

## BEITRÄGE

DIETMAR MIETH

### Menschenwürde und Lebensrechte im technischen Reproduktionszeitalter.

### Wandlungen in der Wissenschaftsgesellschaft und ihre Auswirkungen auf Bioethik und Biopolitik

#### 1. WANDLUNGEN IM VERHÄLTNIS VON WISSENSCHAFT UND RELIGION – EIN ROLLENTAUSCH?

##### 1.1 *Wissenschaft und Religion im Konflikt*

Wissenschaft und Religion – das ist die Geschichte eines Konfliktes und eines Bündnisses. Der Konflikt ist oft besser bekannt als das Bündnis. Er ist durch Namen wie *Galileo Galilei*, *Giordano Bruno*, *Charles Darwin* und *Rudolf Virchow* (»ich habe das ganze menschliche Gehirn aufgeschnitten und keine Seele gefunden«) gekennzeichnet. *Virchow* hat auch den Ausdruck »Kulturkampf« geprägt, weil er die Auseinandersetzung mit der Religion als Kampf für die Kultur empfand. Noch heute kann man in fundamentalistischen Bibelkreisen diesen Konflikt ebenso zelebrieren wie in den Biowissenschaften, in welchen die Zahl der Agnostiker besonders hoch sein soll.

Erst lastete der Druck der kirchlichen Macht auf der Wissenschaft, spätestens seit dem 18. Jahrhundert ist das umgekehrt. Der Kampf der kirchlichen Inquisition mit wissenschaftlichen Weltbildern stand immer unter dem Motto: es gibt Wahrheiten, die zwar nicht zur Offenbarung gehören, aber mit dieser so zusammenhängen, dass ohne sie der Glaube erschwert wäre. Noch heute verlangt die Katholische Kirche in der Nachfolge des »Antimodernisten-Eides« (Pius X., *Sacrorum antistitum*,

1910) von ihren Amtsträgern einen Treueid, in welchem sie nicht nur auf das Glaubensbekenntnis, sondern auch auf solche Wahrheiten verpflichtet werden, die eine historische oder sachliche Voraussetzung des Glaubens darzustellen scheinen. Der Konflikt zwischen Autorität und Wissenschaftsfreiheit ist nicht zu Ende. Die Ausübung der Gewalt ist dabei freilich subtiler geworden, und die Reichweite der kirchlichen Gewalt beschränkt sich auf die Zunft der Theologinnen und Theologen. Noch immer ist es möglich, dass die kirchliche Lehrerlaubnis versagt wird, wenn etwa Ergebnisse der Kulturwissenschaften auf eine Neubestimmung der Beziehungsethik in der Kirche drängen. Die zu den Menschenrechten gehörende Freiheit der Wissenschaft ist eine Errungenschaft der säkularen – in Frankreich und Italien würde man sagen: der ›laizistischen‹ – Demokratie.

Man übersieht oft, dass dieser Konflikt auch von Seiten der Wissenschaft gelegentlich mit harten Bandagen geführt wird. Der Versuch, Glaubenswissenschaften aus dem akademischen Raum zu verdrängen, die Diskriminierung theologischer Disputanten in wissenschaftsethischen Fragen als ›hörig‹ oder ›irrational‹, die Dogmatisierung einzelner wissenschaftlicher Paradigmata, obwohl Wissenschaft ohne die Chance der Falsifizierung keine Wissenschaft ist – dies alles sind Erfahrungen, für welche sich leicht Beispiele anführen lassen. Die Kardinäle der Kirche und die Kardinäle der Wissenschaft – z. B. die Nobelpreisträger/innen – reden gerne *ex cathedra*! Während die einen die Wissenschaft unter ihr Weltbild zwingen wollen, versuchen die anderen, mit ihrem ihnen wissenschaftlich erscheinenden Weltbild die Lebenswelt zu domestizieren. Die Vorstellung eines imaginären Gespräches zwischen *Joseph Kardinal Ratzinger* und *James Watson*, dem Mitbegründer der DNA-Helix, kann dies gewiss verdeutlichen.

### 1.2 *Jenseits des Konfliktes: die bleibende Spannung*

Der Konflikt schwelt weiter wie die Glut unter der Asche des als Ketzer verbrannten *Giordano Bruno*, den die laizistische Welt Roms auf dem *Campo dei Fiori* als Märtyrer verehrt. Obwohl die Möglichkeiten der Vermittlung ständig angewachsen sind, obwohl der Dialog ständig von beiden Seiten gesucht wird und obwohl die Schwellen und Hindernisse von beiden Seiten abgetragen werden: es bleibt eine Spannung zwischen lebensweltlichen Überzeugungen und wissenschaftlichen Erklärungen bestehen. Man kann diese Spannung furchtbar oder fruchtbar nennen.

In vielen französischen Diskussionen habe ich das Miteinander von Zeugnis (*témoignage*) und Argument kennen gelernt, und der Philosoph *Paul Ricoeur* hat zu zeigen versucht, dass aus Tradition und Lebenserfahrung gewonnene Überzeugungen ebenso eine Quelle der Moral sein können wie argumentative Konstruktionen der Normenbegründung.

### 1.3 Das Bündnis zwischen Religion und Wissenschaft

Über dem Konflikt, den wir reduzieren wollen, und über der Spannung, die wir mit guten Gründen erhalten wollen, sollten wir aber nicht vergessen, dass es auch ein Bündnis zwischen Religion und Wissenschaft im Namen der Wahrheit gibt. Der Glaube der großen Wortreligionen, insbesondere des Christentums, hat die antike Welt von der Omni-Präsenz des Göttlichen befreit. Das war der erste Schritt zur Säkularisierung. Der zweite Schritt war die Erfindung der theologischen Wissenschaft im Mittelalter, hervorgegangen aus der christlichen Philosophie der Antike. Die Rechtfertigung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft hat eine Erfolgsgeschichte, die heute jeden Theologen sehr schnell erkennen lässt, wo jemand in der Wissenschaft die Vernunft – und die Vernunft ihn – im Stich lässt. Theologie als Wissenschaft ist das stärkste Forum der Glaubenskritik und der Glaubensrechenschaft, das ich kenne. Kaum einer kann es den Theologinnen und Theologen schwerer machen, als sie es sich selber tun. Der dritte Schritt waren die humanistischen und aufklärerischen Bewegungen, die wir mit dem Beginn der Neuzeit sich etablieren sehen. Im Grunde besteht dieser dritte Schritt, vereinfacht gesagt, in einer Verweltlichung der Hoffnung: »wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten« (*Heinrich Heine*). In der Tat hatte die Verschiebung der befreienden und erlösenden Hoffnung in ein Jenseits, das dann doch wieder in unendlichen religiösen Übungen und Feiertagen den Alltag der Menschen beherrschte, zu einer Verlangsamung, Narkotisierung und Disziplinierung politischen Wollens geführt. Man kann dies noch in jenen Gesellschaften erkennen, in welchen die Religion ihr Weltbild gegen die Wissenschaft behauptet. Denn hatte die abendländische Revolution der Wissenschaft in islamischen Universitäten ihren Anfang genommen, so hat eine islamische Reaktion seit dem 14. Jahrhundert den Weg in die Neuzeit versperrt. Katholischen Theologen ist freilich bewusst, dass auch die Päpste des 19. Jahrhunderts, vor allem Pius IX., die Religions-, Gewissens- und Wissenschaftsfreiheit verdammt und manche Wissenschaft auf den Index der für Gläubige verbotenen Bücher setzten. Als ich mein Theolo-

giestudium anfang, brauchte ich noch eine Index-Erlaubnis, um gefährliche Bücher lesen zu dürfen – so lange ist das nicht her.

Die radikale Verlegung der Hoffnung ins Diesseits überschreitet das Bündnis zwischen Wissenschaft und christlicher Religion, in welchem eine weltoffene Theologie, von der Scholastik bis zu Humanismus und Aufklärung, gründlich beim Wegräumen von Vorurteilen half. Ein *Albertus Magnus*, ein *Nikolaus Cusanus*, ein *Niels Stensen*, Bischof und Fachmann für Anatomie, ein *Lessing* und ein *Schelling* – sie sind, neben vielen anderen, Zeugen dieses Bündnisses zwischen ›*fides et ratio*‹, wie Johannes Paul II. seine 1998 erschienene Enzyklika ›über das Verhältnis von Glaube und Vernunft‹ genannt hat.

#### 1.4 Quasi religiöse Bevormundung der Gesellschaft durch die Wissenschaft?

Das Bündnis, und dies ist mein dritter Anlauf zum Thema des Wandels im Verhältnis von Wissenschaft und Religion – nach der Beschreibung des Konflikts und nach dem Bündnis im Namen der Vernunft –, hat freilich auch auf der Seite der Wissenschaft prekäre Züge hervorgebracht. Statt in fruchtbarer Spannung zu religiösen Überzeugungen zu bleiben, hat sich Wissenschaft auch in der Form einer autoritativen, quasi-religiösen Bevormundung etabliert. Das fängt bei der Macht über die Sprache in der Gesellschaft an, vor allem bei der Definitionsmacht über wissenschaftlich (oder scheinbar wissenschaftlich) induzierte Probleme. Die meisten Menschen erwarten von der Wissenschaft und in ihrem Gefolge von Technik und Ökonomie das Überleben bzw. das ›Besser leben‹ in der Gesellschaft. Diese Erwartung ist zugleich in der wissenschaftlichen Mentalität internalisiert. Die Versuchung der Wissenschaft ist groß, sich über die Öffentlichkeitsarbeit von Protagonisten als Glaubenskongregation der *scientific community* zu etablieren. Das beginnt schon bei der Sprachmacht des ›Neulatein‹, also des globalisierten Englisch. Mit der Sprache dominiert die in die Wissenschaft hineinwirkende Lebenswelt eines utilitaristischen Pragmatismus bereits die ersten Worte, mit welchen eine wissenschaftliche Innovation als frohe Botschaft ›verkündet‹ wird. Wenn ich in dieser Sprache in einer Kommission höre, dass *risks* und *benefits* abgewogen werden müssen, finde ich das zwar auch pragmatisch richtig; es verdeckt aber, dass man auch außerwissenschaftliche, wenn auch wissenschaftlich zu untersuchende, lebensweltliche Kriterien dafür braucht, was denn als Risiko für wen angesehen werden kann und was nicht.

Der Pragmatismus der Wissenschaftsethik ist entweder *inversiv* – dann geht es nur um Genauigkeit der wissenschaftlichen Methode und um Redlichkeit bei der wissenschaftlichen Information – oder *offensiv*: dann übernehmen Teile der Wissenschaft auch die primäre Verantwortung für die Gesellschaft, oder sie versuchen sich durch Bündnisse der gesellschaftlichen Verantwortung der Wissenschaft zu entziehen. Es ist gewiss schwer, von der Wissenschaft im Sinne eines geschlossenen Subjektes zu sprechen, zumal Expertisen sich häufig widersprechen. Dies ist aber für den ›Normalverbraucher‹ nur dann wahrzunehmen, wenn sich eine gesellschaftliche Kontroverse bereits etabliert hat.

Naturwissenschaftliche Botschaften sind deshalb ohne geistes-, kultur- und normenwissenschaftliche Kontroll-Diskurse oft gefährliche Verkürzungen, die dann u.U. als Heilsversprechen in der politischen Sprache und in der Sprache der ökonomischen Werbung wieder auftauchen. Man landet dann sehr schnell bei objektiven Falschaussagen, nach denen z.B. das Forschungsklonen ›therapeutisch‹ genannt wird oder, ein weiteres Beispiel, die Nutzung embryonaler Stammzellen für Alzheimer-Patienten in Aussicht gestellt wird, was dann Politiker und Journalisten ›nachplappern‹ – so dass diese Aussagen sich schließlich als ein neues ›Jenseits‹ in wissenschaftsgläubigen Köpfen verankern. Ich nenne dies die ›normative Kraft des Fiktiven‹. Die Schwierigkeiten, solche Vorausdefinitionen und die dadurch etablierte normative Kraft des Fiktiven wieder zu korrigieren, sind bekannt. Sogar in die *Charta der europäischen Grundrechte* (2000) sind Sprachregelungen wie das ›reproduktive‹ Klonen eingedrungen, wobei durch die Einschränkung des Klonverbotes auf die Erzeugung von Kindern der Eindruck erweckt wird, Klonversuche an Embryonen hätten nichts mit Reproduktion zu tun – obwohl sie die Fortpflanzungsmedizin voraussetzen. So schafft man einen verborgenen Subtext, der das Klonverbot einschränkt. Die politischen Auswirkungen sind bis in die deutsche Haltung angesichts eines abzustimmenden Kommissions-Antrages bei der UNO (Oktober 2003) erkennbar. Dort hat man den Auftrag des Bundestages, sich für ein ›umfassendes Klonverbot‹ einzusetzen, gegen seinen Sinn so interpretiert, dass dem Klonverbot möglichst alle Staaten zustimmen sollten. Die Sprache ist ein geschmeidiges Mittel, wenn es um die Vermeidung eindeutiger Positionen geht.

Wissenschaft muss heute ihre Sprachmacht verantworten. Es ist längst vorbei, dass sich Wissenschaft als Großagent der gesellschaftlichen Wünsche in einen vermeintlichen Elfenbeinturm zurückziehen könnte, wo dann in Einsamkeit und Freiheit des Labors methodische Genauig-

keit und kollegiale Redlichkeit zelebriert werden. Wissenschaft muss ihre Rolle als gesellschaftliche Macht akzeptieren lernen, so wie die Medien und die Wirtschaft dies müssen. Das aber heißt: Information und öffentliche Wirkung kontrollieren; die eigenen subjektiven Urteile über die Welt nicht mit wissenschaftlichen Optionen vermengen; und nichts versprechen, was möglicherweise nicht zu halten sein wird.

### 1.5 Bündnis statt Hegemonie

Wir leben in einer Welt, in welcher die bisher kirchlich etablierten und kontrollierten Glaubenskräfte entweder frei *floaten* oder unter die Oberfläche abgesunken sind, freilich ohne dabei an subkutaner Wirkung zu verlieren. Um es kurz zu sagen: Wissenschaft kopiert Religion. Der Wissenschaftskritiker wird dann zum Religionskritiker, der Wissenschaftshistoriker zum Aufklärer über zweideutige Enthusiasmen, welche oft schon inzwischen gescheiterte Paradigmata begleiteten. Man stelle sich Menschen vor, die unter verschiedenen Einschränkungen ihres Lebens, an erster Stelle ihrer Gesundheit, leiden. Oft erhalten sie Hilfe als Ergebnis wissenschaftlicher Anstrengungen. Oft erhalten sie aber auch nur eine Perspektive, die in einer für sie unerreichbaren Zukunft liegt, ob es sich dabei um das Versprechen direkter Demokratie durch Beteiligung am Internet, um neue umweltfreundliche Durchbrüche oder etwa um prädiktive bzw. regenerative Medizin handelt. Ich lebe besser im Bewusstsein des Anfangs einer Zukunft, in der ich nicht lebe. Oder wie die Reklame einer Finanz-Zeitschrift anmeldete: »Heute ist Morgen besser als heute«. Genauer kann man die normative Kraft des Fiktiven nicht ausdrücken. Was unterscheidet den nachchristlichen Wissenschafts-Gläubigen, dessen Heute das noch nicht Vorhandene ist, von dem jenseitsorientierten Absolventen religiöser Übungen? Vieles an der Zukunft ist ebenso jenseitig wie der Himmel. Sind etwa die Teilnehmer an einer Kölner Marienprozession weniger realistisch als die Politiker, die den Verheißungen embryonaler Stammzellforscher glauben? – eine Frage, die *Christa Nickels* jüngst im Bundestag aufgeworfen hat.

Das Bündnis, das die moderne Gesellschaft – und zwar mit dem Segen einer aufgeschlossenen Religion – mit Wissenschaft, Technik und Ökonomie geschlossen hat, sollte ein Vertrag sein und keine Hegemonie. Das gilt in beide Richtungen. Doch die Gefahr der Hegemonie geht heute, trotz erhaltener schwacher Reste aus der inquisitorischen Zeit, mit welchen sich Theologen und Theologinnen herumschlagen, längst nicht mehr von der Lebenswelt aus, zu der die Religion gehört und in

welcher sie ihre Zeugnisse ausspricht. Die Hegemonie der Wissenschaft in der Welterklärung und in der Weltnormierung ist freilich nicht dadurch zu begrenzen, dass man aus der wissenschaftlichen Welt aussteigt, obwohl (wie überall auch hier Alternativen zu etablierten Mächten viel helfen können. Die Alternative zur Wissenschaft ist jedoch stets eine wissenschaftliche Alternative, die Alternative zur Technik ist stets eine technische Alternative, die Alternative zur Wirtschaft ist stets eine wirtschaftliche Alternative. Wissenschaft lässt sich nicht ersetzen. Aber sie muss neue Dimensionen der Verantwortung übernehmen, und Wissenschaftler müssen dafür ausgebildet werden, denn wer uns privilegiert die Welt erklärt, hat über die Welt das Sagen.

Kann man von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, wenn sie an gesellschaftlichen, ethischen und rechtlichen Diskursen teilnehmen, verlangen, dass sie ähnlich in der Pflicht stehen, sich professionelle Zugänge auf den einschlägigen Wissens- und Denkfeldern zu verschaffen wie umgekehrt Geistes-, Sozial-, Ethik- und Rechtswissenschaftler der Pflicht unterliegen, sich an wissenschaftlichen Expertisen kundig zu machen? Wenn man diese Frage bejaht, steht man vor großen forschungs- und bildungspolitischen Aufgaben. Insbesondere in der EU-Forschung wird man feststellen, dass es für viele Fragen keine einschlägigen Rahmenkonzepte gibt, welche Alternativ-, Begleit- und Ethikforschung ermöglichen, zumal Forschungs- und Industrieausschuss beim Europa-Parlament ohnehin ineinander greifen. Ethik ist möglich, wird aber durch solche Vorgaben sowohl ihrer Zielrichtung als auch ihrer Vorgehensweise nach eingeschränkt.

### *1.6 Ein offener Diskurs*

Deshalb brauchen wir einen offenen Diskurs über Weltbilder und Welterklärungen. Der gesellschaftliche Diskurs ist die einzige Kontrolle der Übermacht, die eine offene Gesellschaft kennt. Das ist ein oft schwaches Kontrollinstrument, aber es ist hegemonialen Instrumenten vorzuziehen. Mit dem Diskurs ist es allerdings wie mit dem Markt: man muss gleiche Zugangswege anerkennen und faire Bedingungen schaffen.

Manche frühere Differenz zwischen Wissenschaft und Religion erledigt sich heute von selbst, wenn z. B. die Theologen bei *Darwin* angekommen sind und die Wissenschaftler die Hypothese entfalten, dass wir alle von einer ›Menschen-Eva‹ abstammen könnten, einer schwarzen Eva in Afrika freilich. Unsere Welt ist nur multilateral zu konstruieren. Die Religion lebt aus dem Gedächtnis der Endlichkeit, des Scheiterns und

der menschengerechten Visionen, die dieses Scheitern überleben. Sie arbeitet an einer Kultur der Anerkennung und Annahme, der Mitleidenschaft und der ›Unterbrechung‹ von Kontinuitäten menschenfeindlicher Macht. Dabei braucht sie das Bündnis mit der wissenschaftlichen Welt. Diese aber wiederum kann die Erfahrungheit der Religion mit einer wissenschaftlichen Selbstaufklärung einsetzen. *Max Planck* hat darauf bestanden, dass man zur Wissenschaft Phantasie und Glaube brauche – aber was man braucht, das sollte man auch mit einem skeptischen Instrumentarium prüfen, mit dem gleichen, mit welchem auch die moderne Theologie, unter Anleitung der Wissenschaft, das Laufen lernte. Im Folgenden werden zwei Beispiele der Biopolitik untersucht: der Kinderwunsch in der Fortpflanzungsmedizin (2.) und die schon erwähnte Biopolitik im Bereich der Forschung an Embryonen, insbesondere der embryonalen Stammzellforschung (3.). Abschließend wenden wir uns der Frage des umfassenden Kriteriums der Menschenwürde zu und zeigen das Problem seiner Anwendung auf (4.).

## 2. ZUR DISKUSSION UM DIE FORTPFLANZUNGSMEDIZIN: VOM KINDERWUNSCH ZUM KIND NACH WUNSCH?

Achtzig bis neunzig Prozent der jungen Leute wünschen sich Familie und Kinder. Dennoch steigt der Anteil der kinderlosen Paare ständig. Der Ratsvorsitzende der EKD, Manfred Kock, hat darauf hingewiesen, dass 25% der ostdeutschen Frauen des Jahrgangs 1965 und etwa 30% der westdeutschen Frauen des gleichen Jahrgangs kinderlos blieben; und unter jungen Akademikerinnen hätten sogar 40% keinen Nachwuchs.<sup>1</sup> Wir alle werden geboren. Aber werden alle zukünftigen Generationen ›geboren‹ werden? Oder werden sie, wie der gelehrte und berühmte polnische *science-fiction*-Autor *Stanislaw Lem* sagt, mit der zukünftigen ›omnigenerativen Kreationistik‹ aus dem Labor kommen? Wird dies die Frauenbefreiung sein, dass wir nur noch Petrischalen und Brutkästen brauchen? Wird damit das soziale Dilemma überwunden, dass Frauen Selbstverwirklichung, Beruf und Reproduktion im und am eigenen Leibe austragen? Mehr noch: wird dadurch der Paradiesfluch überwunden, der dem Mann sagte, er werde sein Brot im Schweiß seines Angesichts essen, und der Frau, sie werde ihre Kinder unter Schmerzen gebären (Vgl. Gen 3, 16–19)? Das wäre ja durchaus auf der Linie der neuen

---

<sup>1</sup> Vgl. Christ in der Gegenwart 55 (2003) 22, 178.

Götter der säkularen sozialen Entwicklung ›Wissenschaft, Technik und Ökonomie‹, welche die säkularen Naturgötter ›Selektion und Mutation‹ begleiten: die Vertreibung aus dem Paradies hört auf. Wir essen unser Brot ›im Schweiß der Maschinen‹ (*Ingeborg Bachmann*), die Männer ›herrschen‹ nicht mehr über die Frauen. Oder teilt sich die Menschheit in die unendliche Menge, für welche die Vertreibung aus dem Paradies weiterhin gilt, und die Privilegierten, die sich auf deren Schweiß und deren Schmerzen ein neues Jerusalem erbauen? Und haben wir denn das Recht, alte Flüche mit Moral zu würzen und mit religiöser Rabulistik aufrecht zu erhalten? Soll es allen schlecht gehen und nicht wenigstens einigen besser?

Der Oxforder Ethiker *Julian Savulescu* meint, wenn zukünftige Kinder vor ihrer Zeugung wählen könnten, würden sie eine Welt wählen, in welcher jene Embryonen und Föten, die sie selber einmal sein werden, deshalb eine größere Überlebenschance hätten, weil die Zahl der Geborenen nicht nur durch die Natur, sondern durch die Technik reduziert und die Überzähligen dabei als *fitness*-Steigerer für andere verwendet würden, so dass am Ende eine größere Zahl mit größerer Gesundheit gerettet sein würde als dann, wenn man der Natur ihren Lauf ließe.<sup>2</sup> So müsse man in dieser Situation eines angenommenen Urzustandes vor der Zeugung eine Welt wählen, in welcher man aufgrund technischer Selektion eine bessere Überlebenschance hätte, auch wenn diese Überlebenschance unter Umständen nicht die eigene wäre. Der intuitive Aufstand gegen solche Szenarien eines utilitaristischen Philosophen könnte sich durch Gewöhnung abschwächen, denn die neuen Götter verändern unser moralisches Bewusstsein durch die Selbstverständlichkeit des kulturellen Wandels, den sie bewachen, ebenso wie die alten Autoritäten es getan haben. Aber können wir uns den Ausgangspunkt unserer moralischen Entscheidung nicht anders denken, als *Savulescu* es getan hat? Gehen wir statt von der Summe der Überlebenden und statt von der Präferenz für *fitness* von den Rechten aus, die jeder Mensch hat, wollen wir in einer Wahl des Urzustandes dann das kalte Reagenzglas und den sterilen Brutkasten mit der Wärme der Beziehung im Mutterleibe austauschen? Wollen wir eine Welt ohne das Glück und die Schmerzen des Mutterseins? *Aldous Huxley*, der negative Utopist der ›Schönen Neuen Welt‹, hat einmal gesagt, der Fortschritt könne Probleme nicht lösen, sondern sie nur verändern. In der Tat: mit jeder Problemlösung eröffnen wir ein neues Problemfeld, manche meinen, die *Büchse der Pandora*.

<sup>2</sup> Vgl. *Julian Savulescu*, unv. Vortragsmanuskript auf dem Kongress ›Bioethica. Poder e injustica‹ (02. 11. 2003), Rio de Janeiro.

Ein Plädoyer für ein Recht auf ›natürliche‹ Geburt könnte missverstanden werden. Denn alles, was wir an Begleitung, Betreuung und medizinischer Versorgung tun, ist Kultur, nicht Natur.

Die rohe Natur, deren Wirkung nicht aus dem selektiven Raum kommt, den wir ihr aus kultureller Verantwortung zusprechen, ist immer noch menschenunfreundlich. So haben wir die Verantwortung dafür, was wir als ›natürlich‹ erhalten, entfalten und gestalten wollen. Die blinde Natur sagt es uns nicht von sich aus, obwohl sie von sich aus viel Positives sagt. Aber wir sind es, die diese Sprache evaluieren, weil sie nur in uns zur Sprache kommt. Warum also wollen wir ›Natur‹? Wir betrachten sie als Partner unserer Selbstverwirklichung in Freiheit, indem wir sie belassen, wo wir ihre Belassenheit brauchen. Das ist nicht anders als in unserer biopolitischen Verantwortung. Die Natur zu lassen hat seinen Sinn darin, dass der belassene natürliche Zufall die Planung verhindert, der wir uns nicht verdanken wollen, um uns frei zu fühlen; wenigstens auf dem Feld des naturalen, wenn schon nicht auf dem Feld des sozialen Ausgangspunktes unserer Existenz.

Der Kinderwunsch in unserer Gesellschaft steht jedoch noch in ganz anderen Bezügen als in der Spannung zwischen wissenschaftlichen Visionen und gesellschaftlichen Werten. Der Kinderwunsch steht in sozialen Kontexten. Diese haben enorme biographische Auswirkungen auf die möglichen Eltern, insbesondere auf die Frauen. In bioethischen Diskursen wird oft von ›reproduktiver Freiheit‹ gesprochen – damit ist gemeint, dass niemandem technische Möglichkeiten der assistierten Reproduktion verweigert werden dürfen, weil die Betroffenen hier ein Abwehrrecht gegen Einschränkungen des Staates hätten. Solche Einschränkungen müssten deshalb unter hoher Beweislast erst einmal mit anderen Rechten begründet werden. Diese Auffassung von reproduktiver Freiheit überschreitet bereits das Paradigma einer ›Natur‹, indem die technischen ›Provider‹ gleichsam als Angebot einer zweiten Natur betrachtet werden. Dabei wird gänzlich vergessen, dass die Gesellschaft sie mit hervorbringt. Eigentlich ist die Gesellschaft immer der ›Provider‹ für unsere Bedürfnisse und Wünsche. Unser Abwehrrecht gegenüber Eingriffen in unsere reproduktive Lebensplanung ist daher nicht einfach ein Recht auf ungehinderten Zugang zur Technik; es ist zunächst einmal das Recht, zu diesen Zugängen ›Nein‹ sagen zu dürfen, ohne dass der Staat uns die technischen Problemlösungen aufzwingt.

Tut er dies denn? *Nein*, wenn alles unter die Bedingung der freien und informierten Zustimmung fällt. *Ja*, wenn es so etwas wie eine Instrumentalisierung der Wünsche möglicher Eltern, vor allem von Frauen

gibt, die durch gesellschaftliche Kontexte fast den Grad der Unausweichlichkeit erhält. Gerechte Gesetze ersparen den betroffenen Menschen das *quasi*-heroische Verhalten, mit dem sie sonst gegen soziale Trends steuern müssten. Es ist nicht gleichgültig, ob man von der Freiheit *gegen* oder *mit* dem Strom zu schwimmen spricht.

Nein, wir alle dürfen *in abstracto*, im Prinzip unserer reproduktiven Freiheit folgen. Das sagen in den europäischen Kommissionen die Ärzte und Wissenschaftler, die zugleich ›Provider‹ der technischen Angebote sind. Sie reden ja in eigener Sache. Und die Politik sorgt dafür, dass sie im Übermaß vertreten sind. In einer Neunerrunde, die sich mit dem Protokoll des Europarates zum Embryonenschutz zu beschäftigen hat, tauchten bis zu drei *in-vitro*-Fertilisateure von Rang auf, daneben zwei Ethiker, der Rest Juristen. In einer solchen Runde ist bereits das Wort ›Instrumentalisierung‹ verboten. Das richtige Instrument des medizinischen Fortschritts ist die ungehinderte Autonomie. Inwieweit aber muss sie *de facto* Illusion bleiben, wenn das Umfeld für Autonomie juristisch der Willkür beteiligter ›Provider‹ überlassen bleibt?

Die Anhänger der reproduktiven Freiheit finden sich nicht nur bei den ›Providern‹, sondern auch bei den Juristinnen und Juristen, die dafür die Ideologie liefern. Oft handelt es sich um weibliche Karrieren, bei denen man sehr gut verstehen kann, dass die Einbettung des Kinderwunsches oder des Nicht-Kinderwunsches in die Lebensplanung eine hochsensible Angelegenheit der eigenen Entscheidung sein soll. Aber der individuelle Ausgangspunkt ist hier kurzsichtig, wenn nicht blind für das soziale Problem, das mögliche Eltern in die Lage bettet, in welcher sie ihre Kinderwünsche freiwillig zu artikulieren haben. Indem unsere Wirtschaftsgesellschaft die Biographien primär an die lange Ausbildungszeit, an die berufliche Mobilität und an die Verfügbarkeit von Kindertagesstätten bindet, schafft sie Ausgangssituationen für die Lebensplanung, in welcher die Verschiebung oder die zeitweise Verweigerung des Kinderwunsches mit lebensdramatischen Folgen quasi zwanghaft vorgesehen ist. Hier von ›reproduktiver Freiheit‹ zu reden, ist nicht angemessen. Vielmehr könnte man fundamentalkritisch sagen: der gesellschaftliche ›Provider‹ verweigert die soziale und oktroyiert zur Wahl die technische Lösung, sowohl für den Kinderwunsch als auch für die selektiven Momente dieses Wunsches, die sich aus spezifischen, aber keineswegs immer aus unausweichlichen Belastungen – wie z. B. dem zunehmenden Alter der Erstgebärenden – ergeben. Die Verfassungsgesellschaft opponiert hier mit Recht gegen die Wirtschaftsgesellschaft, ohne sich freilich so richtig durchsetzen zu können. Denn das wäre ja wirklich ein Sozial-

staat, in welchem die ›Natur‹ des Kinderwunsches zum von der Natur dafür vorgesehenen und oft auch in der Sprache des Körpers artikulierten Zeitpunkt des Kinderwunsches den Vorrang hätte vor der Inszenierung von Pannen des Kinderwunsches durch Verschiebung und Verhinderung von Paarbildung durch Mobilitätswänge; Pannen, für die dann der ›Provider‹ Pannenhilfe zur Verfügung stellt. Das ist, als würde der ADAC uns mit der Pannenhilfe dort auflauern, wo er zuvor die Pannen inszeniert hat. Natürlich muss man die gelben, oder in diesem Fall weißen Engel der Medizin von den Inszenierungen der Gesellschaft ebenso unterscheiden, deren Opfer sie sind, wie den ADAC von den Autoherstellern, aber eines unserer größten Probleme mit dem Kinderwunsch ist die sozialstaatliche Mängel­lage, die den Bedarf an der technischen Bewältigung seiner Pannen produziert, und der ungehinderte wissenschaftliche, technische und ökonomische Antrieb, der aus dieser Mängel­lage eine Errungenschaft macht, welche die Politiker, nach Ansicht der ›Provider‹-Lobby, mit der Liberalisierung von bisher hindernden Gesetzen zu begleiten und zu verteidigen haben.

An dieser Stelle wird häufig und mit Recht eingewandt, es seien doch die Menschen selbst, die so ihre Elternschaft inszenieren. Der Kinderwunsch als biographieverträgliche Erscheinung und Entscheidung, der Kinderwunsch als Instrument der Leidensvermeidung, der Kinderwunsch als Spitze des eigenen guten und gelungenen Lebens, der Zeitpunkt des Kinderwunsches als Ausdruck der Lebensplanung in Freiheit – was ist dagegen einzuwenden? Und der Wunsch nach dem gesunden Kind – wird er unter diesen Bedingungen nicht zum Promotor der Überwindung der Passivität des Betens um ein gesundes Kind zu einem ›Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott‹? Kinder sind nun einmal kein Geschenk mehr, sondern ein Planungsprodukt. Die Kinderzulagen sind parallel zu den Wohnungsbaufördermaßnahmen zu begreifen. Wir brauchen das Produkt für den Generationenvertrag. Die Reproduktion und das Denken in einwandfreien Produkten hängen zusammen. Oder ist das alles eine Übertreibung? Oder ist das alles nicht schon länger unterwegs, so dass wir zu unseren Wünschen auch die passenden wissenschaftlichen Wege gefördert haben? Die ›Kind nach Wunsch-Mentalität‹ ist in der Tat nicht erst seit der Ausdehnung selektiver Möglichkeiten auf dem Weg. Der Weg von der Planung des Daseins zur Planung des Soseins kann zwar durch Schranken getrennt werden, aber der Druck auf diese Schranken ist groß, wenn sie nur rechtsstaatlich und nicht zugleich auch sozialstaatlich gesichert werden. Hier müssten wir nicht vom Abbau, sondern vom Aufbau des Sozialstaates reden.

*Hannah Arendt* hat den Ausgangspunkt unserer handelnden Freiheit die ›Natalität‹ genannt, die ›Geburtlichkeit‹. Handeln als Anfangenkönnen ist die ›Antwort‹ auf die Grundbefindlichkeit der Geburtlichkeit, denn diese drückt die Anfänglichkeit des Menschen ebenso aus wie der Tod seine Endlichkeit. Arendt übersetzt *Augustinus*: ›De civitate Dei, 12,21 mit »damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab«. Der Mensch ist nicht der Anfang der Welt, aber in der Anfänglichkeit, d. h. in der Ursprünglichkeit seiner Handlungsfähigkeit ist erst zu sehen, dass es die Welt gibt. Arendt nennt das auch die ›Erschaffung der Freiheit‹.<sup>3</sup> »Die Geburt«, sagt die Arendt-Interpretin *Christa Schnabl*, »garantiert die Kontinuität des Anfangens, denn weil«, so Arendt, »jeder Mensch aufgrund des Geborens ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.«<sup>4</sup>

Der Zusammenhang von Geburt und Freiheit spiegelt sich konkret in der Freiheit, einen neuen Anfang zu setzen und Kontinuitäten zu unterbrechen. Da Handlungsfreiheit die Freiheit des Anfangenkönnens voraussetzt, ja sie vollzieht, wäre dieser Vollzug zerstört, wenn an die Stelle unserer Geburtlichkeit unser geplantes Sosein träte. Geburt setzt ins Dasein, nicht ins Sosein. Technik sollte ein Hilfsmittel zum Dasein sein, nicht Beherrschung unseres Soseins auf Kosten der Freiheit nachfolgender Generationen. Die Metapher der ›Geburt‹ ist hier nicht physiologisch zu verstehen, als ginge es um einen bestimmten Zeitpunkt der Menschwerdung; es geht um den Anfang der Menschwerdung überhaupt. Dieser Anfang kann auch in der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle gesehen werden. *Arendts* ›Geburt‹ ist eine Metapher des Segens, nicht des Fluches; und in der Tat überwiegen in der Bibel die Segenssprüche die Geburtswehen bei weitem. Die stärkste Form der Segensmetapher zielt aber auf die Geburt aus Gott. Diese dritte Betrachtungsweise der Geburt, ausgehend vom *Prolog des Johannesevangeliums*, ist nun ein zentrales Thema der christlichen Mystik. Auch hier geht es um den Anfang, um den Ursprung, um die Freiheit. Dass das Lebensprinzip des einzelnen Menschen, seine Seele, von Gott in einem einzelnen Akt seines Wollens gestiftet ist, das, so meint *Thomas von Aquin*, müsse wahr sein, um der Freiheit von elterlicher Schöpfung und Planung willen. Ist dann die belassene Natürlichkeit der Raum, den wir Gottes eigener Freiheit geben, unsere Anfänglichkeit vom »Willen des

<sup>3</sup> *Hannah Arendt*, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 6. Aufl., München 1989, 166.

<sup>4</sup> *Christa Schnabl*, *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*, Frankfurt/M. 1999, 193.

Mannes und vom Blut der Frau« (Joh 1,13) unabhängig zu sehen? Aber könnte diese Freiheit nicht auch auf andere Weise wahrgenommen werden als durch das Belassen ihres natürlichen Raumes? Dann aber – um zu einer Vision *Stanislaw Lems* zurückzukehren – müsste eine christliche Synode in 500 Jahren vielleicht alle Dogmen auf eines beschränken: Wenn Geburt und Tod abgeschafft sind, wenn es keine Anfänglichkeit und keine Endlichkeit mehr gibt, wenn der Unterschied zwischen biotisierter Materie und materialisierter Biologie dahinfällt, bleibt nur noch der Mensch als Schöpfer. Ist das eine Richtung, in die wir wollen, obwohl wir die Erfahrung haben, dass der Mensch die Fehler, die er aufgrund seiner Endlichkeit, verstanden als Fehlerfähigkeit seiner Freiheit, macht, nicht mehr einholen kann? Was also wollen wir wünschen? Wohinein wollen wir unsere Wünsche »einbetten«? Sind wir bereit, unsere Wünsche in ihren Entstehungsbedingungen zu befragen?

Die Kirchen stehen hier vor großen gesellschaftlichen Aufgaben. Im technischen Reproduktionszeitalter schwindet die Quantität des Kinderwunsches mit dem Anspruch an die Qualität seiner Erfüllung. An die Stelle der sozialen Qualität des Kinderwunsches tritt die technische Qualität. Wir befinden uns also in einem Wettlauf um die Möglichkeit und Angemessenheit des Kinderwunsches. Je mehr wir ihn aus der sozialen Lethargie befreien, je mehr wir wieder auf die Natur und den »sprechenden Körper« hören – statt diesen technisch zum Schweigen zu bringen –, je mehr wir das Dasein der künftigen Menschen aus den Ansprüchen des Soseins – in wahrer und uneingeschränkter Solidarität mit jedem Menschen – befreien, je mehr wir die Endlichkeit unserer Problemlösungen anerkennen, je mehr wir zur Vorbehaltlosigkeit der Annahme von werdenden Menschen bereit sind, um so mehr werden wir die Rahmenbedingungen unserer Wünsche angemessen zu gestalten suchen. Verantwortung der Bürgerinnen und Bürger ist keine Aneinanderreihung privater Lebensentscheidungen. Das Private ist nämlich dann indirekt das Politische. Bürger regen zu Alternativen für die Zukunft des Kinderwunsches an. Dazu gehören auch Großforschungen über die Ursachen wachsender Unfruchtbarkeit sowie Beratungsstationen, in denen wir uns über unsere Wünsche aufklären können.

Neben der Arbeitslosigkeit ist die Familienbildung die große soziale Frage am Anfang dieses Jahrhunderts. Die Kirchen als soziale Bewegungen und als Anwälte der Schwachen, die sich nicht selber so betten wie sie liegen, haben eine gemeinsame Stimme, und man würde sich freuen, wenn man sie in der Gesellschaft in diesen Fragen noch lauter hören könnte. Aber sind sich die Kirchenvertreter nicht oft uneins? Der Kon-

flikt um die Beratungspraxis in der Katholischen Kirche ist unvergessen; die Spannung zwischen Theologen und Bischöfen in der evangelischen Kirche ist nicht zu übersehen. Was in der Katholischen Kirche an Diskursmöglichkeiten zu wenig zu existieren scheint, ist in der evangelischen Kirche in einem Maße entwickelt, das jede einigermaßen begründete Meinung als gleichwertig mit der anderen erscheinen lässt, denn niemand darf sich ja die Hegemonie des richtigen Denkens anmaßen, wenn die Vernunft ohnehin keine Garantien für Wahrheit und Richtigkeit geben kann. Gibt es dieses Kriterium der Vernunft jedoch nicht, dann entscheidet die Intensität des Gewissens für den Einzelnen und der übergreifende Minimalkonsens für die Allgemeinheit. Gewissen und Konsens sind hohe Referenzen im christlichen Glauben und in der Demokratie. Aber sie sollten nicht zu schnell den Austausch der Argumente ablösen, vor allem nicht defätistisch das akzeptieren, was der Fall ist. Der Kinderwunsch ist ein herausragender Ort, die soziale Kompetenz unserer Problemlösungen zu überprüfen.

Eine zweite Prüf stelle ist die Debatte um die Versuche an menschlichen Embryonen, die sich inzwischen stark auf die Ableitung embryonaler Stammzellen und embryonaler Stammzelllinien konzentriert. Hier geht es darum, ob die europäische Wissenschaftsgesellschaft noch zu einer Wertegemeinschaft in der Lage ist oder ob die Wissenschaftsgesellschaft diese Wertegemeinschaft bevormundet oder gar verdrängt.

### 3. ZUR DISKUSSION UM DEN UMGANG MIT EMBRYONALEN STAMMZELLEN: ETHISCHE BEDENKEN UND IHRE CHANCEN IN DER WISSENSCHAFTSGESELLSCHAFT

An der Spitze einer ethischen Auseinandersetzung mit der Erstellung und Nutzung von Stammzellen aus menschlichen Embryonen für Forschungszwecke steht das Bedürfnis der demokratischen Gesellschaft nach präziser Information über die Forschungslage und die Aussichten, die durch sie für mögliche künftige therapeutische Zwecke eröffnet werden. Diese Aussichten sind nämlich umstritten. Nicht einmal bei der Parkinson-Krankheit, die häufig als Beispiel erwähnt wird, gibt es mehr als Tierversuche, die sich bisher nicht in klinische Heilversuchserfolge umsetzen ließen. Nach Versuchen an Ratten und Mäusen hat sich die Skepsis eher verstärkt, ob nicht etwa die (Krebs-)Risiken bei Implantationen steigen. Nun hat aber bisher die Propaganda im wissenschaftlichen, politischen, auch im ethischen und theologischen Raum (>Ethos

des Heilens<sup>c)</sup> die Lage beschönigt. Insbesondere wurde es üblich, Alzheimer-Bekämpfungserfolge in Aussicht zu stellen, obwohl es hier nicht einmal im Tierversuch zu paradigmatischen Ansätzen gekommen ist. Bei der Frage nach der Verwendung embryonaler Stammzellen in der Forschung sollte man das Argument der möglichen therapeutischen Aussichten nicht zur Rechtfertigung benutzen, da diese erstens unsicher sind und da es sich zweitens kaum um Aussichten für derzeitige Erkrankte handeln kann, wenn man die (unsichere) Erreichbarkeit an das Ende einer etwa 15jährigen Forschungsphase setzt.

Die Informationspflicht sollte sich also auf die Forschungsabsichten stützen, in denen es um Grundlagenkenntnisse der Stammzellentwicklung und der sogenannten Reprogrammierung bzw. der Rückentwicklung geht. Damit gerät man in ein anderes Paradigma der ethischen Auseinandersetzung, nämlich zu der Frage, welche Norm, die Forschungsfreiheit oder menschlicher Lebensschutz, höher steht bzw. welche Beweislastverteilung hier angemessen ist: muss angesichts der verfassungsrechtlich garantierten Forschungsfreiheit erst bewiesen werden, dass der Embryo den Status eines Menschen hat, oder muss, angesichts der Unteilbarkeit der Menschenwürde, die das menschliche Lebewesen von Anfang an, d.h. eben bereits als Embryo hat, die Beweislast für eine Minderung des Lebensrechtes besonders hoch sein? Auch das Recht auf Leben kennt bekanntlich Ausnahmen. Freilich setzen diese Ausnahmen immer voraus, dass es um Verteidigung bzw. Erhaltung bereits etablierter Güter der Freiheit oder des Lebens geht. Neu ist hier, dass das Gut, das mit der Forschungsfreiheit beansprucht wird, sich angesichts entgegenstehender, bereits vorhandener Güter erst einmal durchsetzen müsste. In einer solchen Situation zugunsten der Forschungsfreiheit zu entscheiden, ist schon formal ein neues Paradigma.

Neben der genauen Informationspflicht ist ferner zu beachten, dass man – wie schon in der Frage des Kinderwunsches – von den Problemen ausgeht, deren Lösung man anstrebt. Besteht hier eine langfristige therapeutische Absicht (*health purposes*), dann sind die Alternativen daraufhin zu überprüfen, ob sie nicht aussichtsreicher, zielführender und leichter zu entwickeln sind. Bei *Morbus Parkinson* könnte dies für Elektrobehandlungen gelten, mit denen man einige Erfolge erzielt hat, vielleicht auch für Methoden der Verlangsamung durch mediale Prävention. Dabei geht es nicht allein darum, die Vielfalt der Alternativen an ethischen Bedenken zu messen; es geht auch darum, die richtige Allokation in der Forschungsplanung durchzuführen. Gerade dort, wo man signifikante Durchbrüche erwartet, muss man, will man nicht u. U. – wie beim Para-

digma der Gentherapie – bei Enttäuschungen landen, die Alternativen stark zu fördern versuchen. Das scheint unter medizinischen, szientistischen und ökonomischen Aspekten genau so sinnvoll wie unter ethischen Aspekten.

Als konsensueller Ausgangspunkt in der europäischen ›Bioethik‹ wird immer wieder die Menschenrechtskonvention zur Biomedizin des Europarates genannt (§ 18,1)<sup>5</sup>, die eine Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken ausschließt. Demnach sollte die einzige *raison d'être* von Embryonen das elterliche Fortpflanzungsprojekt sein. Mit der gesonderten Herstellung, wobei an den Nukleartransfer in die entkernte Eizelle, also an eine Klonmethode gedacht ist, gerät man in ein anderes Paradigma, sei es das der Grundlagenforschung oder das einer erhofften, bisher nicht erfolgreich machbaren Transplantation gesunder, möglichst körpereigener Zellen in ein krankes Organ. Bei letzterer Absicht kann man nicht ganz zur körpereigenen Überbrückung von Immunabwehrproblemen gelangen, weil immer noch die mitochondrischen Fremdgene der fremden Eizelle mit berücksichtigt werden müssen. Verschiedene ethische und politische Positionen stimmen in dem Ergebnis überein, es bei dem Verbot der Herstellung von Embryonen für Forschungszwecke, gleich welcher Art, zu belassen. Die Begründung ist verschieden, und über die zeitliche Erstreckung, die Reichweite und die Überprüfbarkeit eines solchen Verbotes bestehen unterschiedliche Meinungen. Eine *gemeinsame Begründung* des Verbotes kann – unter dem Vorbehalt eines weiter bestehenden Dissenses in der Rigidität des Embryonenschutzes – wie folgt zusammengefasst werden:

1. Es bestehen unterschiedliche Auffassungen über die Erreichbarkeit und über die Qualität der therapeutischen Endziele sowie über die Alternativlosigkeit des Mittels.
2. Um Unklarheiten zu beseitigen, sollten moralisch konsensfähige Mittel und Wege vorgezogen werden. Die Quellen der Stammzellforschung, wie adulte Stammzellen, Nabelschnurblut und fötale Stammzellen, werfen zwar auch übliche medizin-ethische Probleme auf – z. B. darf der Schwangerschaftsabbruch nicht durch den Bedarf an fötalen Zellen beeinflusst sein –, aber diese Probleme haben nicht die gleiche neuartige Signifikanz wie der Verbrauch von Embryonen als menschlichen Lebewesen.
3. An der Frage der Herstellung von Embryonen entscheidet sich, ob ein europäischer Konsens (festgeschrieben in der Menschenrechts-

<sup>5</sup> Vgl. Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarates. In: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 2 (1997) 285–304.

konvention zur Biomedizin) gehalten werden kann. Andernfalls wäre, kaum in Kraft, die Konvention in einem wesentlichen Punkt, der von ihren Befürwortern meist angeführt wird, bereits wertlos.

4. Auch wenn man die Möglichkeit einer Grenzziehung zwischen *in vitro* und *in vivo*-Klonen unterschiedlich bewertet (viele sehen diese Grenze mit sehr unterschiedlichen Motiven als nicht haltbar an), ist doch *Vorsicht* geboten. Darauf macht die Stellungnahme der Europäischen Ethikberatergruppe (14. 11. 00)<sup>6</sup> aufmerksam.
5. Jeder Versuch der Grenzziehung, in dem man sich auf Differenzen in der Schutzwürdigkeit menschlicher Lebewesen bezieht, stellt vor Probleme, deren Lösung neue Auseinandersetzungen entstehen lassen. Hier nur aus pragmatischen Gründen vorzugehen, wird der Ernsthaftigkeit der Fragen, die damit zusammenhängen, nicht gerecht.
6. Ein Verbot der Embryonenherstellung gibt der Debatte weiteren Raum. Gesellschaftliche Debatten brauchen nicht nur gute Argumente, sondern auch Zeit, diese auszuloten.
7. Wenn der Embryonenschutz nicht mehr auf die Integrität jedes einzelnen Embryos zielt, würde die Umstellung auf einen Embryonenschutz durch prozedurale Einschränkungen (im Sinne des britischen Rechts-Ansatzes) eine Umstellung bisheriger deutscher Rechtsauslegung bedeuten.

Wenn man die Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken (auch in therapeutischer Absicht) ausschließt, bleibt die Frage, ob *überzählige* Embryonen nicht doch das Produkt einer Fortpflanzungsmedizin sind, die den Embryo nicht als einzelnen schützt, sondern seinen Verbrauch nur restriktiv gestaltet, nachdem dieser durch eine rechtlich vorgesehene Schenkung (*donation*) generell ermöglicht ist. Die Verwendung embryonaler Stammzellen, auch ausschließlich überzähliger Herkunft, bedeutet den Einstieg in das Paradigma einer gewollten Überzähligkeit, durch die der Verbrauch im Sinne eines weiteren Verfahrens mit den eingerechneten Überzähligen zum Thema wird. Das Problem der überzähligen Embryonen mag sich in Ländern, in denen man sie nicht nur in Kauf nimmt, sondern bereits ihren Verbrauch zu Forschungszwecken legitimiert hat, anders stellen als in Mitteleuropa, wo man die Grenze bei der einzigen Legitimation im Dienst der Fruchtbarkeit gezogen hat. Aber auch z. B. in Frankreich, wo man Forschungen im Dienst der Verbesserung der IVF-Methoden und der genetischen Frühdiagnose

---

<sup>6</sup> Vgl. Opinion No.15; [http://europa.eu.int/comm/european\\_group\\_ethics](http://europa.eu.int/comm/european_group_ethics).

zugelassen hat, stellt die Frage einer Ausweitung der Forschungslegitimation ein Problem dar, denn dabei geht es um Forschung um der Gesundheit anderer willen, also um Unternehmungen außerhalb des geschlossenen Fruchtbarkeitskontextes. Ausweitungen von Legitimation, die die Grenze eines Kontextes überschreiten, sind keine bloßen Fortschreibungen. Deshalb gab es auch in Großbritannien darüber eine lang anhaltende Diskussion. In Bezug auf die überzähligen Embryonen sind vier Probleme besonders zu beachten:

1. die Legitimation der Überzähligkeit, z.B. durch eine vorgesehene Donation;
2. die Auswirkung der Legitimation auf die faktische Überzähligkeit;
3. die Vorschläge zur Behebung der Entsorgung solcher Überzähligkeit, damit verbunden auch die unüberwindlichen Grenzen (z.B. Adoption) solcher Vorschläge;
4. die Auswirkung der Beschlüsse eines Landes, Überzählige einzubeziehen, auf andere Länder, die das gleiche Rechtsparadigma zur Vermeidung von Überzähligkeit haben (z.B. Österreich und die Schweiz).

Es ist die Frage, ob sich auf der Basis substantieller Überlegungen zum Embryonenstatus und zum Embryonenschutz geplante oder planerisch in Kauf genommene Überzähligkeit legitimieren lässt. Sie würde eine garantierte Teilhabe einzelner Embryonen am Lebensrecht unmöglich machen. Man darf aber Menschen nicht in solche aufteilen, die ein Lebensrecht haben und solche, die es nicht haben. Überzähligkeit könnte hingegen als eine durch nicht planbare Nebenfolgen entstandene, nicht beherrschbare Ausnahme in Kauf genommen werden. Dies wäre der Fall bei den wenigen überzähligen Embryonen, die entgegen der Intention im Geltungsbereich des deutschen Embryonenschutzgesetzes entstanden sind. In diesem exklusiven Fall stellt sich die Frage nach einer fremdnützigen Beeinflussung der Auflösung des Embryos durch Einbeziehung in Forschungen mit hochrangigen Legitimationen. Wenn es zudem stimmt, dass es bei den Experimenten mit Stammzelllinien nur um geringe Ressourcen geht, und dass diese Experimente nicht Heilsversprechen unterliegen, sondern der nüchternen Überprüfung von Wegen der Grundlagenforschung über Stammzellen, ihre Entwicklung und ihre Reprogrammierung überhaupt, dann wäre es richtiger, aus eigenen, im Land überprüfbaren ›Ressourcen‹ – diese technische Sprache erscheint weiterhin dem ›Leben‹ gegenüber hilflos – zu handeln, als Stammzelllinien zu importieren, deren Erstellung nicht den vorgelegten Überlegungen und Bedingungen entsprechen kann, auch wenn sie nicht eigens

durch verbrauchende Embryonenversuche für einen solchen Report hergestellt werden.

Ein wesentliches Bedenken wird jedoch durch diese Überlegungen nicht ausgeräumt. Es ist nicht im Vorhinein auszumachen, ob embryonale Stammzellen eine vorübergehende Rolle spielen, falls adulte, d.h. von Erwachsenen genommene Stammzellen letztlich doch den Hauptpart bei der regenerativen Zelltherapie übernehmen sollten. Aber falls es zu therapeutischen Methoden mit embryonalen Stammzellen kommen sollte, steht wiederum die Option im Vordergrund, dafür eigens Embryonen mit dem Transfer eigener Zellen in eine entkernte Eizelle (*Dolly-Methode*) herzustellen. Dieses sprachpolitisch (und sachlich falsch) ›therapeutisch‹ genannte Embryo-Klonen wird aber mit guten ethischen Gründen z.B. seitens einiger Forschungsgesellschaften, Experten-Gremien (europäische und deutsche Ethikräte) und politischen Instanzen ausgeschlossen. Indem man jedoch an diese Schwelle des Bedarfes an solchen Embryonenklonen bzw. eigener Embryonen-Herstellung für ihren Verbrauch in Heilverfahren herangeht, setzt man sich zu einem späteren Zeitpunkt einem heute schon vorhersehbaren Druck aus. Wer dies vorausschauend vermeiden will, dem bleibt nichts anderes übrig, als sich embryonalen Stammzellen grundsätzlich und ausnahmslos zu verweigern.

Wir haben bei den ethischen Bedenken zwar die Unteilbarkeit der Menschenwürde nach Eigenschaften, Entwicklungsstadien und Befindlichkeit des Menschen im Auge gehabt, aber noch nicht konkret dafür argumentiert. Man könnte nämlich auch bei einem gestuften Schutzkonzept für den werdenden Menschen der Meinung sein, dass der gezielte Forschungseinsatz auch dann nicht legitimierbar sei, wenn es um den Respekt vor der Entität gehe, die ein Mensch nur ›werden‹ kann, ohne diese Kapazität (*capability*) von sich selbst aus zu besitzen. Der Argumentationsgrund wäre hier ein Gradualismus, der jedoch Potenzialität als solche bereits mit einer hohen Schutzwürdigkeit ausstattet, zumal wenn es der Mensch selbst ist, der die Situation herbeigeführt hat, aus der z.B. die Überzähligkeit resultiert. Würde hier nicht schon die Pietät (*respect for life*) genügen, um den Weg des Forschungsverbrauches nicht zu gehen, zumal wenn man die Beweislast bei der Forschungsfreiheit sieht und mehr haben möchte als virtuelle Optionen für zukünftige kranke Menschen. Der Gradualismus müsste ja nicht auf eine liberale Haltung hinauslaufen,<sup>7</sup> denn es gibt, wie einige Politiker in Deutschland

---

<sup>7</sup> Vgl. Marcus Düwell, Ethik in der genetischen Frühdiagnostik – eine Problemskizze, in: Ders./Dietmar Mieth, Ethik der Humangenetik, 2. Auflage, Tübingen 2000, 26–48.

betonen, auch gesellschaftspolitische Gründe, die embryonale Stammzellforschung zu indizieren. Dabei spielt die Restriktion des Umgangs mit befruchteten Eizellen auf Fortpflanzungsabsichten, in welchen die Entscheidung und das Recht des Individuums als Betroffenen dominieren, ebenso eine Rolle wie die Unübersichtlichkeit der mit dieser Forschung eröffneten Möglichkeiten für reproduktive Zwecke, die sich der individuellen Entscheidung entziehen. Auf der anderen Seite wird die Stufung des Werdens des Menschen gerne benutzt, um dem Embryo *in vitro* entweder das Menschsein oder die personalen Rechte abzuspreehen, wobei das erste das zweite einschließt, das zweite nicht unbedingt das erste.

Die drei häufigsten Argumente, die für eine Verschiebung von Rechtsansprüchen des Embryos auf die eingestete Phase plädieren, sind das *Zwillingsargument*, das *epigenetische Argument* und das Argument mit der *Intuition*. Das *Zwillingsargument* besagt, dass aus einem frühen Embryo *in vitro* – gerade in der *in vitro* noch möglichen Phase – durch Teilung Zwillinge entstehen könnten, so dass die irreduzible Identität biologisch nicht gesichert sei. Das Gegenargument lautet: dies hieße, die Totipotenz der Zellen im Hinblick auf ihre Möglichkeiten mit der Wirklichkeit von zwei Wesen zu verwechseln. Ob spontan oder durch Einwirkung: niemand, der aus dieser Totipotenz entsteht, würde den Embryo, aus dem er entstanden ist, nur deshalb nicht für schutzwürdig halten, weil auch anderes daraus entstehen könnte. Aus dem Embryo *in vitro* entsteht ja z.B. auch die Plazenta. Man kann ihn nicht schützen, ohne sie mit zu schützen. Man kann das Argument auch umkehren: was könnte der Mutterleib konstituieren, wenn nicht die erste Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und das genetische Programm des Embryo in ihm existierten? Diese Perspektive zeigt deutlich, dass der Mutterleib subsidiär, aber nicht originär konstitutiv ist.

Das zweite, epigenetische Argument, der Uterus der Mutter liefere erst die vollständige Konstitution der Menschwerdung, leidet daran, dass es die Bedürftigkeit des Embryos an die Stelle der Konstitution setzt. Der Ausführungsbedarf für das embryonale Programm ist zwar hoch, aber auch der Überlebensbedarf für Säuglinge ist von Symbiosen abhängig. Die Forschungen über einen künstlichen Uterus sind bei Tieren ohnehin schon weit gediehen. Wer sich seine eigene Menschwerdung vorstellt, wird zudem nicht umhin können, sich in einem Embryo vor der Einnistung repräsentiert zu sehen, der bereits eine erste Körperlichkeit, die geschlechtliche Ausprägung und die erblichen Dispositionen in sich vereinigt. Zwar wird häufig eingewandt, dass wir den Embryo vor der Ein-

nistung außerhalb der *in vitro*- Situation nicht strafrechtlich schützen. Dafür gibt es aber triftige Argumente: ein solcher Schutz wäre mangels Beweisfähigkeit nur schwer anzutreten. Wir sind aber besonders für das verantwortlich, was wir uns *in vitro* vertraut gemacht haben, während die ›Natur‹ keine Verantwortung für ihren Umgang mit Embryonen-Überfluss hat. Embryologen wie *Günter Rager* weisen zudem darauf hin, dass dem Embryo seine Teleologie in Richtung Einnistung anzusehen sei; er ist nicht in einem von dieser Teleologie unabhängigen Zustand, d.h. er *ist* schon relational, er muss es nicht erst werden. Aber sind wir, wenn wir die Fortpflanzungsteleologie benutzen, um den Embryo mit zu erzeugen, nicht auch an die Teleologie gehalten, die wir benutzen? Wenn wir den ersten Schritt, die assistierte Befruchtung *in vitro* getan haben, was berechtigt uns dann, den zweiten, dem Telos der Fortpflanzung entsprechenden Schritt zu unterlassen? Ich denke, hier könnte es nur einen Grund geben: die klare und sichere Diagnose, dass ein Embryo einpflanzungs- und/oder austragungsunfähig wäre, so dass die Nichteinpflanzung in die Klasse von Unterlassungshandlungen (wie z. B. die passive Euthanasie) geriete, die dann angeraten sind, wenn man erstens das Ziel sicher nicht erreichen kann und zweitens mit dem untauglichen Versuch, es zu erreichen, nicht verantwortbare Belastungen schaffen würde. Wissenschaftlich gesehen sind wir aber nicht so weit, diagnostische Aussagen von der dazu erforderlichen Gewissheit zu treffen, so dass diese Überlegung derzeit im spekulativen Raum verbleiben muss.

Ein drittes Argument, das auf unsere spontanen *Intuitionen* zurückgreifen will, wird oft in der Fassung eines Beispiels vorgebracht, das der Jurist *Reinhard Merkel*<sup>8</sup> benutzt hat: Man rettet aus einem brennenden Labor eher ein Kind als eine Embryonenkultur. Nun, wenn man schon virtuelle, d. h. nicht der Realität abgeschauten Beispiele benutzt, was wäre davon zu halten, wenn jemand aus einem brennenden Hause lieber seine Großmutter als ein fremdes Kind rettet? Derlei spontane Präferenzen in Phantasiefällen besagen ethisch nichts. Die Intuitionen stehen hier vielmehr in Bezug auf die reale Situation gegeneinander: der Wissenschaftler, der mit Embryonen im Reagenzglas umgeht, mag schon aus Gewohnheit eine andere Intuition haben als derjenige, der sich fragt: wann habe ich angefangen?

---

<sup>8</sup> Vgl. *Reinhard Merkel*, Rechte für Embryonen? Die Menschenwürde läßt sich nicht allein auf die biologische Zugehörigkeit zur Menschheit gründen, in: *Cb. Geyer* (Hg.), *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt/M. 2001, 51–64.

In der Statusfrage überwiegt also für mich das Problem, den Anfang des Menschen von der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle weg nach vorne zu verschieben. Wenn entsprechende Versuche nicht überzeugen, bleibt nichts anderes übrig, als aus Gründen des ›Tutorismus‹, d. h. um mögliche falsche Handlungen auszuschließen, für das Lebensrecht des Embryos einzutreten bzw. für eine Grundpassivität, wenn er einmal gezeugt und ›überflüssig‹ geworden ist. Müsste man, angesichts der menschlichen Kontingenz und Fehlerfähigkeit, nicht schon früher mit dieser Grundpassivität gegenüber allen *in vitro*-Situationen, mit denen Lebensrechte relativiert werden, einsetzen?

#### 4. DER SPALT ZWISCHEN DER UNANTASTBAREN UND DER ANTASTBAREN MENSCHENWÜRDE

Das Letztkriterium der Menschenwürde, das man u. a. in der Erklärung der Menschenrechte, im Grundgesetz und im Verfassungsentwurf der Europäischen Union findet, wird nicht überall in gleicher Weise verstanden. Grob gesagt lassen sich *drei Richtungen* unterscheiden: die einen betonen zugleich die überpositive Bedeutung im Ganzen und die kategorische Bedeutung im Einzelnen, vor allem, wenn es um Lebensrechte geht; die anderen sehen in der überpositiven Bedeutung eher ein starkes und unverzichtbares Symbol und in der positiven Anwendung in Einzelfällen daher eher einen Spielraum bzw. eine Abwägungsmöglichkeit zwischen Rechten bzw. Pflichten, und die dritten schließlich gehen noch weiter, indem sie Menschenwürde eher als Pietät (›Respekt für das Leben‹) verstehen, die man dann braucht, wenn es sich um menschliche Lebewesen handelt, die noch nicht als Personen Rechtsträger seien.

Die erste Position hat ihre kategorische Eindeutigkeit für sich, muss aber zugestehen, dass positive Rechtsregelungen nur schwer kategorisch sein können. So ist das deutsche Embryonenschutzgesetz zwar im Hinblick auf die Einschränkung von *in vitro*-Erzeugungen auf den zugelassenen Fruchtbarkeitszweck hin kategorisch, keineswegs aber im Hinblick auf den Schutz aller erzeugten Embryonen im Einzelnen, von denen, wenn bis zu drei eingepflanzt werden, ja keine Drillingsgeburt erwartet wird. Das Gleiche gilt von der Zulässigkeit von geburtenregelnden Mitteln mit abortivem Effekt (Spirale), von denen man nur abschwächend sagen kann, dass sie auch eine empfängnisverhindernde Wirkung haben können. Aus diesem Mangel an kategorischer Anwen-

ding im Einzelnen kann freilich nicht logisch geschlossen werden, dass jede kategorische Anwendung zu unterbleiben habe. Man muss dann freilich begründen, wo und warum eine kategorische Anwendung in Frage kommt.

Die zweite Position, die an der überpositiven Bedeutung der Menschenwürde als starkem und unverzichtbarem Symbol festhält, aber im Einzelfall abwägen möchte, bringt häufig als Argument vor: würde man die Menschenwürde als kategorische Scheidewand im positiven Recht benutzen, dann erleide sie Schaden durch den Mangel an Konsequenz und Konsistenz in den Rechtsetzungen, die oft als politische Kompromisse – das Beispiel des § 218 wird hier erwähnt – zustande gekommen sind. Das Kategorische werde durch das Relative seiner Anwendung dann tangiert, wenn man kategorisch an der Identität von Grundsatz und Anwendung festhalte. So leiste man dem überpositiven, umfassenden Charakter der Menschenwürde einen Bärendienst, wenn man die Menschenwürde in den Sumpf positiver Rechtsentscheidungen hineinziehe. Wolle man die Menschenwürde in ihrer grundsätzlichen Bedeutung nicht beschädigen, müsse man sie äußerst sparsam und subsidiär handhaben, wenn die Begründung mit positiven Rechten bzw. mit deren Anwendung nicht ausreiche.

Die dritte Position riskiert die Unterscheidung von bloßen Menschen und rechtstragenden Personen oder von Pietät und Rechtsträgerschaft als Grund von Rechtsansprüchen. Diese Basis liegt dem britischen Embryonenschutzgesetz und den folgenden Rechtsregelungen zu Grunde. Diese Position hat zweifellos den Vorteil, dass sie sich selbst nicht ins Gehege kommt, da sie weder monistisch-kategorisch argumentiert noch die Menschenwürde auf eine überpositive symbolische Bedeutung reduziert. Sie stellt scheinbar auch eine Auffangbasis für pluralistische Vorstellungen über den Beginn des menschlichen Lebewesens dar. Dies hat sich freilich nicht zeigen lassen, da sich die Briten mit sehr relativen Argumenten auf den Zeitpunkt der Einpflanzung des Embryos in den Uterus festgelegt haben. Und dies bleibt bestreitbar.

Vertritt man eine überpositive und kategorische Bedeutung der Menschenwürde, und will man zugleich dem Relativismus der Rechtskonkretisierung Rechnung tragen, dann braucht man eine trennscharfe Definition für die Fälle, die keinen Relativismus zulassen und die Verstärkung durch den Verfassungsgrundsatz brauchen, bzw. für diejenigen Fälle, in welchen man zu Abwägungen greifen kann. Meine These lautet nun: Relativierungen sind jedenfalls dort verboten, wo sie zur Umdeutung des Prinzips der Menschenwürde führen, d. h. dieses Prinzip nicht

mehr auf alle Menschen beziehen. Die Menschenwürde kann sich nur kategorisch gegen jede Spaltung des Menschen wenden. Wenn sie sich daher auch auf frühe oder eingeschränkte Formen des Menschseins bezieht, dann stellt sich *in concreto* doch die Frage, ob jede Abwägung, welche sich nicht unmittelbar auf die Menschenwürde, wohl aber auf die aus ihr abgeleiteten Rechte bezieht, unter das Verdikt einer kategorischen Anwendung fielen. Das ist die Frage, die einige Philosophen und Verfassungsjuristen stellen, die auf der anderen Seite keine Relativierung des Menschenwürdeprinzips zulassen wollen. Dies läuft auf eine Unterscheidung von Würde und Recht hinaus oder genauer von: *einen absoluten Wert haben* und *ein bestimmtes Recht haben*. Die Einschränkung des Rechtes dürfte dann aber den absoluten Wert nicht tangieren. Ist dies denkbar? Es ist denkbar, dass ein absoluter Wert nicht durchsetzbar ist und man deshalb auf eine ihm an sich zustehende Strafbewehrung verzichtet. Es ist denkbar, dass man ein Recht nicht in der ihm zukommenden Schärfe geltend macht, weil man hofft, es auf eine andere Weise – etwa das Lebensrecht des Kindes durch die Mutter – vergleichsweise effektiver schützen zu können. Entpoenalisierung und indirekter Schutz durch außerrechtliche Gesichtspunkte sind Mittel, deren Effizienz freilich immer wieder zu überprüfen ist. Darüber hinaus wird die friedenswahrende Funktion des Rechtes geltend gemacht: ein lang anhaltender Streit, der zur Unsicherheit im Rechtsbewusstsein führt, sollte letztlich pragmatisch beendet werden, auch wenn damit die grundsätzliche Frage nicht gelöst sei. Hier besteht allerdings die Gefahr, dass derjenige, der den Streit ständig zu erneuern die Macht hat, damit erst den Ruf nach Friedenswahrung hervorruft, nachdem er den bestehenden Rechtsfrieden zuvor erst in seinem Interesse gestört hat.

Die Argumentation mit der Unterscheidbarkeit von ›absolutem Wert‹ und ›konkretem Rechtsanspruch‹ ist zwar leicht einzusehen, aber sie steht vor einem Problem, wenn es um das Lebensrecht geht und dieses alternativlos, ohne Stellungnahme des Betroffenen, eingefordert wird, etwa im Namen von Forschungsfreiheit. Man sieht hier deutlich, dass die kategorische Argumentation eigentlich nur dort ausgesetzt werden kann, wo man durch den Verzicht auf sie hofft, ihren Sinn besser einlösen zu können, also das zu retten, um dessentwillen sie so kategorisch ist: den absoluten Wert. In einer solchen Situation befindet man sich bei *in vitro*-Techniken nicht. Deshalb kann man hier nur mit einem Mangel an Durchsetzbarkeit der Menschenwürde *in concreto* argumentieren. Dies sollte aber zugleich ein Ansporn sein, die Durchsetzungsargumente genau zu prüfen. Sie halten, wie wir am Beispiel des Kinderwun-

ches und der Embryonenforschung gesehen haben, eine genaue ethische Prüfung aus.