen können. Aber das ist *sein* Problem und nicht das des Menschen. Die Wirklichkeit des Menschen in seiner Selbsterfahrung, in der Erfahrung von Freiheit, Sittlichkeit, Gott, Liebe, Schönheit ist unermesslich »wirklicher« als die von pseudowissenschaftlichen Erklärungen, die ihm einreden wollen, das seien Vorurteile und Illusionen. Was für ihn *authentisch* ist, das bestimmt der Mensch *vor* der wissenschaftlichen Reflexion darauf.

Dies leitet unmittelbar zum *dritten* Argument, der Legitimität der Ausnahme, den der scheinbar »wissenschaftlich Wissende« für sich gegenüber all jenen macht, über die er dann »wissenschaftlich« spricht. Sehen wir uns konkrete Fälle an. Der erste ist bioethisch. Wer mit menschlichen Genen, Embryonen oder auch, medizinisch oder psychologisch, mit erwachsenen Menschen Experimente macht und sie als Objekte eines Prozesses von Erkenntnisgewinn betrachtet, der kann das möglicherweise gerechtfertigt tun, aber nie ohne Ausklammerung der Tatsache, daß er als Subjekt einen anderen Status in diesem Prozeß einnimmt. Zwar tritt diese subjektive Komponente in der Publikation oder gar der ermittelten Naturgesetzlichkeit zurück, und es kann sogar dieser Forscher sich selbst als unerheblich, nichtig für diese Resultate ansehen. Gleichwohl geschah sein Handeln aus seinem Interesse heraus, seiner Neugier, letztlich: seiner Freiheit. Und er hat möglicherweise ungerechtfertigt davon »abstrahiert«, daß sein Objekt gar nicht Objekt sein wollte, daß mit ihm etwas geschieht, dem es nicht zustimmen würde. Die Ermittlung sogenannter »Determinationen«, naturwissenschaftlicher, soziologischer, ethnologischer oder welcher immer blendet aus, daß derjenige, der diese Untersuchungen und Experimente vornimmt, seine eigenen Determinationen nicht berücksichtigt resp.: sich ihnen gegenüber frei verhält.

Der zweite Fall ist gegenwärtig von besonderer gesellschaftspolitischer Relevanz. Es geht um all jene Schüler und Anhänger von Karl Poppers *Logik der Forschung*, die es als Signum von Wissenschaftlichkeit und Redlichkeit und Toleranz verlangen, daß prinzipiell auf Überzeugungen verzichtet werden müsse, da sie ideologisch, also nie als wahr ausweisbar seien und den Erkenntnisfortschritt behinderten.

Die positive Seite dieses philosophischen Ansatzes soll gar nicht in Frage gestellt werden: kaum etwas hat unserem Jahrhundert mehr Unglück gebracht als wahnwitzige Ideologie. Aber dies gilt erstens nur für schlechte Überzeu-

gungen. Denn als 1939 Nazi-Deutschlands Expansionspolitik endlich Einhalt geboten wurde, da nicht aus kritisch-rationalistischen Toleranzüberlegungen, sondern aus der Überzeugung heraus, daß ein Volk mit anderen nicht alles machen darf, was es will, und später, daß eine Partei-Clique auch nicht mit den Menschen des eigenen Volkes machen darf, was es will. Das Ideal der »multikulturell-pluralistischen Gesellschaft« verkennt, daß Toleranz ein naturrechtliches Gebot ist und der Überzeugung entspringt, daß im Prinzip (früher, aber richtiger: vor Gott und als Gottes Ebenbild) alle Menschen gleich sind.

Die »wissenschaftlich Wissenden« machen eine versteckte Ausnahme für sich selbst. Nietzsche hatte das schon gesehen: Daß alle (anderen) auf Überzeugungen verzichten sollen, das entspricht selbst einer sehr starken Überzeugung, daß nämlich dabei ein besserer Zustand (für die Welt, das Volk, einen selber) herauskäme. *Diese* Überzeugung aber soll der Diskussion entzogen bleiben, denn sie ist gar nicht selbstverständlich, führt vielmehr zur Privilegierung derer, die diese Situation rhetorisch, sophistisch, vielleicht zynisch am besten für sich auszunutzen wissen.

Fazit: Wenn die evolutionistische Auffassung des Menschen nicht nur praktisch schlechte Konsequenzen hat und theoretisch widersprüchlich ist, sondern auch noch den massiven Interessen von Menschen entspricht, die für sich eine kleine oder große Ausnahme zu machen anstreben: Wie soll der Mensch angesichts der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und, für uns speziell, ihrer biowissenschaftlichen Möglichkeiten, angemessener gefaßt werden?

### *Das substantiell-christliche Menschenbild und seine Konsequenzen*

Zunächst ist zu fragen, was mit einem »substantiellen Menschenbild« eigentlich gemeint ist. Substanz bedeutet nach seinem Wortsinn das »Zugrundeliegende«. Die neuzeitliche Wissenschaft hat den Begriff für das materiell Zugrundeliegende reserviert, für Elemente und chemische Verbindungen. Demgemäß ist der Mensch keine Substanz, sondern er besteht aus Substanzen, aus ca. neunzig Prozent Wasser, der Rest Kohlenstoff, Phosphor, Calcium, Schwefel und so fort. Genau das war auch die skizzierte Ansicht der evolutionistischen Anthropologie: Die ganze Welt ist im Grunde ein großer Werdensprozeß, in welchem materielle Weltgesamtzustände ineinander übergehen und in deren Einzelheiten sich auch eine Zeitlang Gebilde vorfinden, die wir Menschen, Tiere, Pflanzen, Kunstwerke, Maschinen nennen.

Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs Substanz, bei Aristoteles als das *hypokeimenon* eingeführt, hat damit nur eine sehr entfernte Ähnlichkeit. Substanz bedeutet nicht das, woraus etwas besteht, sondern das, von dem alles übrige, die Akzidenzien, ausgesagt wird. Wenn der Mensch als Substanz bezeichnet wird, dann kann man von ihm alles Mögliche aussagen, Größe, Ge-

wicht, Aussehen, Intelligenz, Fremdsprachenkenntnisse, Geburtsort und was immer. All dem liegt zugrunde, daß er ein Mensch ist. Menschsein ist nicht ein Prädikat unter anderen, weil der Träger dieses Prädikats Voraussetzung dafür ist, daß man sinnvollerweise von seinen Prädikaten sprechen kann. Am einleuchtendsten wird das am Beispiel des Todes. Wenn ein Mensch stirbt, sagen wir nicht: »X ist kein Mensch mehr«, sondern: »X *ist* nicht mehr.« Der Träger der Prädikate existiert nicht mehr –; jedenfalls nicht in dieser Welt.

Das substantielle Menschenbild, von dem hier die Rede ist, nimmt zum Ausgangspunkt diese Unhintergebarkeit seiner formalen Auffassung als Substanz. Sie ist deswegen unhintergebar, weil wir dasjenige, was ein Mensch ist, zuallererst von uns selber her kennen. Zwar spielen andere Menschen, das »Du«, ganz am Anfang die Mutter, wesentliche Rollen in der Findung des Ich, aber auch das kann erst vom Ich, von der Unhintergebarkeit meines Lebensvollzugs, meiner Lebenserfahrung für mich entdeckt werden. Mit diesen eröffnet sich auch der Weg zur inhaltlichen Konkretisierung dieses substantiellen Menschenbildes. Denn wie erfährt sich der Mensch? Er erfährt sich als Wesen mit natürlichen Instinkten und Trieben, als Wesen, das in der Tat »aus etwas« besteht (und sich z.B. die Finger verbrennen kann oder dem Fallgesetz unterliegt, wenn es sich zu weit aus dem Fenster beugt). All dies erfährt er in Übereinstimmung mit dem evolutionistischen Menschenbild, auch, daß er gezeugt wurde, daß er Eltern hat und vielleicht sogar eine Stammesgeschichte. Nur: Sein Sein erschöpft sich nicht in diesen Momenten. In einer diese Momente überbietenden Weise erfährt sich der Mensch als Wesen der Freiheit, der Erkenntnis, des Transzendenzbezugs. Sie legen erst den Grund dafür, daß er sich seinen »natürlichen Determinationen« gegenüber noch einmal verhalten kann, seinen Instinkten nicht folgen *muß*, daß er, das Wesen der »exzentrischen Positionalität« (H. Plessner), als einziges Wesen Geschichte hat, sich ausdrücklich zu seiner Vergangenheit und Zukunft wissend und hoffend verhält. Er erfährt sich auch als ein Wesen, das sich nicht selbst verdankt und seinen Eltern nicht mehr als diese sich ihren Eltern, und zuletzt erfährt er sich als sterblich.

Freiheit, Erkenntnis, Transzendenzbezug: diese drei wesentlichen und substantiellen Bestimmungen des Menschen gab Immanuel Kant als Antwort auf die Frage nach dem Menschen, indem er das »Was ist der Mensch?« aufteilte in die drei Fragen: Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun? Würde man die Frage im Sinne der evolutionistischen Anthropologie aufspalten wollen, so käme dabei heraus: Woraus bestehe ich? Wie funktioniere ich? Wie geht es mir? ...

Die substantielle Sicht des Menschen verkennt nicht, daß der Mensch *auch* ein natürliches, ein gesellschaftliches, ein ökonomisches Wesen ist, daß er Steuerzahler, Verkehrsteilnehmer, Risikofaktor ist. Sie leugnet nur, daß mit einem solchen Konglomerat der Mensch begriffen ist. Nun ist anzunehmen, daß man sich in alltäglichen ebenso wie in wissenschaftlichen Diskussionen noch



ohne allzu große Schwierigkeiten darauf einigen kann, daß die Freiheit des Handelns und die Fähigkeiten zur Erkenntnis elementar zum Menschen gehören. Aber »Transzendenzbezug«? Können wir nicht auf »Gott«, auf diese »faustgrobe Antwort für den subtilen Denker« (Nietzsche) verzichten? Ist das nicht – wenn es überhaupt etwas ist – Privatsache? Sehr im Gegenteil. Zunächst muß man Transzendenzbezug nicht durchaus auf einen christlichen Schöpfergott hin verstehen, sondern nur als die Anerkennung einer Dimension, die nicht immanent, innermenschlich, innerweltlich ist. Transzendenzbezug meint in dieser einfachsten Auffassung nicht mehr, als daß Erfahrungen von Sinn, im Handeln, in der Liebe, in der Kunst als authentische Erfahrungen angesehen werden, und das heißt: Diese Dimension wird nicht durch mich hervorgebracht, muß nicht erst auf meine ausdrückliche Zustimmung warten, ja es gibt sie sogar, wenn andere sie ausdrücklich leugnen. Mit der Anerkennung dieser Dimension kommt philosophisch allerdings eine Lawine ins Rollen, die Halt erst vor Gott macht, ob er nun als die Idee des Guten (Platon), der unbewegte Bewegter (Aristoteles), die Zentralmonade (Leibniz), der absolute Geist (Hegel) gefaßt wird. Alle diese Benennungen sind freilich die für den »Gott der Philosophen«. Von ihnen aus ist das substantielle Menschenbild noch nicht in seiner ganzen Tiefe ausgelotet, denn Platon hielt die Existenz von Sklaven für natürlich, und auch seine rigiden eugenischen Vorschläge dürften kaum die Zustimmung heutiger Vertreter des substantiellen Menschenbildes finden. Es fehlt ein nicht selbstverständlicher Zwischenschritt, der nämlich der Gleichheit aller Menschen und die Manifestation des Transzendenzbezugs in dem, was die Würde des Menschen genannt wird und sich in seinen unveräußerlichen Rechten spezifiziert.

Formal gesehen ist diese Würde das Pendant zur Substanz. Der Unterschied zwischen Wert und Würde besteht darin, daß der Mensch allen Wertberechnungen vorausliegt als Subjekt des Berechnens. Natürlich gibt es dennoch Bewertungen, kann und darf der Mensch auch als Träger von Funktionen gesehen werden, wird er als Mittel gebraucht. Die Einschränkung, in Kants kategorischem Imperativ formuliert, lautet: daß der Mensch nie *nur* als Mittel gesehen werden darf, sondern immer auch als Zweck geachtet werden muß.

Die Würde des Menschen spezifiziert sich in seinen unveräußerlichen Rechten. Dies ist als politischer Gedanke noch nicht alt. Er setzt nämlich die Idee einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen der Erde voraus, und diese Idee war bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allenfalls eine religiöse Idee gewesen, und zwar als ein christlicher Glaubensinhalt: daß jeder Mensch Gottes Ebenbild sei. Von dieser Überzeugung her waren die Unterschiede zwischen Sklaven und Freien, zwischen Barbaren und Griechen, selbst zwischen Heiden und Christen anthropologisch irrelevant.

Die Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts machte sich diese universalistische Anthropologie zu eigen in ihrer Sanktionierung von Men-

schenrechten, allerdings in einer gleichzeitig religionskritischen Wendung gegen dieses christliche Fundament. Menschenrechte sollten und konnten alleine durch die Vernunft eingesehen werden und keiner religiösen oder metaphysischen Begründung mehr bedürfen. Die Utopie des vernünftigen Weltstaats hob sich optimistisch gegen das Dunkel der partikularen religiösen Fanatismen ab.

Eines war diesem aufgeklärten, universalistischen Menschenrechtsdenken allerdings entgangen: daß es selbst zunächst einmal die partikulare Idee einiger europäischer Intellektueller war, deren allgemeine Evidenz vorläufig noch darauf beruhte, daß die wesentliche Gleichheit aller Menschen als christlicher Glaubensinhalt allgemein präsent war. Die Säkularisierung des Inhalts mußte den Prüfstein dafür abgeben, wie tragfähig die Menschenrechtsidee war. Das Ergebnis war überraschend: Historismus und Naturalismus, die Kinder der Aufklärung im 19. Jahrhundert, wandten sich nach erfolgreichen Religionskritik gegen die Aufklärung, gegen die Menschenrechtsidee, ja gegen sich selbst. Ihre konsequente Ausformung fanden sie im Imperialismus wie im Sozialdarwinismus, die zwar auch gewisse theoretische ethische Legitimationsriten vollführten, in Wirklichkeit aber zynisch aus der faktischen Überlegenheit hervorgingen, welche Kanonenboote und Produktionsmittelbesitz verleihen können.

Der große Diagnost seines Jahrhunderts, Friedrich Nietzsche, hat gegen die optimistische National- und Gründerzeit die Ankunft des »unheimlichsten aller Gäste« angezeigt: die des europäischen Nihilismus. Der radikale Kultur- und Werterelativismus nimmt dann alle eigenen Überzeugungen nur als zufällige Äußerungen einer besonderen Kultur. Auch das Toleranzdenken, auch die Menschenrechtsidee sind nur aus naivem Überschwang geborene, aber unbegründbare eurozentrische Vorurteile.

Es war dem 20. Jahrhundert, seinen Diktaturen und Kriegen vorbehalten, die nihilistische Konsequenz aus der aufgeklärten Entkoppelung von Vernunft und Absolutem sinnfällig zu demonstrieren. Der Eindruck war in Deutschland so mächtig, daß das Grundgesetz, das sich sein westlicher Teil nach dem verlorenen Kriege gab, naturrechtlichen Überzeugungen entsprang. Vierzig Jahre danach sind wir bereits wieder so weit, daß dies alles aus der historischen Situation erklärbar scheint, und aus der Schwierigkeit, den Begriff Menschenwürde in die juristische Wirklichkeit umzusetzen, wird gefolgert, ihn doch besser nicht mehr zu verwenden. Die geradezu alltägliche Verletzung von Menschenrechten und Menschenwürde läßt die Formulierung, daß »die Würde des Menschen unantastbar ist«, als nostalgischen Anachronismus erscheinen.

Robert Spaemann hat in einem bemerkenswerten Aufsatz die entgegengesetzte Konsequenz gezogen.<sup>11</sup> Die Aushöhlung und Destruktion der zwar eurogenen, aber universalistischen Menschenrechtsidee durch ihre Abkoppelung von der Idee des Unbedingten muß zum Anlaß dafür genommen werden, den

<sup>11</sup> Vgl. R. Spaemann, Universalismus oder Eurozentrismus?, in: *Merkur* 42 (1988), S. 706-712.

vernünftigen Zusammenhang beider als Ausgangspunkt für das Verhältnis der Menschen aller Kulturen zueinander herauszustellen. Europa hat mit seiner wissenschaftlich-technischen Zivilisation alle übrigen Kulturen überzogen, nicht wenige ausgelöscht. Es kann nicht verantworten, nun aber »dasjenige für sich zu behalten, was allein diese Zerstörung rechtfertigen oder doch wenigstens kompensieren kann: den Gedanken des Unbedingten. ... Seine universale Plausibilität hat er heute in Form der Idee der Menschenrechte. Dem Postulat der Menschenrechte liegt zugrunde die Idee der Menschenwürde.«<sup>12</sup>

Gerade weil sich die Idee der Menschenwürde nicht denken läßt ohne die des Unbedingten, ist die Zeit gekommen für deren Rehabilitation. »Die Evidenz der Menschenrechte (könnte) zu einer Erneuerung jener Voraussetzungen führen, die als deren notwendige Bedingungen erkannt sind.«<sup>13</sup> Die Tatsache, daß der universale Anspruch von Menschenrechten nicht aus ihrer europäisch-historischen Genese zu erklären ist, muß keineswegs deren Relativierung nach sich ziehen, sondern Anlaß und Chance bieten, jene unbedingte Dimension des Menschen anzuerkennen, die im Begriff »Menschenwürde« manifest ist.

Für die Umsetzung dieser »Anthropologie der Menschenwürde« in Prinzipien für eine christliche Bioethik wäre es nun erforderlich, das Leben des Menschen von seiner Zeugung über sein Wachsen im Mutterleib, seine Geburt, seine Entwicklung und Erziehung zum freien und verantwortlichen Individuum, seine Sexualität und Ehe, seine Krankheiten und Leiden und schließlich sein Sterben zu verfolgen. Da es sich um *Bioethik*, also eine philosophische »Verfolgung«, Durchdringung und Bewertung von all diesen passiven Widerfähnissen und Geschicken, aber auch aktiven Handlungen und Lebensentwürfen handelt, können weder pauschale noch Patentlösungen erwartet werden. Sehr wohl aber müssen alle wesentlichen Aspekte der jeweils in Frage stehenden Handlungen oder Fallklassen erörtert werden – medizinische, ökonomische, politische u.s.f. –, doch immer im Wissen darum, daß der ethisch-philosophische Aspekt nicht einer neben den anderen ist, sondern nichts anderes als die richtige Reihenfolge der übrigen Aspekte. Daß die Erörterung von menschlichem Sein auch dort, wo es primär um seine biologische Natürlichkeit geht, wo er Krankheit, Leid und Tod ausgesetzt ist, einer besonders sensiblen Berücksichtigung auch der Angehörigen und der Behandelnden bedarf, ist naheliegend. Dennoch hat die Würde des »Objekts«, sei es des Ungeborenen, Behinderten, Kranken, Sterbenden absoluten Vorrang. Und das heißt auch, daß sich die übrigen Wissenschaften, vor allem die Biologie, am klassischen Selbstverständnis der Medizin »zum Wohle des Menschen« orientieren sollten. Denn der umgekehrte Weg, den Arzt als Wissenschaftler am besonderen Objekt »Mensch« aufzufassen, führte geradeaus in die Inhumanität.

---

<sup>12</sup> Ebd., S. 711.

<sup>13</sup> Ebd., S. 712.