

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG

DEMOKRATIE, BIOPOLITIK UND MENSCHENWÜRDE

Zur ethischen Dimension aktueller gesellschaftlicher Konflikte

Die Einsicht in die unterschiedlichen Zielsetzungen von Politik, Recht und Moral ist von grundlegender Bedeutung für die moderne Staatsidee. Der Auftrag der Politik und das staatliche Handeln verfolgen nicht mehr das Ziel, die Bürger zur Tugend zu führen und sie zur Einhaltung einer an verbindlichen Maßstäben von Gut und Böse orientierten Lebensordnung anzuhalten. Sie beschränken sich auf die Sicherung des äußeren und inneren Friedens sowie auf die Bereitstellung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, die einen offenen Spielraum für die eigenverantwortliche Lebensführung freier Individuen garantieren. Die Sorge für eine gute Ordnung des gemeinsamen Lebens fällt dagegen nicht mehr in den Aufgabenbereich der Politik; sofern diese überhaupt noch als Bestandteil oder Voraussetzung des individuellen Lebensglücks angesehen wird, bleibt sie der freien Initiative, dem spontanen Engagement und dem lebendigen Gemeinsinn der Bürgergesellschaft überlassen. Insofern der Rückzug des Staates aus den Angelegenheiten des guten Lebens mit dem Verzicht auf die Bevormundung seiner Bürger verbunden ist, kommt diesem Vorgang auch aus moralischer Sicht eminente Bedeutung zu.

1. Der Beitrag des Christentums zur Entstehung der modernen Demokratie

Die Anerkennung der Gewissensfreiheit in ihren beiden Komponenten der freien Gewissensbildung und der eigenverantwortlichen Gewissensbetätigung innerhalb der Grenzen des Rechts führt zwangsläufig zu einer Ausdifferenzierung der gesellschaftlich akzeptierten Wertesysteme, denn ohne die Anerkennung eines legitimen Pluralismus bliebe die Stellung der Bürger

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953 in Stuttgart; 1972 - 1979 Studium der Theologie in Tübingen und Rom, 1978 Priesterweihe; 1979-1982 in der Seelsorge; 1990-1994 Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg; seit 1994 Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg i.Br.; Herausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik; Mitglied im Nationalen Ethikrat.

als autonomer Rechtssubjekte ohne moralisches Fundament. Der Gedanke der weltanschaulichen Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates verbietet diesem die privilegierte Bindung an ein religiöses Bekenntnis oder ein einzelnes Ethosystem. Sosehr das Funktionieren der Demokratie auf die loyale Zustimmung der Bürger und die ethosgestalteten Kräfte der Gesellschaft angewiesen bleibt, so wenig darf sich die Rechtsordnung in ihrer konkreten Ausgestaltung in die Abhängigkeit einer bestimmten Moralauffassung begeben. Das gilt für die christliche Ethik nicht anders als für eine liberale Konzeption der Moral, deren Anhänger nicht selten dazu neigen, diese mit dem ethischen Minimum der Demokratie zu verwechseln.

Trotz dieser nach beiden Seiten hin notwendigen Abgrenzung steht die Idee des Rechtsstaates der christlichen Moral nicht beziehungslos gegenüber; zwischen beiden herrscht vielmehr eine innere Affinität, die von der Forderung nach einer radikalen Trennung von Recht und Moral verkannt wird. Historisch gesehen sind der Beitrag des Evangeliums und der christlichen Naturrechtsethik zur Entwicklung der freiheitlich-demokratischen Staatsidee nicht zu leugnen, auch wenn die Entstehung der neuzeitlichen Rechtskultur sich lange Zeit gegen den entschiedenen Widerstand vor allem der katholischen Kirche durchzusetzen hatte.

Der Vergleich mit den theokratischen Staatsauffassungen, die sich unter dem Einfluss anderer Weltreligionen, insbesondere in dem vom Islam geprägten Kulturraum, entwickelten, zeigt zudem, dass sich gerade die Vorstellung einer Selbstrelativierung staatlicher Macht spezifisch religiösen Wurzeln verdankt. Ohne die Krise der politischen Theologie, die das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott in der Spätantike auslöste¹ und ohne den Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, wie er sich im Bereich des westlichen Christentums seit dem mittelalterlichen Investiturstreit durchsetzte,² hätte sich die europäische Verfassungsdynamik nicht in der Richtung entwickelt, in der sie später die Idee des demokratischen Rechtsstaats, das System der Gewaltenteilung und die Anerkennung individueller Freiheitsrechte hervorbrachte.

Zwar kann der demokratische Staatsbegriff nicht als die schlechthin einzige Form legitimer politischer Herrschaftsausübung gelten, da ein Leben in Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit auch unter anderen Regierungsformen denkbar ist. In der gegenwärtigen Epoche der Menschheitsgeschichte zeichnen sich allerdings nirgendwo Organisationsweisen staatlicher Macht ab, die als langfristige Alternativen zur Demokratie ernsthaft in Betracht kommen könnten. Die geschichtliche Erfahrung, dass Demokratien untereinander keine Kriege führen, belegt zur Genüge, dass diese ein zentrales Erfordernis der Staatlichkeit menschlicher Existenz, nämlich die Aufgabe der Friedenssicherung nach außen wirksam erfüllen können, während Diktaturen die Gewaltherrschaft im Innern über das eigene Staats-

gebiet hinaus auszuweiten trachten. Ebenso sichert die innere Affinität, in der die geschichtliche Verwirklichung der demokratischen Staatsidee zur Entwicklung des modernen Menschenrechtsethos steht, dieser auch im Innern, im Verhältnis der Staatsgewalt zu den Bürgern, einen politisch-ethischen Vorrang gegenüber anderen Herrschaftsformen. Die moralischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, die seine ideelle und reale Vorzugswürdigkeit gegenüber anderen Staatsbegriffen verbürgen, sind zum einen in dem Rechtsstaatsprinzip selbst zu suchen, zum anderen liegen sie in dem objektiven Wertfundament, das dem Staat vorausliegt und dessen Anerkennung er seine eigene Existenz verdankt.

2. Die Bedeutung rechtsstaatlicher Freiheitsgarantien

Die besondere Relevanz, die der internen Beachtung rechtsstaatlicher Grundsätze im Verhältnis der Staatsorgane zu den Bürgern zukommt, wird in demokratiethoretischen Debatten häufig verkannt. Wo die bloße Legalität staatlicher Maßnahmen einer angeblich höheren Legitimität des Protestes gegenübergestellt oder die Bindung staatlichen Handelns an rechtsförmige Verfahren als Ausdruck mangelnder politischer Kreativität denunziert wird, droht die Gewöhnung an die selbstverständliche Geltung rechtsstaatlicher Prinzipien für ihren bleibenden Wert blind zu machen. Was den demokratischen Rechtsstaat *a limine* von anderen Formen der Machtausübung unterscheidet, kann letzten Endes nur im Spiegel der Unrechtserfahrung mit einer willkürlichen Zwangsherrschaft wirklich erfasst werden, in der die Bürger der Einschüchterung, Benachteiligung und Verfolgung durch einen übermächtigen Staatsapparat ausgesetzt sind. Schon das einfache Gedankenexperiment, das sich die eigenen Lebensbedingungen und den persönlichen Freiheitsraum unter einem derartigen diktatorischen Regime vorstellt, öffnet die Augen für den Eigenwert der rechtsstaatlichen Ordnung und einer freiheitlich-demokratischen Rechtskultur. Gerade den formalen Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit wie der allgemeinen Geltung von Gesetzesvorschriften, der Publizitätspflicht und dem Rückwirkungsverbot staatlicher Gesetze kommt daher ein unverzichtbarer ethischer Gehalt zu. Die wirksamen Freiheitsgarantien, die durch die Bindung aller staatlichen Gewalt an rechtsförmige Verfahren erreicht werden, verdienen auch dann Beachtung, wenn deren nur formale Geltung die Verwirklichung materialer Gerechtigkeit und die Anerkennung moralischer Wertvorstellungen im Zusammenleben der Bürger nicht gewährleisten kann.

Es waren gerade die furchtbaren Erfahrungen mit der Pervertierung totalitärer Staatsformen, die nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs in den meisten europäischen Ländern zu einer rückhaltlosen inneren Bejahung der demokratischen Staatsform durch Christen beider Konfessionen

fürten. Während vor dem Krieg in Deutschland in breiten kirchlichen Kreisen eine unverhohlene Distanz gegenüber der Weimarer Republik herrschte und sich die Katholiken Frankreichs und Italiens unter einem laizistischen Staat von der aktiven Teilnahme am politischen Geschehen selbst ausschlossen, gründeten sie nach dem Krieg mit Zustimmung der kirchlichen Hierarchie überkonfessionelle Parteien mit dem Ziel, auf demokratische Weise Einfluss auf die Gestaltung der Politik zu nehmen. Es ist ein epochales Ergebnis der Unrechtserfahrungen unter einer totalitären Macht, welche die Welt in die größte Katastrophe ihrer bisherigen Geschichte führte, dass Christen den säkularen Rechtsstaat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen können, auch wenn dieser nicht in allen Erscheinungsformen seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit mit seinem eigenen Anspruch übereinstimmt. Diese Erinnerung sollte im politischen Gedächtnis aller Christen lebendig bleiben und zu einer dauerhaften Wertschätzung der demokratischen Staatsform führen – einer Wertschätzung, die sich auch dort durchhalten muss, wo einzelne gesetzliche Regelungen dem Anspruch moralischer Grundwerte nicht in ausreichender Weise entsprechen und der Rechtsstaat der Versuchung zu erliegen droht, vor seinen eigenen Ansprüchen zurückzuweichen.

3. Die Bedeutung des modernen Menschenrechtsethos

Die zweite Säule, die das ethische Fundament des demokratischen Staates trägt, tritt im modernen Menschenrechtsethos hervor. Der Vorrang der Demokratie vor anderen politischen Herrschaftsformen beruht nicht allein auf dem Mehrheitsprinzip oder dem Grundsatz der Verfassungskonformität, wie positivistische Rechtstheorien annehmen, sondern auch auf der Anerkennung der Menschenwürde und der aus ihr abgeleiteten Menschenrechte, die dem staatlichen Handeln und dem Verhalten der Individuen untereinander vorgegeben sind. Das deutsche Grundgesetz entfaltet die menschenrechtlichen Forderungen der vorstaatlichen Ebene zu einem Katalog von Grundrechten mit Verfassungsrang, die zu achten und deren Verletzung zu wehren aller staatlichen Gewalt aufgetragen ist. Ihrer ursprünglichen Schutzintention zufolge sind die Grundrechte primär subjektive Freiheitsrechte der Bürger, die sie vor Eingriffen des Staates in ihre Rechtssphäre schützen. Gemäß der Annahme einer mittelbaren Drittwirkung der Grundrechte beschränken sich diese jedoch nicht nur auf ihre negative Funktion als Abwehrrechte gegenüber dem Staat, sondern sie fordern darüber hinaus auch Anerkennung und Respekt im gesellschaftlichen Verhalten der Menschen untereinander.

Die innerstaatliche Friedensfunktion, die dem modernen Rechtsstaat durch das Gewaltmonopol zugewachsen ist, beinhaltet daher auch, dass der

Staat die Grundrechte seiner Bürger, allen voran das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, den Erwerb von Eigentum und Besitz, den ungestörten Zugang zu den kulturellen Gütern der Gesellschaft sowie die freie Wahl des Lebensstandes (Ehe und Familie) auf umfassende Weise gewährleistet. Als sozialer Rechtsstaat obliegt ihm darüber hinaus die Aufgabe, seine Bürger vor den elementaren Lebensrisiken durch Krankheit und äußere Not, Arbeitslosigkeit und Armut zu schützen und durch sozialstaatliche Maßnahmen die sozialen Mindestvoraussetzungen für die Realisierung der subjektiven Freiheitsrechte zu schaffen. Damit die in den Grundrechten gewährte Freiheit nicht nur für diejenigen gilt, die sie aufgrund ihrer Durchsetzungskraft, ihrer stärkeren Begabung, ihrer höheren Bildung oder ihrer materiellen Begünstigung mit Leben erfüllen können, während sie für die anderen nur eine leere Hohlform ohne Inhalt bleiben, muss der moderne Staat durch eine auf die Anerkennung individueller Menschenrechte und die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit zielende Politik Einfluss auf die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Menschen nehmen.

4. Die weltanschauliche Neutralität des Staates und das ethische Fundament der Demokratie

Der demokratische Rechtsstaat, dem von seinen Ursprüngen her weltanschauliche Neutralität geboten ist, darf diese deshalb nicht als Äquidistanz zu allen in der Gesellschaft gelebten moralischen Überzeugungen oder als Verzicht auf die Festsetzung verlässlicher Rahmenbedingungen praktizieren, innerhalb derer sich das moralische, kulturelle und wirtschaftliche Handeln der Bürger frei entfalten kann. Gerade der auf die Unterscheidung von Recht und Moral gegründete, mit einer Pluralität von Lebenseinstellungen seiner Bürger konfrontierte Staat kann sich als Garant einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung unter dem Anspruch sozialer Gerechtigkeit nicht einfach als wertneutral verstehen. Wenn der Rechtsstaat angesichts unterschiedlicher Moralauffassungen und eines wachsenden ethischen Pluralismus auch in Kernbereichen des Zusammenlebens keine Sphäre des Rechts mehr schützt, die dem Zugriff wechselnder Mehrheiten und der Durchsetzung individueller Interessen entzogen bleibt, gefährdet er die eigene Vertrauensbasis, ohne die er auf Dauer nicht existieren kann.

Insofern der politisch-ethische Vorzug des Rechtsstaates gegenüber allen anderen Herrschaftsformen auf einer grundsätzlichen Wertentscheidung beruht, die dem Schutz der individuellen Freiheitssphäre und der fundamentalen Lebensgüter den Vorrang vor allen anderen Staatszwecken einräumt, ist der demokratische Rechts- und Sozialstaat den moralischen Grundwerten verpflichtet, die er verkörpert und die zu schützen ihm auf-

getragen ist. Papst *Johannes Paul II.* nennt in seiner Enzyklika «*Evangelium vitae*» als solche dem staatlichen Handeln vorausliegende Grundlagen die Würde der menschlichen Person, ihre unveräußerlichen Rechte, die Solidarität der Einzelnen und das Gemeinwohl, an dem sich die Individuen und gesellschaftlichen Gruppen bei der Verwirklichung ihres jeweiligen Eigenwohls zu orientieren haben (Nr. 70–71).

5. Die Würde der menschlichen Person und die Förderung des Gemeinwohls

In ähnlicher Weise erläutert ein Lehrdokument der römischen Glaubenskongregation, das Anfang 2003 veröffentlicht wurde,³ welche unaufgebaren, das «Gesamtwohl der Person» (Nr. 4) betreffenden Forderungen aus den Grundprinzipien der Personwürde jedes einzelnen Menschen, der Verpflichtung zu gesellschaftlicher Solidarität sowie der Förderung des Gemeinwohls im Einzelnen folgen: ein gesetzliches Verbot von Abtreibung und Euthanasie, das das fundamentale Recht auf Leben von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende in jedem Menschen achtet; der Schutz des menschlichen Embryos vor Manipulation, Selektion und Verwerfung im Rahmen der modernen Fortpflanzungsmedizin; die Förderung von Ehe und Familie als den beiden sozialen Grundeinheiten der Gesellschaft, denen weder gleichgeschlechtliche Partnerschaften noch nicht-eheliche Lebensgemeinschaften rechtlich gleichgestellt werden dürfen; die Freiheit der Eltern in der Erziehung ihrer Kinder; der soziale Schutz Minderjähriger und wirksame Hilfe für die Opfer von Drogenhandel und Prostitution, die als moderne Formen der Sklaverei anzusehen sind. Zu den grundlegenden sozialetischen Verpflichtungen, die sich aus der Würde der Person und den Forderungen des Gemeinwohls ergeben, zählen schließlich die Anerkennung der Religionsfreiheit, die Entwicklung einer gerechten Wirtschaftsordnung auf nationaler Ebene wie im internationalen Bereich sowie die konsequente Suche nach Frieden, die eine radikale und absolute Zurückweisung jeder Form von Gewalt und Terrorismus verlangt. Die Aufzählung dieser Liste macht deutlich, dass damit kein weltfremder Pazifismus gemeint ist; vielmehr werden auch religiöser Fanatismus, soziale Marginalisierung und wirtschaftliche Verelendung als miteinander verflochtene Ursachen kriegerischer Auseinandersetzungen benannt.

6. Der Vorrang der Gerechtigkeit

Soweit sie die Verpflichtung zu Frieden und Entwicklung, zu religiöser Toleranz und internationaler Zusammenarbeit einschärfen, stoßen derartige menschenrechtliche Grundforderungen zumindest in den westlichen Gesellschaften auf breite Zustimmung. Insbesondere auf sozialetischem Ge-

biet werden der Kirche ein moralisches Wächteramt und eine glaubwürdige Sensibilität für gesellschaftliche Fehlentwicklungen über den Kreis ihrer eigenen Gläubigen hinaus zugestanden. Die Erinnerung an ethische Grundnormen, die der persönlichen Lebensführung Grenzen auferlegen, weil sie die Beachtung der unveräußerlichen Rechte aller Menschen einfordern, wird dagegen regelmäßig mit dem Einwand zurückgewiesen, eine pluralistische Gesellschaft könne die Moralauffassungen der katholischen Kirche nicht zur Grundlage ihrer Gesetzgebung machen. Seit den Auseinandersetzungen um die Reform des Scheidungs- und Abtreibungsrechts in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gehört ein derartiger Vorwurf zum Standardrepertoire liberaler Argumentation. Er verkennt indessen, dass es sich bei den genannten Konflikten keineswegs nur um Fragen eines persönlichen Lebensstils handelt, über die aufgeklärte Individuen frei von staatlicher Bevormundung und fremder Einmischung entscheiden können. Insofern im Fall von Abtreibung, Embryonenforschung und manchen Verfahren der modernen Fortpflanzungsmedizin die fundamentalen Rechte Dritter betroffen sind, werden die offenen Gesellschaften des Westens mit elementaren Gerechtigkeitsproblemen konfrontiert, die der demokratische Rechtsstaat nicht dem Belieben einzelner Bürger anheim stellen kann.

Im Unterschied zu sonstigen Wertkollisionen können Gerechtigkeitsfragen nämlich nur auf einem Fundament entschieden werden, das den kulturellen Präferenzen einzelner Menschen vorausliegt und die Rechte aller Betroffenen erfasst. Unterschiedliche Moralauffassungen im Bereich der individuellen Lebensführung können in einer offenen Gesellschaft entsprechend dem Motto, dass jeder seines eigenen Glückes Schmied ist, so lange in der Schwebe bleiben, als sie nicht die Rechte anderer verletzen. Ethische Konflikte dagegen, die strikte Gerechtigkeitsfragen berühren, lassen sich nicht nach der gängigen liberalen Konfliktregelungsstrategie umgehen, nach der jeder der eigenen Überzeugung folgen soll, ohne diese einem anderen aufzuzwingen. Wenn in den Konflikten um Leib und Leben unterschiedliche Moralauffassungen aufeinanderstoßen, geht es nie nur um diese selbst, sondern immer auch um den Anspruch der Gerechtigkeit gegenüber Dritten, der sich durch Großzügigkeit und Toleranz nicht aus der Welt schaffen lässt. Wenn daher die Kirche ihre Stimme gegen Abtreibung und Euthanasie erhebt und die Rechte menschlicher Embryonen verteidigt, fordert sie nicht staatlichen Schutz für ein kirchliches Binnenethos oder die religiösen Gefühle ihrer Gläubigen, sondern den Schutz des Menschen vom Anfang seiner individuellen Existenz an. Weder tritt sie in eigener Sache auf noch versucht sie, irgendwelche Privilegien für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Sie übernimmt vielmehr eine advokatorische Funktion zugunsten der Rechtlosen und Schwachen, die über keine eigene Stimme verfügen, um ihre Rechte einzuklagen.

7. Politischer Pluralismus und ethischer Relativismus

Das genannte vatikanische Lehrdokument erläutert diesen Sachverhalt durch die Unterscheidung von politischem Pluralismus und ethischem Relativismus, der für das Selbstverständnis der Demokratie zentrale Bedeutung zukommt. Ungehinderte Meinungsvielfalt und eine Pluralität politischer Anschauungen auch unter Katholiken sind notwendige Voraussetzungen des demokratischen Alltags, die von der Kirche heute (anders als im 19. Jahrhundert) vorbehaltlos anerkannt werden. Entgegen einer verbreiteten Interpretation der weltanschaulichen Neutralität des Rechtsstaates, welche die Demokratiefähigkeit einzelner Gruppierungen von der Preisgabe unbedingter Wahrheitsansprüche und der Einnahme eines prinzipiell relativistischen Standpunktes abhängig macht,⁴ besteht diese Unterscheidung darauf, dass die aufgezeigten ethischen Fundamente von Staat und Gesellschaft nicht der individuellen Beliebigkeit anheim fallen dürfen. Der politische und kulturelle Pluralismus, der den inneren Reichtum demokratischer Gesellschaften ausmacht, darf nicht mit einem Pluralismus der moralischen Prinzipien und Grundwerte verwechselt werden, der deren Anerkennung als gleichermaßen mögliche Optionen betrachtet und sie dadurch der Gleichgültigkeit (im bekannten Doppelsinn des Wortes: indem alle gleichgültig sind, werden sie bedeutungslos) ausliefert.

Ein derartiger moralischer Relativismus ist keineswegs Zeichen eines starken Vertrauens in die Fähigkeit der Demokratie, weltanschauliche Gegensätze in ein friedliches Miteinander zu verwandeln. In ihm bekundet sich vielmehr eine innere Schwäche demokratischer Gesellschaften, die nicht mehr bereit sind, ihre eigenen Grundlagen zu schützen. Wenn die Kirche in dieser durch den Verfall der Vernunft und die Auflösung moralischer Prinzipien gekennzeichneten Situation an die Verantwortung für das Gemeinwohl erinnert, die den Inhabern staatlicher Ämter in besonderer Weise aufgetragen ist, fordert sie wiederum nichts für sich selbst. Die Sorge um das Gemeinwohl betrifft vielmehr das Wohlergehen jedes Menschen, auch des schwachen, der seine Rechte selbst nicht schützen kann und die Glaubwürdigkeit der Demokratie. Angesichts der Selbstaflösungstendenzen, der demokratische Gesellschaften durch einen missverstandenen ethischen Pluralismus anheimzufallen drohen, wandelt sich die Kirche von der erbitterten Gegnerin, die sie einst war, zur entschlossenen Anwältin der Demokratie, indem sie diese an ihre eigenen Ursprünge erinnert.

8. Abtreibung, Embryonenforschung und Fortpflanzungsmedizin

Demgegenüber wird oftmals behauptet, der wachsende ethische Pluralismus demokratischer Gesellschaften gebiete eine Rücknahme rechtlicher

Schutzvorschriften, wo diese sich nicht mehr auf einen breiten gesellschaftlichen Konsens stützen könnten. Weil die moralischen Anschauungen der Menschen über Abtreibung und Euthanasie, Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik immer weiter auseinander driften, hätten rechtliche Grenzziehungen und Handlungsverbote, die in die subjektive Rechtssphäre der Bürger eingreifen, in diesen Bereichen keine demokratische Legitimation mehr. Der Rechtsstaat sei folglich weder gezwungen noch überhaupt dazu befugt, zum Schutz des Lebens menschlicher Embryonen der Freiheit medizinischer Forschung oder der reproduktiven Autonomie seiner Bürger Schranken aufzuerlegen. Wenn die fremdnützige Verfügung über unschuldiges menschliches Leben in zentralen bioethischen Konfliktfeldern überhaupt noch als ernsthaftes moralisches Problem betrachtet wird, verweist man darauf, dass unsere Rechtsordnung keinen uneingeschränkten Lebensschutz kennt und auch die moraltheologische Lehre der Kirche das Töten in Notwehr und ihr vergleichbaren Ausnahmesituationen nicht verbietet. Daraus wird dann auf die Berechtigung geschlossen, das Leben menschlicher Embryonen in einer Güterabwägung gegen die Heilungsinteressen und den Kinderwunsch der Betroffenen abzuwägen. Ist die Geltung des Tötungsverbotes aber erst einmal relativiert und die Beweislast umgekehrt, so kann der Ausgang der Güterabwägung nicht mehr ungewiss erscheinen: Angesichts der Hocharrangigkeit medizinischer Forschungsziele und der existentiellen Bedeutung des Kinderwunsches soll der Schutz des menschlichen Lebens in seiner Anfangsphase auf verfassungskonforme Weise hinter diese Interessen zurücktreten können.

Dem universalen Menschenrechtsethos, dessen Anerkennung die Demokratie voraussetzt, liegt der Gedanke zugrunde, dass Menschenwürde und Menschenrechte unterschiedslos allen Menschen zukommen. Weder soziale Statureigenschaften noch biologische Differenzmerkmale wie Hautfarbe, Geschlecht, Rasse oder Alter können eine Einschränkung rechtfertigen. Würde dem menschlichen Embryo allein deshalb, weil er sich noch in der Anfangsphase seiner Existenz befindet oder weil er seine spätere Gestalt noch nicht ausgebildet hat, nur eine eingeschränkte Schutzwürdigkeit zugestanden, käme dies in der Geschichte der menschlichen Zivilisation einem Rückschritt gleich, weil die lange Reihe ethnischer, rassistischer oder geschlechtsbezogener Diskriminierungen durch eine neuartige entwicklungsbedingte Benachteiligung abgelöst würde, die auf die embryonale Existenz des Menschen zielt. Daran ändert auch die terminologische Unterscheidung nichts, die dem Embryo zwar das menschlichen Leben (*human being*), aber nicht das volle Menschsein (*human life*) zusprechen möchte.⁵ Abgesehen davon, dass diese semantische Differenzierung einseitig von den Interessen der bereits Geborenen geleitet ist und schon deshalb diskriminierenden Charakter trägt (warum sollte eine ähnliche Sprachregelung nicht auch am

Lebensende zulässig sein?), führt eine derartige nominalistische Aufspaltung des Menschseins in die im Embryo bereits verwirklichte Existenzweise eines menschlichen Lebewesens und die auf dieser Stufe noch fehlende Bewandnis des Menschseins im normativen Sinn in der Sache nicht weiter. Denn unleugbar ist der Embryo ein Lebewesen von der Art des Menschen; die genannte sprachliche Unterscheidung bringt uns daher einer Antwort auf die Frage, warum wir ihm die dem Menschen geschuldeten Rechte vor-enthalten dürften, keinen Schritt näher.⁶

Die Ausdehnung des Menschenrechtsgedankens auf die Schwachen und Rechtlosen, welche die statusverleihenden Merkmale nicht besaßen, die ihnen auf dem kulturellen Hintergrund ihrer Zeit gesellschaftliche Anerkennung hätten verleihen können, folgte immer einer einfachen Wahrheit. Hinter allen moralischen, geistigen oder statusbedingten Qualifizierungen, welche die Menschen in Stärkere und Schwächere, Gute und Böse, Weiße und Schwarze einteilten, trat als gemeinsame Grundlage das nackte biologische Menschsein hervor. Auch diejenigen, die zuvor als Hexen, Verbrecher und Volksschädlinge verfolgt oder als Schwarze, Behinderte und Angehörige einer religiösen Minderheit benachteiligt wurden, waren Menschen: aufgrund ihres gesellschaftlichen Status verschieden, aber im entscheidenden Merkmal der biologischen Abstammung allen anderen gleich.⁷ Dagegen entspricht die Unterscheidung von biologischer Artzugehörigkeit und einer durch einen kulturellen Zuschreibungsakt erfolgenden Anerkennung als Mensch, die im Zeitalter der Biopolitik dazu dienen soll, die Menschenwürde des Embryos einzuschränken, exakt der Argumentationsweise, die in früheren Epochen dazu verwandt wurde, bestimmten Angehörigen der menschlichen Art das volle Menschsein im Sinne eines normativen Würdeprädikats abzuspochen. Auch in früheren Zeiten konnte diesen im damaligen gesellschaftlichen Bewusstsein so überaus plausiblen Ausgrenzungsversuchen nur die schlichte Tatsache entgegengehalten werden: dass auch diese «Wesen» aus keinem anderen Grund als nur dem, weil sie im biologischen Sinn Menschen sind, an der einen unteilbaren Menschenwürde teilhaben und daher Träger derjenigen Rechte sind, die dem Menschen als solchem zukommen.

Soll sich das gebieterische Postulat der Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten dagegen nur auf einen Kreis von Anspruchsberechtigten beziehen, denen wir die Trägerschaft dieser Rechte zuvor in einem kulturellen Zuschreibungsakt verliehen hätten, so wäre bereits der Grundakt der Anerkennung eines unbedingten Verpflichtetseins, um den es im Gedanken der Menschenwürde geht, durch diskriminierende Einschränkungen relativiert. Die Rede von der Menschenwürde wäre dann um ihren Sinn gebracht, denn sie könnte die entscheidende Funktion, die sie in der Vergangenheit hatte, nicht mehr erfüllen: das Menschsein der

Schwachen und Rechtlosen ungeachtet aller weiteren Nützlichkeits-erwägungen zu schützen. Dass soziale Ausgrenzungen im Zeitalter von Demokratie und Wissenschaft ein für alle Mal überwunden wären, mag unseren kulturellen Überlegenheitsgefühlen schmeicheln, doch ist diese Annahme durch nichts bewiesen. Die zivilisatorische Decke, auf der wir stehen, ist dünner als wir ahnen, und wenn die nutzengeleitete Abwägung von Leben gegen Leben an den Randzonen der Gesellschaft erst einmal mit staatlicher Billigung praktiziert wird, erscheint ein weiterer Einbruch jederzeit möglich.

Die Argumentation, die dem Embryo das volle Lebensrecht absprechen und den Umfang des Tötungsverbotes durch Ausnahmen zugunsten der Wissenschaft einschränken möchte, markiert selbst den ersten Schritt einer derartigen Entwicklung. Sie beruht nämlich auf einer heimlichen Ausweitung der Ausnahmen vom Tötungsverbot, die unsere Rechtsordnung bislang zulässt. Notwehrtötungen oder der finale Polizeischuss bei einem Geiseldrama dienen der Abwehr einer akuten Lebensbedrohung, die sich nicht anders als durch die Ausschaltung der Gefahrenquelle abwenden lässt. Der Embryo jedoch bedroht niemanden; von ihm geht keinerlei Gefahr aus. Er ist ein schwaches und schutzloses menschliches Wesen, das zudem erst durch menschliches Handeln in die prekäre Situation seiner extrakorporalen Existenzweise gebracht wurde. Ihn zum Zwecke der Stammzellgewinnung zu töten oder im Rahmen einer Präimplantationsdiagnostik durch Selektion zu verwerfen, stellt eine Instrumentalisierung menschlichen Lebens dar, die durch den Hinweis auf die Erlaubtheit von Notwehrhandlungen bei eigener Lebensbedrohung keineswegs gerechtfertigt werden kann.

9. Das Grundprinzip einer humanen Lebensethik

Eine solche Argumentation verkennt die fundamentale Stellung, die dem Basisgut «Leben» innerhalb einer demokratischen Rechtsordnung zukommt. Das physische Leben bildet die existentielle Grundlage der Person und ihrer geistigen Akte; es muss daher auch dort wirksam geschützt werden, wo diese zu den spezifischen Vollzügen des Menschseins noch nicht in der Lage ist. Das Menschenbild der Bibel und eine ganzheitliche philosophische Anthropologie stimmen darin überein, dass der Leib und das physische Leben keine der sittlichen Freiheit des Menschen äußeren Güter darstellen, die in einer rein instrumentellen Beziehung zu seiner Wesensbestimmung als sittlichem Subjekt stehen. Der Leib ist vielmehr das unhintergehbare Ausdrucksmedium, in dem sich die menschliche Person in allen ihren Akten, auch und gerade in ihrem geistgeprägten Verhalten und in ihrem kommunikativen Handeln notwendig darstellt.

Weil der Mensch sich in seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung nicht anders als *in* seinem Leib und *durch* seinen Leib gegeben ist, darf der Respekt vor seiner Personwürde nicht erst der vollen Ausprägung von Selbstbewusstsein, Rationalität und bestimmten aktuellen Eigenschaften entgegengebracht werden; er muss vielmehr das gesamte zeitliche Kontinuum und das leibliche Ausdrucksfeld umfassen, das die geistigen Selbstvollzüge der Person trägt und ermöglicht. Das aber heißt: Wir achten einen anderen Menschen nur dann, wenn wir ihn auf der jeweiligen Entwicklungsstufe und in der konkreten Gestalt anerkennen, wie er uns begegnet, sei dies als gesunder Mensch auf der Höhe seiner Entfaltungsmöglichkeiten, sei es als kranker, behinderter, sterbender oder noch ungeborener Mensch in der besonderen Verletzlichkeit seines leiblichen Daseins. Deshalb beruht das Grundprinzip einer humanen Lebensethik, wonach wir dem menschlichen Leben von seinem Anfang bis zum Ende in jeder Form, in der es uns entgegentritt, die gleiche Achtung schulden, nicht auf einer religiösen Überschätzung des Lebens, sondern auf dem Respekt, den wir in unserer demokratischen Rechtskultur der Freiheit und Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen entgegenbringen.⁸ Die Anerkennung der Menschenwürde muss, soll sie überhaupt gelten und nicht bereits durch den Vorgang ihrer Anerkennung den Keim der Relativierung in sich tragen, für die ganze individuelle Zeitspanne eines Menschenlebens gelten und alle Entwicklungsstufen, Situationen und Zustände umfassen, die in ihrer Summe die zeitliche Existenz eben dieses Menschen ausmachen. Werden am Lebensanfang oder am Lebensende bestimmte Situationen oder Zustände davon ausgenommen, erfolgt der Akt der Anerkennung nicht mehr unbedingt, sondern unter Voraussetzungen, die einseitig von denen definiert werden, die diese Voraussetzungen erfüllen. Eben diese asymmetrische Zuschreibung – wir befinden darüber, wem wir von welchem Zeitpunkt an nach welchen Kriterien Menschenwürde zusprechen wollen – ist mit der fundamentalen Gleichheit unvereinbar, die innerhalb der demokratischen Gesellschaft alle umfassen muss. Damit dieses «alle» aber nicht wiederum einseitig nach sozialen oder kulturellen Statuskriterien eingegrenzt wird, muss es schlichtweg für alle gelten, die vom Menschen abstammen, d.h. im biologischen Sinn Menschen sind.

In diesem Sinne kann der Leib die konkrete Grenze der Freiheit genannt werden, die der Rechtsordnung nicht gleichgültig sein darf. Das anthropologische Prinzip, wonach wir im leiblichen Leben die Vergegenwärtigung der Freiheit eines anderen Menschen und die konkrete Repräsentation seiner Person achten, gilt auch für die letzte Lebensphase im Sterben. Wer unter Berufung auf die individuelle Selbstbestimmung den Menschen für einen angeblich «würdigen» Tod verantwortlich machen möchte, liefert ihn nicht nur seinen eigenen Ängsten, seiner Versuchung zur Resignation und seinen

depressiven Stimmungen, sondern auch den Ansprüchen der Gesellschaft aus. Angesichts der unausgesprochenen Erwartungen, denen Sterbende in der letzten Lebensphase ausgesetzt sein können, wahrt das Tötungsverbot die Freiheit der Sterbenden. Auch in einer Gesellschaft, zu deren moralischen Spielregeln die Tötung auf Verlangen gehört, würden nur wenige ihren Tod als ein heiteres Sterben zur rechten Zeit erfahren. Die Regel wäre vielmehr ein manipulierter, aufgrund der medizinischen, ökonomischen und menschlichen Ressourcen der Gesellschaft geplanter Tod, dem die Sterbenden unter der Fahne von Autonomie und Menschenwürde ausgeliefert wären.

10. Der Schutz von Ehe und Familie

Dieselbe Anwaltschaft für die Rechte der jeweils schwächeren Seite bestimmt auch die Forderung nach einem angemessenen staatlichen Schutz von Ehe und Familie. Auf den ersten Blick ist dies allerdings weniger offensichtlich als im Fall von Abtreibung, Euthanasie und Embryonenforschung. Wenn der gesellschaftliche Wandel im Partnerschaftsverhalten und in den familialen Lebensverhältnissen der Menschen zu einer fortschreitenden Erosion des objektiven Sinngehaltes der tradierten Lebensformen von Ehe und Familie führt, erscheinen davon die subjektiven Rechte derjenigen nicht unmittelbar betroffen, die als Ehepartner, Eltern und Kinder in diesen Rechtsinstituten leben. Bringt die Auflösung der herkömmlichen Rechtsbindungen durch die weit gehende Akzeptanz alternativer Partnerschaftsmodelle für sie nicht eher einen individuellen Freiheitsgewinn? Liegt in der Auflösung des objektiven Rechtsgehaltes von Ehe und Familie nicht eine Stärkung des persönlichen Freiheitsinteresses aller Betroffenen, weil es ihnen einen größeren Freiraum zur autonomen Disposition über die eigenen Lebenspläne einräumt? So sieht es ein soziologischer Erklärungsansatz, der diese Entwicklung unter den Leitbegriffen «Pluralisierung» und «Optionserweiterung» analysiert. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass die Auflösung verlässlicher Bindungsstrukturen und das Zurückweichen der Rechtsordnung vor dieser Entwicklung in aller Regel nur zur einseitigen Freisetzung individueller Selbstbestimmung führt, während dieselbe Entwicklung auf der Verliererseite eine größere Recht- und Schutzlosigkeit hervorbringt.

Diese Einschätzung entspringt keineswegs nur einer vagen Annahme oder einer diffusen Klage über den wachsenden Egoismus der Menschen. Sie lässt sich vielmehr anhand der Entwicklung des Ehebegriffs belegen. Schon lange vor der Wiedervereinigung Deutschlands, durch die sich die Säkularisierungstendenzen der Gesellschaft nochmals beschleunigten, hat das Bundesverfassungsgericht festgestellt, dass die durch das Grundgesetz geschützte Ehe nicht die christliche Ehe sein könne; vielmehr liege der Verfassung ein verweltlichter und säkularisierter Ehebegriff zugrunde.⁹

Bereits das damalige Urteil ließ allerdings offen, worin die unverzichtbaren Wesenselemente dieser weltlichen Eheauffassung bestehen und gab mehr oder weniger deutlich zu erkennen, dass diese nur in Abhängigkeit von den sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen zu bestimmen sind. Inzwischen duldet unsere Rechtsauffassung eine so weit gehende privatrechtliche Ausgestaltung des Eheverhältnisses, dass man überhaupt keine normativen Inhalte der Ehe mehr benennen kann, die der autonomen Regelung durch die Ehepartner noch entzogen sind. Selbst ein vollständiger Ausschluss von Zugewinnngemeinschaft und Versorgungsausgleich sowie des nahehelichen Unterhalts werden weithin anerkannt, wobei solche Kautelen nach der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes selbst dann zu billigen sind, wenn der Mann nur unter dieser Bedingung in die Eheschließung mit einer schon schwangeren Frau einwilligt.

Eine solche Entwicklung koppelt das weltliche Eheverständnis nicht nur von den Grundsätzen der kirchlichen Ehemoral ab; es entwertet zugleich die Ehe als weltliche Institution und macht sie zur leeren Hohlform, die es bei entsprechender privatrechtlicher Ausgestaltung zulässt, dass der eine Partner der Willkür des anderen schutzlos preisgegeben ist. Für das Wertebewusstsein einer Gesellschaft und für die Orientierungsfähigkeit der in ihr lebenden Menschen ist es jedoch von erheblicher Bedeutung, dass jedermann weiß, auf welche Art sozialer Bindungen auch angesichts der Kontrasterfahrungen von Alter und Krankheit, Unglück und Not Verlass ist. Eben dies ist der Sinn einer rechtlichen Ordnung der Geschlechterbeziehung von Frau und Mann durch die Ehe: Die rechtswirksame Bereitschaft, füreinander Verantwortung zu tragen, entzieht die Ehe dem Belieben der Partner und stiftet so im Binnenverhältnis und gegenüber der Öffentlichkeit eine sichtbare, nach außen transparente Verlässlichkeit, die dem informellen Versprechen nicht eigen ist. Zwar kann partnerschaftliches Füreinander-Einstehen auch in nichtehelichen Lebensgemeinschaften geübt werden; entscheidend ist jedoch, dass die faktisch gelebte Solidarität im Belieben der Partner verbleibt. Insofern erscheint die weitgehende gesellschaftliche Akzeptanz nichtehelicher Lebensgemeinschaften geradezu als ein Rückfall hinter eine durch die humane Vernunft markierte Zivilisationsschwelle. Nachdem die Lebensform der Monogamie sich im Verlauf der Kulturgeschichte als Ausdruck der gleichberechtigten Anerkennung von Mann und Frau durchsetzte und diese Form der Subjektbeziehung zwischen den Geschlechtern durch den Wegfall der historischen Eheverbote inzwischen allen Gesellschaftsschichten offen steht, kann die Entwicklung eines rein säkularen Eheverständnisses nicht mehr ohne humane Verluste hinter dieses Ethos der Menschenwürde zurückfallen.¹⁰

Natürlich bleibt das Gelingen der Ehe in hohem Maße vom persönlichen Wollen und dem moralischen Selbsteinsatz der Ehepartner abhängig,

die sich durch rechtliche Vorkehrungen nicht erzwingen lassen. Dennoch gibt es ein Mindestmaß an Solidarität, das sich für die Dauer der gesamten Eheführung und selbst noch bei Trennung und Scheidung bewähren muss. Wenn die Kirche vor einer Aushöhlung des weltlichen Ehebegriffs warnt, versucht sie daher nicht, die Ansprüche ihres eigenen Eheideals mit Hilfe des staatlichen Rechts durchzusetzen. Sie warnt vielmehr vor einer Entsolidarisierung der Geschlechter, die sich unter dem Deckmantel gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse vollzieht. Ohne die verbindliche Bereitschaft, in den Risiken des Lebens füreinander einzustehen, verliert der Ehebegriff seinen Sinn; zudem bilden die sichtbare Verbindlichkeit und die öffentliche Anerkennung der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau die angemessene Grundlage für die Übernahme von Elternverantwortung.¹¹ Das Zusammenleben mit Kindern ist mehr als nur eine Privatangelegenheit der Eltern, die ungehindert über ihr Grundrecht der Fortpflanzungsfreiheit verfügen; die Ordnung dieses Zusammenlebens muss auch um der Kinder willen verlässlich, stabil und nach außen transparent sein. Wer angesichts der erkennbaren Dissoziierung von Ehe und Familie auf ihrer inneren Zusammengehörigkeit besteht, der erinnert an ein grundlegendes Postulat der Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und Generationen, das sich nicht als Forderung einer nur binnenkirchlich verbindlichen Moralauffassung abtun lässt.

11. Die Lebensfähigkeit der Demokratie

Die moderne Demokratie ging aus dem Kampf um Menschenwürde und Menschenrechte hervor, indem sie deren allgemeine Achtung nach zwei Seiten hin durchsetzte: Menschenwürde und Menschenrechte kommen unterschiedslos *allen* Menschen zu und sie müssen ebenso unterschiedslos *von allen* anerkannt werden. In den gegenwärtigen Auseinandersetzungen auf den Feldern von Biopolitik und Fortpflanzungsmedizin und in dem Streit um den staatlichen Schutzauftrag für Ehe und Familie geht es im Letzten um die Frage, ob dieses Junktum auch weiterhin bestehen bleiben soll und wie es im gesellschaftlichen Bewusstsein zu verankern ist. Der demokratische Grundsatz «soviel Freiheit wie möglich» droht unter der Sogwirkung allgemein praktizierter Vorstellungen von Selbstsorge und Selbstverwirklichung die komplementäre Einsicht zu verdrängen, dass rechtliche Bindungen dort notwendig sind, wo sie um der Freiheit anderer willen erfolgen.

Dies hat weitreichende Folgen für Idee und Wirklichkeit der Demokratie. Durch die postmoderne Entleerung des Begriffes sittlicher Autonomie, die darin nurmehr die Gewährung indifferenter, von moralischen und rechtlichen Bindungen unbehelligter Handlungsfreiheit sieht, gerät der innere Zusammenhang zwischen den drei großen Idealen der Französischen

Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – aus dem Gleichgewicht, die am Ursprung der modernen Demokratie den Anspruch der europäischen Aufklärung auf eine umfassende Neugestaltung des gesellschaftlichen Lebens verkörperten. Der unvergleichliche Rang, der heute der Aufgabe individueller Selbstverwirklichung eingeräumt wird, lässt die Idee der Freiheit auf Kosten der demokratischen Grundpostulate Gleichheit und Solidarität zum letzten gesellschaftlichen Höchstwert aufsteigen. Ohne den Gedanken der Verantwortung und ohne das Wissen darum, dass Ehrfurcht vor dem Leben nicht in individueller Selbstsorge aufgehen kann, sondern immer auch die Ehrfurcht vor dem Leben der anderen einschließen muss, verkommt das Ideal demokratischer Freiheit zu einem individualistischen Zerrbild. Es zehrt die Fähigkeit zur Wahrnehmung der anderen und zum gemeinsamen Vollzug des Menschseins in gelebter Solidarität auf und verrät so die großen moralischen Ideale, aus deren gemeinsamer Anerkennung die demokratische Gesellschaft und die Idee des modernen Staats hervorgegangen sind. Dadurch verschärft sich das Paradox der Demokratie, die durch ihre auf die autonome Freiheit des Einzelnen gegründete Rechtsordnung den Anstoß zur fortschreitenden Individualisierung aller Lebensverhältnisse gibt und andererseits in steigendem Maße davon abhängig wird, ob und wie die den persönlichen Lebensauffassungen der Bürger anheim gestellte Motivation zum solidarischen Füreinander-Eintreten erhalten bleibt.

Wenn Christen trotz dieser prekären Situation den demokratischen Staat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen können, so steht ihnen dabei freilich ein Bild der Freiheit vor Augen, das sich nicht in selbstbezogener Subjektivität erschöpft. Im Streit um den unverzichtbaren Anspruch von Menschenwürde und Menschenrechten, der aller pluralistischen Meinungsvielfalt vorausliegt, erinnern sie an eine einfache Wahrheit unseres Daseins, die auch unter den Lebensbedingungen der Demokratie für alle gilt: dass Glück und Gelingen des Menschsein nicht durch die ausschließliche Sorge um das selbstdefinierte Privatglück, sondern nur im Mitsein mit den anderen, in der Bejahung des Nächsten und in der Verantwortung für das Ganze zu haben sind. Es gehört zur Selbstbeschränkung des modernen Staates, dass er von seinen Bürgern nur äußeren Gehorsam erwartet und daher die innere Bereitschaft zur Solidarität, die er gleichwohl voraussetzen muss, nicht erzwingen kann. Gehorsam, der im Gewissen bindet, schuldet der Bürger auch dem modernen Rechtsstaat nicht. Wohl aber sind Christen durch ihr eigenes Ethos dazu aufgerufen, dem demokratischen Staat zu geben, was dieser über Verfassungskonformität und Rechtsgehorsam hinaus zur Bewältigung seiner Aufgaben benötigt: kritische Loyalität, Mitverantwortung für das Ganze, Bereitschaft zum Zurückstellen eigener Ansprüche und Mut zum unerschrockenen Eintreten für die Rechte anderer. Wo diese Einstellungen gelebt und durch selbstverständlich geübte Solidarität ergänzt

werden, da geschieht auf unspektakuläre Weise mehr für den Erhalt der Demokratie als auf den Talkshows, Großdemonstrationen und Lichterketten, auf denen unter den Augen der medialen Öffentlichkeit zu ihrer Verteidigung aufgerufen wird.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, in: *ders.*, Theologische Traktate, Würzburg 1994, 23–82.

² Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Religion und Modernität, Tübingen 1989.

³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben (Januar 2003).

⁴ Vgl. dazu die zur Verteidigung der Weimarer Republik verfasste Programmschrift «Vom Wesen und Wert der Demokratie» von *H. Kelsen*, vor allem das letzte Kapitel «Demokratie und Weltanschauung» (Tübingen 1929 [Neudruck Aalen 1981] 98–104). Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Standpunkt vgl. *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, Die geschichtlichen Legitimationsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Opladen ⁵1994, 257f.

⁵ Diese Unterscheidung geht im angelsächsischen Sprachraum auf den so genannten Warnock-Report zurück, der die Empfehlungen einer im Auftrag der britischen Regierung tätigen Untersuchungskommission zu Fragen der Fortpflanzungsmedizin und Embryonenforschung erläuterte und seit seinem Erscheinen im Jahre 1984 die internationale Bioethik-Debatte wesentlich beeinflusste. Wegen der vorherrschenden pragmatischen Sichtweise und dem pluralistischen Nebeneinander unterschiedlicher Begründungsansätze stieß der Bericht von Anfang an auf Kritik, was seiner Breitenwirkung indessen kaum Abbruch tat.

⁶ Vgl. *L. Honnefelder*, Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen, in: *G. Damschen / D. Schönecker (Hg.)*, Der moralische Status menschlicher Embryonen, Berlin–New York 2003, 61–81, bes. 74f.

⁷ Vgl. dazu *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 214.

⁸ Vgl. *Tine Stein*, Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter, DZPhil, Berlin 50 (2002) 855–870, bes. 861ff.

⁹ BVerfG 53, 224 (245) unter Rückgriff auf BVerfG 31, 58 (82f.); vgl. dazu *E.-W. Böckenförde*, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, Münster 2001, 32f.

¹⁰ Vgl. dazu *P. Mikat*, Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit, Paderborn 1987, 51.

¹¹ Vgl. dazu *F.-X. Kaufmann*, Zukunft der Familie im vereinten Deutschland, 183ff. und *M. Winzen*, Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme, Bonn 1997, 122ff.