

perspektiven

OLIVER O'DONOVAN · OXFORD

WER IST EINE PERSON?

Wenn Experimente an Menschen durchgeführt werden, für deren Behandlung diese Experimente nicht konzipiert sind, dann müssen die Probanden nach der Deklaration von Helsinki Freiwillige sein, die der experimentellen Forschung an sich voll zustimmen. Der Forscher muss das Experiment beenden, sobald es zu irgendeinem Zeitpunkt schädlich für den Probanden sein könnte. Die Stellung von Kindern und von anderen Probanden, die nicht zustimmen können, ist nicht eindeutig geklärt, aber sicherlich geschützt. Von einem strikten Standpunkt aus können sie überhaupt nicht Objekt solcher Forschung werden, da die Eltern oder die Bevormundeten keine gültige Zustimmung zu einem Experiment geben können, das keinerlei Nutzen, aber möglichen Schaden mit sich bringt. Sogar wenn dieser strikte Standpunkt nicht vertreten wird, sind sie immer noch sowohl durch das Recht des Vormundes, seine Zustimmung zurückzuziehen, als auch durch das Prinzip, dass die Forschung beendet werden muss, wenn sie schädliche Wirkungen zu haben scheint, geschützt. Durch diese Beschränkungen, die für die Forschung erhebliche Unannehmlichkeiten bedeuten können, erkennen wir an, dass der Proband in der Tat eine Person ist, der man nicht einfach aufgrund irgendeines guten oder sozial nützlichen Zwecks zur Last fallen darf oder der man nicht

OLIVER O'DONOVAN FBA, geb. 1945, ist Regius Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Oxford und Canon von Christ Church Cathedral, Oxford. Zu seinen Forschungsgebieten gehören unter anderem die Theologie Augustins, christliche Sozialethik und politische Theologie sowie Grundfragen der Moralthologie. Er ist der Autor von «Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics» (Leicester 21994) und «The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology» (Cambridge 1999) und hat zusammen mit seiner Frau Joan Lockwood O'Donovan «From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought» (Grand Rapids 2000) herausgegeben. – Aus dem Englischen übersetzt von Holger Zaborowski.

direkt Schaden zufügen darf, wie groß auch immer der indirekte Schaden ist, der dabei anderen zugefügt wird.

Im Folgenden beschäftigen wir uns mit dem Experiment an menschlichen Embryonen, für das weder die erste noch die zweite Beschränkung gültig ist. Um aber dieses wissenschaftliche Verfahren genau verstehen zu können, müssen wir auch bestimmen, was wir mit dem Begriff «Person» meinen. Denn indem wir Forschungen mit menschlichen Embryonen durchführen, die gänzlich deren kurze Existenz umfassen – von der In-vitro-Fertilisation bis zum «Ausschuss» und Tod –, sagen wir so eindeutig wie gerade möglich, dass sie keine «Personen» seien, dass sie den von der Gesellschaft gesetzten Zwecken unterzuordnen seien und dass man ihnen Schaden zufügen dürfe, um anderen Menschen zu nützen.

Obwohl der Begriff der Person eine Vorgeschichte in der klassischen Antike hat, gewinnt er erst mit den christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte nach Christus eine größere theoretische Bedeutung für das Verständnis der menschlichen Existenz. «Person» ist nicht ein biblischer Begriff (es sei denn, wir berücksichtigen die eher nicht ermutigende Äußerung des Heiligen Petrus, dass «Gott nicht auf die Person sieht»; Apg 10,34), sondern wurde innerhalb des christlichen Denkens erst bedeutsam, als die frühen christlichen Theologen präzise zu bestimmen versuchten, was das Christentum über den drei-personalen Gott und über Jesus Christus – sowohl Gott als auch Mensch und trotzdem eine Person –, nicht aber über den Menschen an sich denkt. Die Auseinandersetzung mit diesen theologischen Schlüsselthemen ließ die frühen christlichen Denker mit dem konventionellen klassischen Verständnis von Handlung und Individualität unzufrieden. Es ist wahr, dass der Begriff «Person» bis zum Ende der patristischen Periode – mit Boethius – nicht Bestandteil einer theologischen Anthropologie wird. Der Begriff hatte aber immer eine Bedeutung für das christliche Verständnis des Menschen. Es ist offensichtlich, inwiefern die christlichen Theologen, während sie immer noch klassisch-antikes Vokabular nutzten, ihr Menschenbild zugleich in Übereinstimmung mit ihm, d.h. mit der biblischen Auffassung von Individualität, entwickelten.

Wenn wir von einer «Person» sprechen, so sprechen wir von einer *persona* – und man weiß genau, dass dieser Begriff in einem besonderen Zusammenhang mit dem antiken Theater steht, in dem die *persona* die Theatermaske war. Daher sprechen wir von einer *Erscheinung*. Es ist die Erscheinung eines individuellen Menschen; das griechische Äquivalent bedeutet einfach «Gesicht». Indem wir aber an die Welt des Theaters erinnern, erinnern wir auch daran, dass im Theater nicht ein statisches Bild, sondern eine Geschichte präsentiert wird. Die *personae dramatis* sind nicht bloße Gesichter, sondern Charaktere, die ihren Auftritt und ihren Abgang haben und deren Auftritt und Wiederauftritt das Drama konstituiert. Im antiken Theater hat ein Schauspieler oft mehr als eine Rolle gespielt, wie auch eine Rolle oft zwischen zwei Schauspielern aufgeteilt wurde. Daher hing die Verständlichkeit des Stückes oft davon ab, dass dieselbe Maske genutzt wurde, so dass die Zuschauer nicht einfach den Wiederauftritt eines bestimmten Schauspielers, sondern eines bestimmten Charakters wahrnehmen konnten. Eine *persona* ist eine individuelle Erscheinung, die eine Kontinuität innerhalb einer Geschichte hat. Es ist die Erscheinung eines handelnden Menschen, dem Dinge passieren und der Dinge tut, von jemandem, der, wie wir sagen, «eine Geschichte hat».

Wenn wir uns eine Kuhherde auf einem Feld anschauen, können wir einzelne Kühe in der Herde ausmachen. Aber keine Kuh hat eine «Geschichte» in dem Sinne, in dem ein individueller Mensch eine Geschichte hat. Dies bedeutet, dass, obwohl Kühe wie Menschen individuelle und über die Zeit erstreckte Leben leben, es keine besondere Bedeutung gibt, die in dem individuellen Lebenslauf jeder einzelnen Kuh liegt. Der Lebenslauf einer Kuh konstituiert keine «Geschichte». Als Abraham seine drei himmlischen Besucher bei seinem Zelt bei den Eichen von Mamre bewirtete, schlachtete er ein Kalb. Hat jemand je danach gefragt, *welches* Kalb er geschlachtet hat? Man könnte aber einen Menschen nicht schlachten, ohne einen bestimmten Menschen zu schlachten, jemanden mit einem Namen, nach dem man fragen könnte «Wer war es, der starb?» Sogar wenn man Hunderttausende von Menschen gleichzeitig durch eine Atombombe tötete – Menschen, deren Namen wir nie hören werden und deren Gesichter wir nie gesehen haben –, so wird es immer noch der Fall sein, dass sie Namen und Geschichten *gehabt* haben, dass die Geschichte eines Dimitri oder einer Anna plötzlich und unwiederbringlich beendet wurde und dass dieses *einzigartige* Ereignis gleichzeitig Hunderttausende von Malen passierte. Der einzelne Mensch verliert seine Bedeutung nicht, wenn er Teil einer Menge ist. Die Geschichte einer Menge von Menschen gewinnt eher ihre Bedeutung dadurch, dass es eine Menge von Personen, von denen jede selbst eine bedeutende Geschichte hat, und nicht von Ameisen ist.

Von «Personen» zu sprechen bedeutet daher, von «Identität», von dem also, was die Gleichheit zwischen zwei Auftritten ausmacht und uns so zu Wesen mit Geschichten und Namen macht, zu sprechen. Es war unvermeidlich, dass diese Kategorie den christlichen Denkern im Vergleich zu den rein *qualitativen* Kategorien, mit denen die klassische antike Philosophie den Menschen interpretieren wollte – wie zum Beispiel «Intellekt» oder «Seele», die keine geschichtliche Dimension aufweisen – angemessener erscheinen sollte. Sie fanden nämlich im Alten und Neuen Testament den Gedanken, dass die Identität des Menschen mit seiner von der göttlichen Vorsehung bestimmten Rolle in der Geschichte zu tun hat. Dies war nicht nur in bezug auf die Propheten wahr, von denen man sagen konnte: «Noch ehe ich Dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen ... zum Propheten für die Völker habe ich Dich bestimmt» (Jer 1,5). Es konnte auch über den bösen Pharao gesagt werden: «Ich habe dich aber am Leben gelassen, um meine Macht zu zeigen» (Ex 9,16) und sogar über den gleichgültigen Cyrus: «Um meines Knechtes Jakob willen ... habe ich dich bei deinem Namen gerufen» (Jes 45,4). Und um gänzlich aus dem Bereich der weltgeschichtlichen Figuren in das Alltagsleben einfacher Leute zu gehen: Das Levirat ist im Alten Testament nur ein Zeichen von vielen dafür, wie im antiken Israel die Identität mit dem Erbe verknüpft war – nicht in dem konservativen Sinne, in dem wir mit Anthony Trollope sagen könnten, dass es «sicherlich von Vorteil für den Menschen sei, zu wissen, wer seine Großväter gewesen seien», sondern in einer vorwärtsschauenden Perspektive, da jemand dadurch Bedeutung erhalten konnte, dass er Enkelkinder haben würde und so zu der Geschichte, die Gott für sein Volk mit all seinen Stämmen und Völkern ausersah, beitragen würde. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Identität einer Person sich in der Geschichte, innerhalb derer sie eine Rolle spielt, *erschöpft*, so dass wir am Ende gar nicht über ein Subjekt, sondern nur über eine Reihe von Ereignissen sprechen

würden, sondern nur, dass die Identität der Person eine *geschichtliche* Identität ist, das heißt, aufgrund der Identität der Person wird eine Folge von Ereignissen *zu der Geschichte von jemandem*.

Dies erlaubt es uns zu verstehen, wie das patristische Denken, das in zwei Hauptsprachen, dem Lateinischen und dem Griechischen, sich entwickelte, zwei Worte synonym verwenden konnte, die verschiedene Nuancen haben. Die Lateinisch-sprechende Kirche sprach von einer *persona*, ein Begriff mit Assoziationen aus dem Theater- und Gerichtsbereich, der zum Ausdruck bringt, dass die Person ein handelnder «Akteur» ist, der in der Öffentlichkeit erscheinen oder eine Rolle spielen kann. Die Griechisch-sprechende Kirche fand in einem langsameren Prozess den Begriff der *hypostasis* (wörtlich eine Sub-stanz), welche auf eine Wirklichkeit Bezug nimmt, die all die Charakteristika und Eigenschaften, all die verschiedenen Erscheinungen, die ein und dieselbe Person darstellen kann, *unterstützt* und ihnen *zugrunde liegt*. Wir können am besten *hypostasis* mit «Subjekt» übersetzen. Die verschiedenen Nuancen der beiden Begriffe haben gegenseitige Verständnisprobleme verursacht; gemeinsam war ihnen aber die Betonung der Kontinuität und Geschichtlichkeit der Person. Wenn man von einer «Person» gesprochen hat, sprach man von diesen verschiedenen, aufeinanderfolgenden und sich verändernden Erscheinungen als von einer einzigen, zusammenhängenden Erscheinung. Wenn man von einer *hypostasis* gesprochen hat, sprach man von etwas, das diesen Erscheinungen zugrunde lag und sie vereinte: der verborgene Faden der individuellen Existenz, an dem gewissermaßen alle Erscheinungen wie die Wäsche an einer Leine hängen. Die Gleichsetzung von *hypostasis* mit dem Begriff der Substanz hat zweifelsfrei im Kontext der modernen Philosophie zu Missverständnissen geführt, da die Moderne die Kategorien der Geschichte und der Substanz einander gegenüberstellt. Diese Gegenüberstellung ist aber in unserem Zusammenhang nicht interessant, da das klassische christliche Denken nie den Gedanken des modernen Denkens entwickelte, dass unsere Geschichte etwas ist, das wir *für uns* selbst machen, und dass wir unsere Identität *für uns* selbst festlegen. Im Alten und Neuen Testament fanden die christlichen Denker eine unterschiedliche Art von Geschichtlichkeit, die dem einzelnen Menschen zugeschrieben werden müsse, eine ihm gegebene Geschichtlichkeit, nicht als bloße Offenheit der geschichtlichen Existenz, sondern als ein definitiver Ruf von Gott her, der ihn schon vor seinem ersten Akt oder Gedanken als eine Person erschuf, als «jemand, der» dieses, das oder das andere ist.

Der Begriff der «Person» war daher sowohl in seiner lateinischen als auch in seiner griechischen Form einer *qualitativen* Analyse dessen, was uns unsere Identität gibt, entgegengesetzt. Die antike Welt konnte ohne Probleme sagen, dass unsere Identität in der *Seele* liege; aber die frühen Kirchenväter sahen schnell, dass sie, wenn sie von der gott-menschlichen Identität Christi in solchen Begriffen dächten, ihm entweder eine menschliche Seele absprechen müssten (und ihm so einige menschliche Eigenschaften absprechen müssten) oder dass sie, wenn sie ihm eine menschliche Seele zuschrieben, ihm eine rein menschliche Identität zuschreiben würden. Apollinaris hat im vierten Jahrhundert vorgeschlagen, die Kirche solle die Identität Christi – und damit die Identität jedes Menschen – in den selbstbewussten und handlungs-vollziehenden *Geist* (*nous*; *mind*) legen und davon ausgehen, dass in Jesus der menschliche Geist (*mind*) gewissermaßen durch den göttlichen Geist (*mind*)

«ersetzt» worden sei. Aber die Kirche war der Ansicht, sie könne nicht behaupten, Jesus habe keinen menschlichen Geist gehabt, denn auch dieses würde bedeuten, ihm gewisse menschliche Eigenschaften abzusprechen. Auf der Grundlage dieses problematischen Beginns haben die christlichen Denker der patristischen Zeit gelernt, dass kein qualitativer Begriff jemals die individuelle Identität Christi bezeichnen könne und dass daher, so folgerten sie, auch im allgemeinen kein nur qualitativer Begriff jemals Identität als solche bezeichnen könne.

Das zentrale Ereignis, das sehr deutlich zeigt, wie die Konsequenzen aus der Diskussion um die Person Christi auch für die Identität des Menschen im allgemeinen gezogen wurden, ist die berühmte Definition des fünften Traktates des Boethius, mit der jeder philosophische Aufsatz über den Begriff der «Person» beginnt. Eine Person ist «die individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur». Für Boethius, der die chaledonische Definition, dass Christus eine Person in zwei Naturen sei, verteidigt, war es von zentraler Bedeutung, dass die Begriffe Person und Natur voneinander unterschieden wurden. Eine Person ist eine Substanz, und eine Natur ist eine «bestimmte Eigenschaft» einer Substanz. Es ist nicht der Fall, wie Häretiker auf allen Seiten annehmen, dass jeder Natur eine bestimmte Person entspricht. Das bedeutet mit anderen Worten, dass die charakteristischen Eigenschaften des Menschen Personen zugeschrieben werden können, aber nicht Personsein den Eigenschaften des Menschen zugeschrieben werden kann. Es gibt aber trotzdem noch ungelöste Probleme mit der Definition des Boethius. Es ist immer noch ein Kriterium für das Personsein, dass die Natur der Person «rational» sein soll. Als Boethius' substantialistisches Verständnis der Person bzw. seine aristotelische Präsentation des Personbegriffs und seine christologische Grundlage vergessen war, wurde es möglich, seine Worte anders zu lesen, so nämlich, als sei eine Person bloß ein *besonderer Fall* einer rationalen Natur. Die Geschichte des Begriffes «Person» ist die Geschichte, wie «Natur» an die Stelle von «Substanz» tritt und wie daher das sekundäre Moment der Definition das eigentlich primäre verdrängt.

Sobald das christliche Denken qualitative Begriffe um substantiell-historischer Begriffe willen modifizierte, musste es bestimmte weitere Fragen über die Identität stellen. Wann beginnt die Identität? Wann endet sie? Diese Fragen, die auf keinen Fall naheliegend oder notwendig sind, wenn sie nur rein qualitative Kategorien wie «Seele» oder «Geist» betreffen, sind sowohl naheliegend als auch notwendig, sobald Identität in einem geschichtlichen Sinne verstanden wird. Einige klassische Denker schrieben Traktate wie etwa «Über die Seele» (*Peri psyches* oder *De Anima*), aber erst ein christlicher Denker, Augustinus von Hippo, konnte einen philosophisch-anthropologischen Traktat mit dem Titel «Über den Ursprung der Seele» (*De origine animae*) schreiben.

Die Frage, wann eine Person beginne und wann sie ende, ist eine Frage über die Bedeutung von Geburt und Tod. Konnte jemand, der sich aufmerksam mit den Inhalten der Bibel beschäftigte, diese Frage *vermeiden*? Die antike Welt konnte in der Tat diese Frage an den Rändern ihres Interessensbereiches ansiedeln – obwohl sie sie nicht gänzlich vermied, gibt es doch ohne jeden Zweifel berühmte antike Spekulationen über die Präexistenz und die Unsterblichkeit der Seele. Aber sie konnte recht weit kommen, indem sie einfach Geburt und Tod als die äußeren Parameter der Identität der Person behandelte. Die unmittelbare Bedeutung des

Berichts von der Auferstehung Jesu, wie Paulus es genau sah, als er 1 Kor 15 schrieb, liegt aber darin, dass es unmittelbar erforderlich wurde, diese Randfrage in das Zentrum zu stellen, zumindest was die Frage nach der personalen Identität angesichts des Todes betrifft.

Im Hinblick auf die Geburt ist die Bedeutung der christlichen Heilsbotschaft weniger unmittelbar gegeben. Aber es wäre ein Fehler zu vermuten, dass der Heilige Lukas in der Zusammenstellung von Geschichten über die Empfängnis und die Geburt Johannes des Täuflers und Jesu ein nur dekoratives Motiv dem Evangelium hinzugefügt hätte, auf das er auch hätte verzichten können. In der Geburt Jesu liegt ein neuer Anfang – in seiner Geburt, nicht erst in seinem ersten öffentlichen Auftreten. Es handelt sich um einen entscheidenden neuen Anfang, der aber nicht ohne Vorankündigung wäre, da er die Hoffnungen der Propheten früherer Zeiten auf einen neuen Anfang erfüllt und damit Hoffnungen, die sich vorläufig sogar auf *andere* Geburten als die vom Heiligen Geist in der Jungfrau Maria richten konnten. Daher kann Matthäus unsere Aufmerksamkeit auf das Wort des Propheten Jesaja zum König Ahaz lenken, dass in der furchtbaren Situation der internationalen Politik des achten Jahrhunderts vor Christus seine Hoffnung in dem Zeichen liege, dass «ein junges Mädchen einen Sohn empfangen und gebären soll, der auf den Namen Immanuel hören soll». Vermutlich wurde im achten Jahrhundert ein Immanuel geboren, dessen politisch wichtige Geburt für den Evangelisten die viel wichtigere Geburt des späteren Immanuel ankündigte und vorwegnahm. Zudem gibt es das große Interesse, das Lukas an der Empfängnis und der Geburt Johannes des Täuflers zeigt. Denn sogar in der Geburt von anderen Menschen als dem Messias selbst kann man den neuen Anfang, den Gott beabsichtigt, entdecken. Indem gläubige Eltern ihren Kindern den Namen «Immanuel» oder «John» geben, bezeugen sie ihren Glauben an die Geschichte, die unter der Leitung Gottes sich gerade entfaltet. Vor allem, wenn eine unfruchtbare Frau ein Kind geschenkt bekommt, wenn die Natur selbst sich geweigert hat, ein Kind zu geben, können wir sehen, wie Gott eingreift, um einen neuen Anfang zu setzen und eine neue «Geschichte» zu erschaffen – was die Natur alleine nie vollbringen kann.

Diese theologischen Beobachtungen enthalten in sich selbst nicht sehr genaue Ansichten über den Beginn der individuellen Identität. Sie halten diese Frage aber im Zentrum des christlichen Denkens über den Menschen und verbieten es uns, diese Frage zu marginalisieren. Um größere Präzision zu erreichen – was in einem Maße für uns notwendig ist, in dem es für Lukas nicht notwendig war –, müssen wir davon lernen, was uns die Wissenschaftler darüber berichten können, wo und wann die Geschichte eines jeden Individuums beginnt. Christen früherer Generationen machten den besten Gebrauch der ihnen zugänglichen empirischen Informationen und formulierten auf dieser Grundlage die Theorie, dass der Mensch eine Zeit nach der Empfängnis «beseelt» werde. Unsere eigene Generation hat vollständigeres empirisches Wissen, welches eine andere Antwort nahe legt. Genetiker gehen davon aus, dass in der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle ein neues Genom gebildet sei, das die nachfolgende Entwicklung insoweit steure, als es von den Genen und nicht von Umwelteinflüssen abhängig ist. Diese Beobachtung scheint dafür zu sprechen, dass die Geschichte einer neuen Person mit der Empfängnis beginnt.

Der letzte, etwas unbeholfene Satz ist in der Tat etwas vorsichtig formuliert. Er meint nicht mehr und nicht weniger als das, was er sagt. Nicht mehr – denn zuerst einmal weist genetische *Diskontinuität* nicht von selbst auf die individuelle Identität einer Person hin. Ei- und Samenzelle der Eltern, so berichtet man, sind auch genetisch von der genetischen Konstitution der Eltern verschieden. Es geht einfach darum, dass die genetische Kontinuität zwischen der befruchteten Eizelle und dem Kind ein Hinweis auf die personale Identität von Eizelle und Kind ist. Zweitens kann die Genetik nur auf personale Identität hinweisen und sie nicht beweisen. «Person» ist keine genetische oder biologische Kategorie; ein Gen zu beobachten bedeutet nicht, eine Person zu beobachten. Was die Genetik kann, ist, uns eine *Erscheinung* eines Menschen zu zeigen, die entschiedene Kontinuität mit späteren Erscheinungen aufweist. Es ist Sache einer anderen Wahrnehmungsweise, die Hypothese hinter der Erscheinung zu erkennen. Drittens können wir immer nur in provisorischer Weise sagen, dass die genetische Wissenschaft einen solchen Hinweis zu geben *scheint*. Wir können nicht die Möglichkeit ausschließen, dass die Genetiker ihre Meinung darüber, wie das, was sie gesehen haben, zu interpretieren sei, ändern mögen oder dass andere Untersuchungen noch Diskontinuitäten zwischen der Empfängnis und dem Kind beschreiben mögen, die in diesem Falle sogar noch grundsätzlicher erscheinen mögen. Ich gehe davon aus, dass das Argument, das sich auf Spontanaborte bezieht und das von denen, die die Schlüssigkeit des genetischen Befundes in dieser Diskussion infrage stellen, angeführt wird, die Aufmerksamkeit auf eine solche Diskontinuität lenken soll. Mein Vorbehalt einem solchen Argument gegenüber liegt darin, dass ich nicht sehen kann, inwiefern ein bloß *statistisches* Argument einen ausreichenden Hinweis auf die Diskontinuität in einer *individuellen Identität* geben kann. Hier scheint es sich um eine Verwechslung von Kategorien zu handeln, die man nur unter der Voraussetzung verteidigen kann, dass die Natur perfekt ist und nie Menschen «verschwendet» – eine Hypothese, die offensichtlich falsch ist. Das äußerste, was man mit diesem Argument erreichen kann, so scheint mir, liegt darin, eine unterstützende Bestätigung für eine alternative Beschreibung des menschlichen Anfangs, die unabhängige Überzeugungskraft hätte, zu finden.

Gegen diese drei Qualifizierungen des Gebrauchs von genetischen Untersuchungen müssen wir immer noch das «Nicht weniger» setzen. Wir können das Faktum nicht übersehen, dass eine solche Wissenschaft, wie wir sie heute haben, zu uns über die Empfängnis als einem neuen Anfang spricht. Jeder, der mit der Überzeugungskraft dieser Wissenschaft unzufrieden ist, kann – wie römisch-katholisches Denken es zu tun tendierte – mit Recht erklären, wir wüssten nichts über den Anfang der menschlichen Existenz, und dann, um auf der sicheren Seite zu sein, das Kind von seiner Empfängnis an schützen. Jeder aber, der weiser als die Wissenschaft sein möchte, sollte aber über eine alternative Theorie verfügen, die ausreichend überzeugend ist, um den Bezug auf die Genetik überflüssig zu machen. Es scheint mir, wenn ich eine Generalisierung über die gegenwärtige Debatte wagen darf, dass die am meisten favorisierte alternative Theorie, die die Identität der Person in Beziehung zur Gehirnfunktion setzt, nicht überzeugend ist, da sie auf einer *philosophischen* und nicht auf einer wissenschaftlichen Präferenz basiert, nämlich einer Präferenz für qualitative Konzeptionen personaler Identität – ähnlich

denen, auf die die frühen christlichen Denker reagierten und die sie für mangelhaft erachteten.

Die vielleicht einfachste Weise, die moderne Präferenz für qualitative Konzeptionen zu charakterisieren, besteht darin, auf Immanuel Kants berühmten «kategorischen Imperativ» zu verweisen: «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.» In seiner Darlegung der Implikationen des kategorischen Imperativs hat Kant das Argument entwickelt, dass die «rationale Natur» (im Geiste der Definition des Boethius) das Wertvolle am Menschen sei, was sich immer selbst respektieren müsse – «sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern». Beachten wir die Wendung «in deiner Person». Hier ist eine Person ein individuelles Wesen, *in dem* das Gattungsprinzip der rationalen Natur erkannt werden kann. Was unsere Hochschätzung hervorruft, was den «objektiven Zweck» unseres moralischen Gesetzes bildet, ist die «rationale Gattungsnatur» und nicht das Individuum, in dem es erscheint. Dieses steht genau im Kontrast zu der chaledonischen Definition der Person Christi, in der von ihm gesagt wird, er sei «eine Person *in* zwei Naturen»: die Person, das individuelle Wesen, steht im Vordergrund und ist unterschieden im Hinblick auf zwei komplementäre Gruppen von Eigenschaften, die menschliche und die göttliche Natur, die sie besitzt.

Der Gebrauch des abstrakten Nomens «Personalität» ist ebenfalls charakteristisch für das moderne Personverständnis. Es handelt sich in der Regel um einen qualitativen Begriff und bezieht sich auf bestimmte Prädikate, die nicht nur von Individuen, denen wir als Personen begegnen, besessen werden, sondern die konstituieren, was es bedeutet, eine Person zu sein. Wir sagen ja von einem schönen Gegenstand, dass er etwas sei, was Schönheit besitze. Warum sollen wir also von einem personalen Wesen nicht sagen, dass es etwas sei, das Personalität besitze? Wenn ein moderner Denker diese Gedanken entfaltet, lädt er uns dazu ein, dem zuzustimmen, dass, was wir suchen müssen, etwas Qualitatives ist, etwas also, von dem sich herausstellen mag, dass es ein Individuum besitzt oder nicht besitzt, eine Gruppe von Vermögen, Fähigkeiten, Möglichkeiten, Akten, die vielleicht mit dem Begriff der rationalen Natur verbunden und erkennbarerweise personal ist. Wir brauchen aber gar nicht zu leugnen, dass es eine solche Gruppe von Prädikaten geben mag, die im allgemeinen Personen charakterisiert und die wir ohne Anstoß als charakteristisch für «Personalität» bezeichnen können. Aber diese Gruppe von Eigenschaften ist nicht das, was Christen in der Vergangenheit gemeint haben, wenn sie von «Personen» gesprochen haben. Denn wenn man Personsein durch diese Gruppe von Eigenschaften definiert sieht, übersieht man den anderen Aspekt in der boethianischen Definition, die «individuelle Substanz ...», die nicht auf eine bestimmte Eigenschaft oder eine Gruppe von Eigenschaften bezogen ist, sondern auf ein «jemand, der ...». Diese Eigenschaften mag eine Person in *diesem* Sinne haben, aber sie ist nicht eins mit ihren Eigenschaften, sondern erwarb sie als Teil ihrer Lebensgeschichte.

Nun beginnen wir endlich, den Gipfel unserer Argumentation zu sehen. Denn das moderne, an Eigenschaften orientierte Konzept der Person als individuierter Personalität tendiert dazu, zwei weitere Denkansätze zu fördern. Zum einen veranlasst es uns, Personalität unter die Beobachtung experimenteller Wissenschaften zu stellen; zum anderen führt es zu der Unterscheidung von personaler und vor-

personaler menschlicher Existenz. Es scheint mir, dass das Experiment am menschlichen Embryo eine natürliche, man mag fast sagen: eine notwendige Konsequenz dieser zwei eigentlich abenteuerlichen Gedankengänge ist.

Wir mögen eine Entscheidung darüber, ob ein Wesen Personalität zeige, treffen, indem wir es auf Personalität testen. Es gibt viele Wege, auf denen diese Gruppe von Eigenschaften, Vermögen und Aktionen experimentell erwiesen werden kann, von dem einfachsten Verhaltenstext (jemanden ansprechen und sehen, ob man eine Antwort erhält) bis zu den kompliziertesten biologischen Tests. Aber wir können so nicht entscheiden, ob jemand eine *Person* ist oder nicht. Wir erkennen Personen nur durch Liebe, indem wir durch Interaktion und Hingabe erkennen, dass dieses menschliche Wesen unersetzlich ist. Vielleicht entdecken wir dies in unserem Leben im vollen Sinne nur in bezug auf einige wenige Menschen, obwohl wir bei vielen anderen Menschen Andeutungen davon erfahren werden. Wenn wir behaupten, dass es in bezug auf alle Menschen wahr ist, so auf der Grundlage eines Glaubens, der nicht unbezogen auf den christlichen Glauben ist, eines Glaubens nämlich, dass die Bedeutung, die wir an denen festgestellt haben, die wir geliebt haben, eine Bedeutung ist, die Gott allen Menschen schenkt. Es ist möglich, diesen Glauben zurückzuweisen; man kann ihn nie in einem demonstrativen Sinne beweisen. Aber ohne ihn hätten wir keinen Grund, uns in personalen Beziehungen für die einzusetzen, deren «Personalität» wir nicht feststellen können – beispielsweise Kinder vor der Geburt oder schwer Behinderte. Wenn wir letztlich feststellen, dass diese Menschen auch unersetzliche und irreduzibel wichtige Personen sind, so können wir dies nur, nachdem und nicht bevor wir uns für sie in personaler Beziehung eingesetzt haben. Der Schriftgelehrte fragte Jesus, wer sein Nächster sei. Und wer, fragte Jesus in seiner Antwort, war der Nächste für den Mann, der unter die Diebe fiel? Um festzustellen, wer mein Nächster ist, muss ich mich erst ihm gegenüber als Nächster «erweisen». Um einen Bruder oder eine Schwester wahrzunehmen, muss ich erst in geschwisterlicher Weise handeln. Um eine Person kennen zu lernen, muss ich sie erst als Person in meiner personalen Interaktion akzeptieren. Davon ist jedes experimentelle Wissen, das durch eine gewissermaßen herrschaftliche *Distanz* zu seinem Objekt in einem Test- und Beweisverfahren erworben wird, verschieden. Solches Wissen kann nicht das Wissen von etwas sein, das verborgen ist und das den Erscheinungen zugrunde liegt. Es sucht nach Erscheinungen und findet Erscheinungen. Sein Interesse ist begrenzt auf das, was für es das Wichtigste ist, nämlich die öffentlich darstellbaren «Eigenschaften» einer rationalen Natur oder Personalität.

Der moderne Denker muss unter dieser Voraussetzung eines begrenzten Interesses zwischen Erscheinungen des Menschen, die die Eigenschaften, die er wertschätzt, zeigen, und solchen Erscheinungen, die diese Eigenschaften nicht zeigen, unterscheiden. Wie er diese Unterscheidung trifft, wird jeweils sehr unterschiedlich und davon abhängig sein, ob er ein revolutionäres oder ein konservatives Temperament hat. Wird er beispielsweise schwer hirngeschädigte Patienten zur Klasse der Personen oder der Nicht-Personen zählen? Einige Möglichkeiten, Unterscheidungen zu treffen, scheinen von ihm aber nicht vermieden werden zu können. Darauf geht das unter konservativen Modernen populäre Interesse an der Gegebenheit von Hirnfunktionen beim frühen Fötus zurück. Hierbei handelt es sich nämlich um ein testbares Maß von funktionalem Vermögen, ohne das man die Eigenschaften der

Personalität nicht zuschreiben könne. Es gibt natürlich andere notwendige Bedingungen für die Personalität. Aber die Hirnfunktion legt sich aufgrund unserer Tendenz, das Gehirn als die physische Wurzel unserer geistigen und spirituellen Möglichkeiten zu sehen, selbst nahe. Wenn unser moderner Denker nicht ein sehr grober Materialist ist, von denen es selbst unter den Denkern, die es gerne wären, nur sehr wenige gibt, wird er zwischen der Hirnfunktion und der Personalität nicht einfach ein Gleichheitszeichen setzen, sondern Personalität als eine Gruppe verschiedener Eigenschaften, die sich aus der Hirnfunktion ergeben, begreifen. Die Hirnfunktion erscheint ihm daher zum Zwecke praktischer Entscheidungen als eine sichere untere Grenze. Sollte keine Hirnfunktion vorliegen, kann er getrost vom Mangel an Personalität sprechen, obwohl er keinesfalls verpflichtet ist, anzunehmen, dass Personalität selbst ansatzweise dort vorhanden ist, wo eine minimale Hirnfunktion vorliegt.

Hiermit haben wir die zwei konstitutiven Elemente, aus denen sich unsere konkrete Haltung dem menschlichen Embryo gegenüber zusammensetzt: auf der einen Seite die Überzeugung, dass die menschliche Personalität Gegenstand experimenteller Eingriffe sein kann; auf der anderen die Überzeugung, dass die Menschheit aus personalen und nicht-personalen – in unserem Zusammenhang bedeutet dies: vor-personalen – Wesen besteht. Um aber verstehen zu können, wie diese zwei Elemente die Grundlage für die zwingende Notwendigkeit, an menschlichen Embryonen Experimente auszuführen, bilden, müssen wir einen dritten Faktor in Erinnerung rufen: die Kraft, die unsere Gesellschaft der Verbesserung der menschlichen Freiheit widmet. In einer liberalen Gesellschaft sind es die privaten Lebensaktivitäten – Liebe, die Zeugung von Kindern, Essen, Trinken, der Bau eines Hauses, der Austausch von Meinungen und Ansichten –, die man für den wahren Ort der Personalität hält. Das Ziel unserer liberalen Revolution besteht darin, diese privaten Lebensaktivitäten von den Zwängen des Staates, der Religion oder der natürlichen Notwendigkeit zu befreien. Dies muss gewissermaßen zu einer Konzentrierung des Denkens und der experimentellen Forschung auf die menschliche Biologie führen, die am engsten die natürlichen Notwendigkeiten definiert, aufgrund derer wir leben. In einer solchen Gesellschaft wie der unseren werden daher diejenigen Fragen von der Allgemeinheit diskutiert, die einst hinter dem Vorhang der Scham verborgen waren. Nicht «Schuld» – denn niemand hat je geglaubt, dass die biologische Dimension des Menschen irgendwie *sündhaft* sei, obwohl eine verbreitete Ignoranz diese Sicht dem viktorianischen Zeitalter zuschreibt –, sondern «Scham», da diese Fragen privat waren und nicht öffentlich diskutiert wurden. Fragen über die biologische Dimension des Menschen haben in den Worten des Heiligen Paulus mit unseren «weniger anständigen Gliedern» (1 Kor 12,23) zu tun. Die Art der Diskussion, die wir momentan führen, ist selbst ein überzeugendes Beispiel für die von unserer Generation wahrgenommene zwingende Notwendigkeit, die «weniger anständigen Glieder» der öffentlichen Diskussion auszuliefern. Wir werden aber diesen modernen Zwang nicht verstehen, wenn wir ihn als Zeichen einer reinen Sensationslüsternheit einerseits oder andererseits einer neuen Sensibilität für diese Fragen verstehen. Die von uns behauptete Notwendigkeit, diese Fragen öffentlich zu diskutieren, ist durch die Notwendigkeit, uns selbst zu kontrollieren, motiviert. Und dies können wir durch die experimentelle Wissenschaft. Um das Ziel der Frei-

heit zu erreichen, objektivieren wir uns selbst; wir verstehen unsere Biologie nicht mehr als das, was wir *leben*, sondern als das, was wir *beobachten*, und so als das, was wir *erobern*. Das ist die Art der menschlichen Selbst-Transzendenz, die uns innerhalb einer liberalen wissenschaftlichen Kultur möglich ist.

Halten wir für einen Moment inne, um über den Begriff der «menschlichen Selbsttranszendenz» nachzudenken, um zu versuchen, zu klären, was mit diesem Begriff gemeint ist, denn ich bin der Ansicht, dass in ihm ein Schlüssel für das Verständnis dafür liegt, warum die Manipulation an Embryonen mehr als einfach ein bloßer, auf uns gekommener Zufall ist. «Transzendenz» bezieht sich traditionellerweise auf die Höherstellung des Geistes über die Materie und Gottes über sowohl Geist als auch Materie. Eine Philosophie der Transzendenz ist auf gewisse Weise eine Philosophie des Geistes. Diese Philosophie steht in der Tradition des klassischen Idealismus, der den Menschen auf das Reich des Geistes bezieht und die materielle Welt (einschließlich des eigenen Körpers) als ein Gebrauchsobjekt höheren, d.h. geistigen, Zwecken unterordnet. In einer wissenschaftlichen Kultur bekräftigen wir unsere Transzendenz über die Dinge, indem wir sie zu Objekten *wissenschaftlicher Eingriffe* machen. Man sagt im allgemeinen von unserer Kultur, dass sie materialistisch sei und die gesamte Dimension des Geistigen ignoriere. Diese Aussage ist offensichtlich wahr, insofern die experimentelle Wissenschaft alles Wissen an dem Modell des Wissens materieller Dinge ausrichtet und nur das als potentiell Objekt des Wissens versteht, was Objekt eines Experiments und des Messens werden kann. Aber das universale Interesse des Wissens selbst, das als solches die Welt dessen, was gewusst werden kann, transzendiert und nicht zu ihr gehört, ist das Gegenstück zu diesem wissenschaftlichen Begriff einer ins Wissen einholbaren Welt. Der Geist hat sich nicht von unserer Kultur distanziert. Er hat sich nur aus dem Bild zurückgezogen, um gewissermaßen hinter der Kamera wieder aufzutauchen. Der Geist ist daher als das universale Subjekt des wissenschaftlichen Wissens präsent, als «Wissenschaft» selbst. Die Tatsache, dass er keinen Platz im Bild als ein Objekt des Wissens findet, ist ein guter Beweis dafür, wie festgelegt wir darauf sind, Wissen als eine Art der Transzendenz zu nutzen.

Der Mensch – um unsere Metaphorik weiter auszubauen – sitzt auf beiden Seiten der Kamera. Er ist als Objekt untersucht und er ist zugleich das untersuchende Subjekt. Er gehört zur Welt der Materie und partizipiert an dem Geist des Wissens. Er kann die Art des Wissens über das Universum und das Selbst, die auf der Grundlage seiner Position *innerhalb* der Welt natürlicherweise zu ihm gehört, durch ein experimentelles Wissen des Selbst ersetzen, das ihn *außerhalb und über* die Welt stellt. Dass er dies tun sollte, sich über sich selbst erheben und sich von sich selbst distanzieren, scheint ihm die Art der Selbsttransformation zu sein, die sein Geschick vollendet, indem sie ihn zu etwas anderem macht, als er ursprünglich war. Um aber überhaupt sich selbst wissenschaftlich untersuchen zu können, muss der Mensch unterschieden werden: in Geist und Materie. Aber genau diese Unterscheidung vereitelt das Projekt der Selbsttranszendenz. Hier liegt daher ein Paradox vor: Wir können nicht uns selbst *als Ganzes*, als Geist und Materie, untersuchen, da genau in dem Moment, in dem wir uns selbst sehen, ein Teil unserer selbst aus der Untersuchung herausgenommen ist. Wenn wir akzeptierten, dass eine Wissenschaft vom Menschen auf das Studium seiner physischen Konstitution begrenzt sein sollte, gäbe

es hier nur ein kleines Problem. Denn unsere eigene materielle Natur ist bereits in bestimmtem Maße uns selbst objektiv gegeben. Aber wenn wir versuchen, diese Grenze der Wissenschaft vom Menschen zu überwinden und sein Verhalten, seine Freiheit und sein Wissen selbst zum Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, dann scheinen wir dazu verdammt zu sein, uns an den Haaren aus dem Wasser zu ziehen. Wie können wir denn den schwer fassbaren Geist, der gar nicht Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung sein kann, gewissermaßen in die Enge treiben? Vielleicht nur, indem wir ein materielles Korrelat des Geistes in der physischen Konstitution des Menschen untersuchen, indem wir also den Geist auf sein materielles Substrat reduzieren, so dass wir ihn in einer Weise untersuchen können, die unsere Transzendenz über ihn bestätigt. Dies ist vermutlich der Grund für die Faszination an wissenschaftlichen Untersuchungen des Gehirns.

Das Experiment an Embryonen findet verständlicherweise innerhalb eines Programms der wissenschaftlichen Selbsttranszendenz statt, wie ich es gerade geschildert habe. (Und an dieser Stelle muss ich Folgendes klarstellen: Ich stelle nicht den Anspruch, das Denken oder die Motivation von denjenigen, die sich mit dieser Forschung befassen, zu beschreiben. Sie haben ohne Zweifel aus Mitleid das Anliegen, kinderlosen Frauen zu helfen, Kinder zu bekommen. Vielmehr versuche ich, das weitere kulturelle Umfeld, das diese Forschung in unserer Mitte unterstützt und akzeptiert, zu skizzieren.) Der Embryo ist für uns von Interesse, weil er ein Mensch ist; er ist wie wir. Auf der anderen Seite hält man ihn für ein geeignetes Objekt wissenschaftlicher Experimente, da er *nicht* in jeder wichtigen Hinsicht wie wir ist. Er hat keine «Personalität». Er ist also wie wir und gleichzeitig auch nicht wie wir. An diesen zwei Behauptungen können wir sehen, wie die Bewegung der Selbsttranszendenz sich gestaltet. Der Embryo ist ein Mensch in einer Gestalt, die es besonders leicht macht, ihn auf ein wissenschaftliches Objekt zu reduzieren und uns von ihm in transzendentelem Wissen zu distanzieren. Was ihn dazu besonders geeignet macht, ist die Tatsache, dass er unserer Meinung nach ein noch nicht entwickelter Mensch ist, in dem der Geist sich noch nicht aus der Materie herausentwickelt hat und in dem daher Personalität noch nicht aus ihrem materiellen Substratum heraus entstanden ist. Daher ist im Embryo der Mensch *ganz* gegenwärtig, bevor der Geist sich von dem materiellen Objekt, in dem er beobachtet werden kann, entfernt hat. Wir würden Embryos nicht halb so interessant finden, wenn wir glaubten, dass sie schon Personen wären (und daher so schwierig zu beobachten wären wie jede andere menschliche Person) oder dass sie überhaupt nicht in irgend einer elementaren Form Personalität enthielten. Wir sollten nicht denken, dass aufgrund der Tatsache, dass wir dem Embryo keine Personalität zusprechen, wir nicht an Personalität interessiert sind, wenn wir ihn studieren. Im Gegenteil: Nur der Embryo kann Personalität der Forschung zugänglich machen, weil nur im Embryo Personalität von der Materie noch nicht differenziert ist und noch nicht in ihrer schwer fassbaren geistigen Reife, sondern in ihrem genetischen Potential, dessen wir uns ermächtigen können und das gemessen werden kann, vorhanden ist.

Daher ist das Experiment an Embryonen gewissermaßen eine natürliche, verständliche und notwendige Praxis für unsere moderne Gesellschaft. Es war vermutlich nicht notwendig, dass der Embryo, den man für die Forschung nutzte, *in vitro* befruchtet werden sollte, aber dies steht sicherlich aus dem Grund, dass der Anlass

für ein solches Projekt der Selbst-Objektivierung im Mitleid liegt, in der genannten Logik. Es liegt nämlich in der Logik des Projektes menschlicher Selbst-Objektivierung, dass das «menschliche Objekt» dieser Forschung von jeder menschlichen Liebe getrennt zur Existenz kommt – genau mit der Absicht, dass es dann erforscht werden kann, ohne dass es – nur Objekt unserer Eingriffe – Gegenstand unseres Mitleids werden könnte. Ich möchte hier nicht dagegen anführen, dass dieses «menschliche Objekt» die gesamte Zeit über eine Person ist, da ich aus Gründen, die jetzt offensichtlich sein sollten, denke, dass dieser Gedanke wie auch sein Gegenteil prinzipiell nicht bewiesen werden können. Es reicht aus, darzulegen, dass es gerade die Absicht der Forschung ist, den Status ihres Forschungsobjektes *nicht eindeutig* zu klären. Denn genau das braucht das Unternehmen der Selbst-Transzendenz, dass es sich um Wesen wie wir und gleichzeitig nicht wie wir handelt. Wenn wir unserer eigenen Generation wegen der Forschung an Embryonen Verbrechen gegen die Menschlichkeit vorwerfen wollen, so würde ich vorschlagen, dass das Verbrechen nicht das gewissermaßen «alte» Verbrechen, Kinder zu töten, sein sollte, sondern das neue und weit ambivalenzere Verbrechen, eine neue Art, nämlich die kleiner Kinder, die nur mögliche Personen sind, einzuführen, also uns Mitglieder unserer Spezies vorzuführen, die nur möglicherweise Objekte unserer Liebe und unseres Mitleids sind. Die Praxis, Embryonen mit der Absicht, ihren speziellen Status für die Verwendung in der Forschung auszunutzen, durch IVF zu «produzieren», zeigt so deutlich, wie es anders nicht möglich wäre, dass wir aufhören, Menschen zu lieben, wenn wir beginnen, sie zu machen, und dass das, was gemacht und nicht gezeugt ist, zu etwas wird, das wir zu unserer Verfügung haben, nicht zu jemandem, mit dem wir in geschwisterlicher Weise Umgang pflegen.

Ich möchte mit einem christlichen Glaubensbekenntnis abschließen, das den Gedanken des Heiligen Paulus, dass die Erkenntnis aufgeblasen mache und die Liebe dagegen aufbaue (1 Kor 8,1), als seinen Bezugspunkt nehmen sollte. Ich glaube nicht, dass die Selbsttranszendenz durch experimentelle Wissenschaft ein gutes Ziel menschlicher Existenz ist. Es ist nicht «menschlich» – im wahren Sinne dieses Wortes, der ja nicht ist: etwas, das man prinzipiell mit Menschen machen kann, sondern: etwas, das Menschen in ihrer Menschlichkeit tun sollen. Es ist nicht menschlich, wenn wir den Versuch unternehmen, uns von uns selbst zu entfremden und anders, als wir selbst sind, zu werden. Gott ruft uns durch die Auferstehung Christi, die gewissermaßen eine Rechtfertigung der physischen Existenz des Menschen und nicht nur der geistigen Transzendenz des Menschen war, dazu auf, genau die zu werden, die zu sein er uns erschaffen hat. Daher glaube ich nicht, dass die wissenschaftlich-experimentelle Transzendenz die korrekte Weise menschlichen Wissens um sich selbst ist. Um einander als Personen zu kennen, müssen wir ein anderes Wissen nutzen, das auf geschwisterlicher Liebe basiert. Dies beinhaltet die Verpflichtung, alle Menschen selbst dann als Personen zu behandeln, wenn wir ihre personalen Eigenschaften noch nicht sehen können. Denn es gibt keinen Weg von der Beobachtung zum geschwisterlichen Umgang, sondern nur einen Weg vom geschwisterlichen Umgang mit dem anderen Menschen zur Erkenntnis. Paulus sagt an derselben Stelle: «Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten» (1 Kor 1,28). Wenn wir nicht den Menschen einschließlich derjenigen Menschen, deren Status

als Person unklar und ungewiss ist, von ihrem Anfang an mit der Erwartung und Hoffnung begegnen, dass wir sehen werden, wie Gott sie aus dem Nichts gerufen hat, Personen zu sein, dann kann ich nicht sehen, wie wir überhaupt lernen sollen, einen anderen Menschen zu lieben.