

Peter Schallenberg

Recht auf Glück oder Recht auf Leben?

Die Moraltheologie zwischen Lebenskunst und Biotechnik

Kurzinhalt - Summary:

Der aktuellen bioethischen Debatte liegt ein Gegensatz zwischen dem Recht auf Glück und dem Recht auf Leben zugrunde. In neueren empiristischen bzw. utilitaristischen Ansätzen wird der Personbegriff auf bestimmte Lebensfähigkeiten, der Glücksbegriff auf subjektiv-individualistische Bestimmungen reduziert. Demgegenüber ist auf dem absoluten Lebensschutz als unhintergehbarem Referenzpunkt jeder Bioethik zu beharren: Schutz des menschlichen Lebens, dem – durch die Gottes Liebe befreit von allem Rechtfertigungszwang – die glückliche Vollen- dung zugesagt ist.

Underlying the bio-ethical debate of our days an opposition is to be discerned between the right to live on one side and that to pursue happiness on the other. In recent perspectives of utilitarianism or empiricism the concept of a ‚person‘ is reduced to viability whereas ‚happiness‘ is held to be nothing more than an individual determination of its subject. Opposing this reductionist views the uncompromising protection of life becomes the absolute stronghold of bio-ethics: in Gods unwavering love endeavours life is freed from any need to justify itself into the fulfillment of his promises.

1. Lebenstechnik: Recht auf Glück?

a) Die ethische Problematik: Wert oder Würde?

„Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer tut das!“¹ Friedrich Nietzsche legt ebenso geistreich wie bissig seinen Finger in eine bis heute offene Wunde der Ethik: Es gilt gemeinhin als unethisch, oder besser: als egoistisch, glücklich sein zu wollen.² Zwar gibt es die klassisch-antike Tradition der Ethik als Lebenskunst, die das gute und glückliche Leben als Ziel jedes menschlichen Handelns bestimmt, seit Plato und Aristoteles. Allein diese Spur verlor sich zunehmend in der sich entwickelnden Geschichte einer christlichen Ethik. Unterstreicht noch Thomas von Aquin wie selbstverständlich, „glücklich sein zu wollen, ist nicht Sache freier Entscheidung“³, so lehnt eine reformatorische Theologie und Anthropologie seit Martin Lu-

¹ Friedrich NIETZSCHE: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. In: Friedrich NIETZSCHE: *Werke in drei Bänden*. Bd. 2. München u.a., 1977, 944.

² Vgl. Peter SCHULZ: *Egoismus versus Altruismus. Begründungsstrategien der neuzeitlichen Ethik*. In: *Rivista Teologica di Lugano* 8 (2003) 233-251: „Egoismus ist geläufiger Ansicht zufolge das Streben nach Vorteilen für die eigene Person ohne Rücksicht auf andere.“ (233).

³ THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* 1 19, 10: „Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices.“

ther vehement jede eudämonistische, auf dem Glücksgedanken basierende Ethik ab. „Luther definiert Glück im Sinne eines egoistischen und vergnügungssüchtigen Vulgäre pikureismus.“⁴ Und spätestens seit Immanuel Kant und seinem (zweifellos zunächst zutreffenden) Urteil, dass der „Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“⁵, scheint klar zu sein: Der Mensch strebt in ethischer Perspektive nach einem Handeln aus autonomer Pflicht, nicht aber nach einem heteronom (von seiner Natur und seinen wechselhaften Neigungen) auferlegten Glück, es sei denn, wie Nietzsche mehr als nur beiläufig bemerkt, er sei Engländer. Diese beziehungsreiche Anspielung nämlich meint näherhin: In der philosophischen Tradition des angelsächsischen Empirismus spielt der Gedanke einer individuellen Glücksbefriedigung bis heute eine herausragende Rolle, brennglasartig gebündelt im Recht der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung auf „pursuit of happiness“: Dies führt im philosophischen Feld zu einer lebhaften Debatte mit Vertretern sowohl einer thomanisch-eudämonistischen Ethik wie auch einer kantianischen Pflichtethik. Im Zuge einer in den letzten Jahrzehnten im angelsächsischen Raum entwickelten Bioethik, die zunehmend an die Stelle der klassischen medizinischen Ethik (verstanden als Standesethik) getreten ist, lässt sich ein neuer Konflikt zwischen einem zunehmend individualisierten Begriff von Glück und einem universalen Begriff von „Würde des Lebens“ beobachten. Holzschnittartig stehen sich Wert und Würde, oder anders gesagt, die angefragte Qualität eines möglicherweise behinderten menschlichen Lebens und die Quantität einer menschlicher Verfügung entzogenen menschlichen Existenz gegenüber. Qualität und Quantität erscheinen möglicherweise zunächst als in ethischer Sicht gewöhnungsbedürftige Begriffe, die aber den Unterschied zwischen einem absolut verstandenen Lebensrecht und einem relativen, von eigenen oder fremden Bewertungen abhängigen Lebensrecht verdeutlichen wollen. Etwas zugespitzt könnte daher auch von einem Konflikt zwischen einem Recht auf Glück und einem Recht auf Leben gesprochen werden, ein Konflikt freilich, der mehr im Hintergrund der Debatte um das Lebensrecht am Anfang und Ende menschlicher Existenz abläuft. Die Moralthologie ist davon in doppelter Weise herausgefordert, versteht sie sich doch einerseits als Lebenskunst, also als Metaethik einer Anleitung zum guten und geglückten Leben, und andererseits als normative Ethik unbedingten Lebensschutzes. Diese Herausforderung soll im Blick auf die bioethische Debatte um den ontologischen und moralischen Status des Embryos skizziert und einer Lösung zugeführt werden. Insbesondere wird der moralthologische Blick geschärft durch die ethischen Probleme der Präimplantations- und Pränataldiagnostik,⁶ die eine Frage nach möglichem geglückten Leben besonders zuspitzen, indem entweder der In-

⁴ Jörg LAUSTER: *Die Rückkehr des Glücks. Die philosophische Wiederentdeckung des guten Lebens als Herausforderung für die theologische Ethik*. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 47 (2003) 248-263, hier 249; DERS.: *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*. Gütersloh, 2004.

⁵ Immanuel KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* A 46.

⁶ Vgl. hierzu Peter SCHALLENBERG: *Menschenbild und Moral. Zur ethischen Debatte um die Präimplantationsdiagnostik*. In: *Theologie und Glaube* 93 (2003) 498-519.

in vitro-Embryo oder das ungeborene Kind nach festgestellter genetischer Schädigung einer Güterabwägung zwischen scheinbar lebensunwertem behindertem Leben und der Verwerfung des Embryos unterworfen wird. Das ethische Problem einer moraltheologisch bedenklichen Güterabwägung stellt sich aber auch im Fall des sogenannten „therapeutischen“ Klonens (als Abwägung zwischen einer möglichen zukünftigen Heilung genetisch bedingter Krankheiten und dem Leben des Embryos), oder im Fall der verbrauchenden Stammzellforschung (als Abwägung zwischen an sich zunächst legitimen Forschungsinteressen und dem Lebensinteresse des frühen Embryos). Zumeist stellen sich die Abwägungen dar als Konflikt zwischen Wert und Würde: Indem eine Tabuisierung⁷ des frühen Embryos in den ersten Stadien nach der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle unter dem Begriff der unveräußerlichen Menschenwürde (und damit ein Residuum letztgültiger unverzichtbarer Normen im Sinne des Naturrechtes) abgelehnt wird, kann dann ein anderes wertvolles Interesse für höherwertig erachtet werden. Zwar stellt das Embryonenschutzgesetz seit dem 1. Januar 1991 den künstlich im Reagenzglas erzeugten Embryo unter den Schutz der Menschenwürde (und geht in dieser Sicht in der Tat weit über den Rechtsschutz des Ungeborenen nach StGB § 218 hinaus), jedoch mehren sich aktuell, 25 Jahre nach der ersten gelungenen Zeugung des Retortenbabys Louise Brown in Großbritannien, Stimmen wie etwa von Peter Sloterdijk, der davor warnt, eine „neukatholische Moralthologie“ behindere den „Aufbruch der Moderne aus einer passiven Schicksalsergebenheit“,⁸ oder von Bundesjustizministerin Brigitte Zypries in ihrer Rede vor dem Berliner Humboldt-Forum am 29. Oktober 2003 mit der Meinung, der künstlich im Reagenzglas erzeugte Embryo stehe nicht unter dem Schutz der Menschenwürde nach Art. 1 GG („Die Würde des Menschen ist unantastbar“),⁹ oder von dem Bonner Staats- und Völkerrechtler Matthias Herdegen in seinem neuen Grundgesetzkommentar mit der Behauptung eines in der Kontinuität der Entwicklung gestuften Schutzes der Menschenwürde für die Zygote, also den frühen Embryo.¹⁰ Die berühmte „Objektformel“ aus der 1958 erschienenen Kommentierung des Art. 1 Abs. 1 GG von Günter Dürig im Grundgesetzkommentar von Maunz/Dürig lautete demgegenüber: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“¹¹ Mit Blick auf den angesprochenen Konflikt zwischen Glück und Leben hieße das: Eine Abwägung des Lebensrechtes zugunsten anderer Interessen an umfassend geglücktem Leben verzwecklicht den Embryo in einer unververtretbaren Weise. Im Hintergrund steht die Frage nach einer legitimen Abwägung von individuellen

⁷ Vgl. sehr präzise Ralf POSCHER: *Menschenwürde als Tabu*. In: FAZ Nr. 126, 2.6.2004, 8: „Der Tabuisierung entspricht der unbedingte und absolute Geltungsanspruch des Verbots staatlicher Menschenwürdeverletzungen. Nichts kann die Übertretung eines Tabus rechtfertigen. Tabus lassen sich nicht einschränken, sondern nur brechen.“

⁸ Peter SLOTERDIJK: Interview mit FOCUS 31/2001 vom 30.7.2001, 74.

⁹ Vgl. dazu Rainer BECKMANN: *Der Embryo ein würdeloses Wesen?* In: *Zeitschrift für Lebensrecht* 12 (2003) 128-130.

¹⁰ Vgl. dazu Thomas TRAUB: *Schutz der Menschenwürde in Stufen? Ein Bericht über die Neukommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG von Matthias Herdegen im Grundgesetzkommentar von Maunz/Dürig*. In: *Zeitschrift für Lebensrecht* 12 (2003) 130-134.

¹¹ Zit. Traub (s. Anm. 10), 130.

oder gemeinwohlorientierten Interessen. Es ist dies zugleich auch ein Konflikt zwischen individualethischer und sozialetischer Perspektive.

b) Angelsächsische Staatsethik: Glück als Abwehrrecht

Nicht nur der Engländer, so müsste man Friedrich Nietzsche ironisch und korrigierend ergänzen, auch der Amerikaner strebt nach Glück. Ja, dieses Glücksstreben findet sich sogar unter den Grundrechten der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, es heißt dort einleitend: „Wir halten diese Wahrheiten für selbstverständlich, dass alle Menschen gleich geschaffen worden sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind, zu denen Leben, Freiheit und und Streben nach Glück gehören.“¹² Autor dieser Erklärung ist Thomas Jefferson (1743-1826), der spätere dritte Präsident der Vereinigten Staaten; er stützte sich sowohl auf die Formulierung „Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit“ in der „Bill of Rights“ des Staates Virginia vom 12. Juni 1776 wie auch auf Gedanken des deistischen Philosophen Thomas Paine (1737-1809),¹³ der in seinem überaus erfolgreichen Buch „The Rights of Man“ von 1782 unterstreicht, die amerikanische Revolution habe in erneuerter Weise die Existenz von Menschen mit politischer Glückseligkeit verbunden.¹⁴ Und in seinem Pamphlet „Common Sense“ wenige Monate vor der Unabhängigkeitserklärung kennzeichnet Thomas Jefferson, in Anlehnung an John Locke, diese Grundrechte als natürliche Rechte, die der Staat zu respektieren habe: Glück ist hier allerdings schon reduziert auf materiellen Wohlstand. Die Formel „pursuit of happiness“ ist oft unbeachtet geblieben oder belächelt worden. Sie steht jedoch in der ethischen Tradition der Rede vom geglückten Leben des Menschen innerhalb einer politischen Gemeinschaft und überträgt den klassisch-individuethischen Gedanken des Glücksstrebens auf die Ebene der politischen Ethik: Wie soll und muß sich der Staat zu dem individuellen Glücksstreben seiner Bürger verhalten und inwieweit ist er konkret zur Beförderung dieser unterschiedlichen Strebungen verpflichtet? Die deutsche und kontinentaleuropäische Tradition fasst diese Glückseligkeit sozialpolitisch auf, bis hin zum ausgebauten Sozial- und Wohlfahrtsstaat, im Gegensatz zur amerikanisch-individualistischen Form des Menschenrechts auf Glück. Das bedeutet nun aber eine markante Ausweitung des klassischen Gedankens des Naturrechtes, mit dem menschlichen Leben sei dessen Würde gegeben; in christlicher Fassung wird Gott als Schöpfer des Lebens und dessen Würde bestimmt. Dieses Naturrecht wandelt sich bereits im Nominalismus und in der Renaissance mit der scharfen Betonung des Willens und der Autonomie des Individuums zum aufgeklärten Menschenrecht des Individuums

¹² Original: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of happiness...“

¹³ Vgl. Art. *Thomas Paine*. In: *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford u.a., 1995, 641 mit dem Hinweis auf seinen „deistic anti-clericalism“.

¹⁴ Vgl. Thomas PAINE: *Die Rechte des Menschen*. Übers. von D. M. FORKEL. Hrsg. von Thomas STEMMELER. Frankfurt/M., 1973, 173.

„etsi deus non daretur“ nach der berühmten Formel des Hugo Grotius. Im Dienste dieses Rechtes steht nach Auffassung der angelsächsischen Aufklärung der Staat, eben auch im Dienst des persönlichen Glücksstrebens: Demgegenüber formuliert Immanuel Kant in seinem berühmten § 38 aus der „Metaphysik der Sitten“ von 1793 streng universalistisch und sieht die individuelle Menschenwürde gerade verankert in der allgemeinen Würde als Repräsentant der Menschheit: „Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von anderen, noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle anderen Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. (...) Er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen...“ Beide Positionen schließen sich durchaus nicht aus, da beide das Individuum vor unstatthafter Beanspruchung durch Dritte (Staat oder Mitmenschen) schützen. „Pursuit of happiness“ und Menschenwürde sind daher zunächst und primär Abwehrrechte und können erst in Konflikt geraten, wenn ein individuelles Glücksinteresse als Anspruchsrecht formuliert wird. Denn das war ja eine Sinns Spitze des formulierten Menschenrechtes auf Glück: Dem individuellen Menschen muß der Staat die Möglichkeit einräumen, zu verfolgen, was er für sein Glück hält. Die Grenze bildet stets das berechnete Glücksinteresse des anderen Individuums oder des Gemeinwohles – und genau hier beginnt die ethische Debatte.

c) *Utilitaristische Ethik: größtmögliches Glück als Anspruchsrecht*

Der von Jeremy Bentham (1748-1832)¹⁵ begründete englische Utilitarismus will die Rechtmäßigkeit von Handlungen, unabhängig von immer geltenden Grundprinzipien, allein von ihrem Nutzen abhängig machen. Dieser Nutzen wird gemessen an den Folgen einer Handlung zur Befriedigung des Interesses oder des Wohlergehens eines Individuums. Der Ansatzpunkt liegt in der Entwicklung einer neuen Moralphysikologie und der genaueren Betrachtung der menschlichen Motivation zu ethisch verantwortbarem Handeln.¹⁶ Als exklusive Motivation menschlicher Individuen wird das Erlangen von Befriedigung und das Vermeiden von Leid angesehen.¹⁷ Von Anfang an verzichtet der Utilitarismus auf jede Form religiötheologischer (jenseitiger) Begründung. Er argumentiert in einer weitgehend säkularen Gesellschaft strikt mit Blick auf diesseitige Konsequenzen des Handelns, Gott und seine umfassend beglückende Ewigkeit erscheinen nicht mehr als möglicher Motivationsquell ethischen

¹⁵ Vgl. Art. *Jeremy Bentham*. In: *The Oxford Companion to Philosophy*. AaO, 85-88.

¹⁶ Vgl. Hannah ARENDT: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München Zürich 2002, 393: „Benthams Erfindung des „Lust- und Unlust-Kalküls“ hatte den doppelten Vorteil, scheinbar eine mathematische Methode in die moralischen Wissenschaften einzuführen und gleichzeitig ein Prinzip gefunden zu haben, das ausschließlich auf Selbstreflexion beruhte. Was er unter „Glück“ verstand, war die Endsumme der Lustgefühle, die übrig bleibt, wenn man die Unlustgefühle von ihnen subtrahiert.“

¹⁷ Vgl. Art. *utilitarianism*. In: *The Oxford Companion to Philosophy*. AaO, 890-892: „Bentham assumed that all humans are basically and exclusively motivated by the desire to gain pleasure and avoid pain...“ (890)

Handelns. Und ebenfalls von Anfang an versteht sich der Utilitarismus als eine sozialreformerische Bewegung; moralisch sei es, soviel Glück wie möglich zu schaffen, oder anders: Der angestrebte Nutzen ist der größte Nutzen der größten Zahl, das größtmögliche Glück.¹⁸ Dieses wird jetzt gebunden an die subjektive Bewertung, an die fraglosen und zunächst nicht hinterfragbaren Interessen von Individuen: „Das Glück, das der Utilitarist maximieren sollte, besteht in Befriedigungszuständen von Individuen.“¹⁹ Solches Glück wird verstanden als die Quelle, aus der alle anderen Bewertungen und sodann alle moralischen Werte entspringen und dem sie dienen. Dieser Wertmonismus steht durchaus in aristotelischer wie christlicher Tradition: Alles, was wir tun, geschieht um eines Guten willen,²⁰ christlich gesprochen um der ewigen Glückseligkeit willen. Das Problem des utilitaristischen Glücksbegriffs liegt in der Reduktion auf einen säkularen Zeitbegriff und im Ausblenden dessen, was der christliche Begriff der Liebe zum Ausdruck bringt: Das gnadenhaft zugeschickte Geschenk eines nicht beanspruchbaren und machbaren Glücks. Wo eine zeitüberschreitende Erfüllung des Glücksstrebens nicht in den Blick kommt, bleibt die Perspektive auf Bedürfnisbefriedigungen fixiert; wo Glück ohne Liebe gedacht wird, entsteht ein vermeintliches Recht auf umfassende quantitative Glücksbefriedigung, die rein zeitlich immer nur im Vergleich mit den Mitmenschen definiert werden kann und von diesen Mitmenschen und ihren vermeintlichen Glücksmaßstäben her zugleich eine bedrängende Anforderung entfaltet. Dies zeigt sich deutlich in der weiteren Entwicklung eines bürgerlichen Glücksideals. Für den Zusammenhang von Ehre und Glück in der bürgerlichen Gesellschaft des späten 19. Jahrhunderts hat dies Theodor Fontane in seinem Roman „Effi Briest“ sehr konzis auf den Punkt gebracht: „Ging es, in Einsamkeit zu leben, so könnt ich es gehen lassen, ich trüg dann die mir aufgepackte Last, das rechte Glück wäre dahin, aber es müssen so viele leben ohne dies rechte Glück, und ich würde es auch müssen und auch können. Man braucht nicht glücklich zu sein, am allerwenigsten hat man einen Anspruch darauf, und den, der einem das Glück genommen hat, den braucht man nicht notwendigerweise von der Welt zu schaffen! Aber im Zusammenhang der Menschen hat sich ein Etwas ausgebildet, das nun mal da ist und nach dessen Paragraphen wir uns gewöhnt haben, alles zu beurteilen, die anderen und uns selbst. Und dagegen zu verstoßen geht nicht, die Gesellschaft verachtet uns und zuletzt tun wir es selbst und können es nicht aushalten und jagen uns die Kugel durch den Kopf.“²¹ In postmoderner Zeit verdichteter Individualisierung und Segmentierung richtet sich aber die Wucht einer säkularisierten Glückserwartung nicht mehr an die Ehre, sondern vielmehr an die Gesundheit individuellen Lebens und den Traum vom perfekten Menschen ein Leben ohne ein Höchstmaß an optimierter Gesundheit scheint dem individuellen Anspruch auf Glück diametral zu widersprechen.

¹⁸ Vgl. Otfried HÖFFE: *Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus*. In: Günther BIEN (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück*. Stuttgart, 1987, 147-170.

¹⁹ Bernward GESANG: *Eine Verteidigung des Utilitarismus*. Stuttgart, 2003, 109.

²⁰ Vgl. ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* 1094a.

²¹ Theodor FONTANE: *Effi Briest*. Berlin, 1995, 253.

d) *Postmoderner Konsequentialismus: größtmögliches empirisches Interesse von Individuen*

Empirismus und Utilitarismus führen in der aktuellen bioethischen Debatte, etwa bei Peter Singer oder Norbert Hoerster, zu einer doppelten Reduktion des Personbegriffs: Empiristisch wird die Person auf körperliche und seelisch-geistige Fähigkeiten oder Qualitäten reduziert (ein Mindestmaß an sichtbarer Körperlichkeit beim Embryo, Selbstbewusstsein, bewusste Interessen, Kommunikationsfähigkeit), und zugleich wird dem ethischen Kognitivismus und damit einem (dem Diskurs entzogenen und mit Ewigkeitsgarantie versehenen) Grundrechtskatalog eine entschiedene Absage erteilt, oftmals mit dem Hinweis auf ein längst verabschiedetes, da permanent unter Ideologieverdacht stehendem Naturrecht), sehr deutlich neuestens Norbert Hoerster: „Falls es vorpositive Normen in einer außerempirischen Dimension der Wirklichkeit geben sollte, so fehlt uns jedenfalls eine intersubjektiv verlässliche Methode, diese Normen zu ermitteln.“ Daher sind jenen Normen der Vorrang zu geben, „die auch ohne jede weltanschauliche Vorgabe sich als im Interesse der betroffenen Individuen liegend erweisen lassen.“²² Utilitaristisch aber wird Glück nunmehr ganz seiner ursprünglich universalen Bedeutung von objektiver gelungener Gutheit entkleidet und reduziert auf einen subjektiv-individualistischen, empirisch nur erfahrbaren Zustand: „Die hier vertretene Grundposition ist aber eine subjektivistische und damit auch individualistische: Eine Norm kann überhaupt nur vom subjektiven Standpunkt eines bzw. mehrerer, vieler oder aller Individuen aus begründet sein.“²³ Dass es eine objektive Idee (als Ur-Bild) geglückten menschlichen Lebens geben könnte; dass es subjektive Verschattungen objektiver guter Interessen beim Individuum geben kann, die der Aufhellung durch vorpositive Idealnomen bedürfen; dass also der Begriff objektiver Würde gerade dem subjektiv empfundenen oder gar durch Andere ausgedrückten Unwert der eigenen Existenz widerstreiten will im ureigensten objektiven Interesse des eigenen Interesses; dass jedes individuelle Interesse basiert auf dem rechten Interesse am Selbst und dies nur durch Andere evoziert wird und zur rechten Balance kommt, all das kommt bei einem solchen reduktiven Begriff von Glück und Wert nicht mehr in den Blick. Eine solche reduzierte Lebenstechnik wird dann aber auch zu einer reduzierten Biotechnologie führen, die am Nutzenkalkül und am leitenden Paradigma einer Mindestqualität von menschlichem Leben und menschlicher Personalität, konkret an vorhandenem Selbstbewusstsein, orientiert ist, und dies vorzugsweise mit Hilfe empirischer Parameter. Jede Trennung von empirisch-biologischem und personal-metaempirischem Leben bindet das Menschsein an Eigenschaften, die frühembryonal oder schwerstbehindert oder altersdement nicht feststellbar sind, und unterscheidet daher menschliches vom personalen Leben. Dies führt unweigerlich zur Überprüfung von Qualitätsstandards, die gegebenenfalls die Zuschreibung von Menschenwürde erlauben mögen: Peter Singer plädiert für verminderten Lebensschutz bis zum Ende des 1. Lebensjahres, Norbert Hoerster und Volker Gerhardt sprechen sich für eine Über-

²² Norbert HOERSTER: *Ethik und Selbstinteresse*. Stuttgart, 2003, 103.217.

²³ Hoerster (s. Anm. 22), 219.

prüfung direkt nach der Geburt aus, ob die neurophysiologischen Grundlagen für eine entsprechende Lebensqualität unversehrt vorhanden sind. Diese abgestufte Wertigkeit spiegelt auch der angelsächsische Sprachgebrauch: schwer hirngeschädigte Menschen oder Menschen mit appallischem Syndrom heißen „human vegetable“ oder „persistant-vegetative-state“; frühe Embryonen werden „products of preimplantation“ genannt.

2. Biotechnik: Recht auf glückliches Leben?

a) *Vom Recht auf Gesundheit zum Recht auf Perfektion*

„Ich betrachte mich als eine Sowjetfabrik, erbaut, um Glück zu produzieren!“ Wladimir Majakowski brachte in diesem Gedicht gänzlich unironisch 1925 auf dem Höhepunkt leninistischer Euphorie das Glück auf den Begriff automatisierter Bedürfnisbefriedigung; Henry Ford stand ihm übrigens, etwas früher und kapitalistisch geprägt, darin nicht nach. Der Mensch als perfekt funktionierende Maschine, identisch mit einer perfektionierten Natur, das ist eine Versprechung der Moderne, die zunächst im sozialpolitischen, sodann im industriellen, schließlich im biomedizinischen Gewand sich nähert und damit die berühmte Bemerkung Sigmund Freuds, „die Absicht, dass der Mensch glücklich sei, ist im Plan der Schöpfung nicht enthalten“,²⁴ auf technische Weise zu widerlegen scheint. Der Mensch begreift sich als Teil der Natur, deren Defekte vermeidbar und deren Defizienzen fast unbegrenzt optimierbar erscheinen. Die gentechnischen und medizinischen Erfolge der Postmoderne sind in der Tat beachtlich, problematisch wirkt sich allerdings das vorherrschend technische Paradigma bezüglich der grundlegenden Menschenwürde und Persönlichkeit aus. Dieter Thomä, Philosoph in St. Gallen, bemerkt scharfsichtig: „Bei der gentechnischen Mobilisierung der Natur muß ein seriöser und ein spektakulärer Aspekt unterschieden werden. Der seriöse Aspekt ist mit dem Stichwort vom „Gesünder-Werden“ verbunden. Hier liegen Argumente für die gentechnische Forschung, deren Überzeugungskraft unabweisbar ist... Was die Therapie klar identifizierbarer negativer Symptome betrifft, so hat die Gentechnologie einen konfliktträchtigen, aber auch erfolversprechenden Weg vor sich. Jenseits dieser Anwendungsprobleme stellt sich die Frage, wieweit das menschliche Selbstverständnis von dem Vordringen eines technischen Umgangs mit sich selbst beeinflusst wird.“²⁵ „Homo faber“ lautete der Titel eines 1957 erschienen Romans von Max Frisch; der Techniker gilt als Inbegriff der Moderne; die Gentechnik führt ihn erstmals auch an das menschliche Leben heran; aus dem *homo faber* wird durch die technischen Möglichkeiten der In-vitro-Fertilisation und der damit verbundenen Präimplantationsdiagnostik der *homo fabricatus*. Was aber bedeutet es für das eigene Selbstverständnis, wenn ein Mensch sich als das technisch perfekt erzeugte Produkt anderer Artgenossen begreifen muß? Die zunehmende Medikalisierung und Technisierung am frühesten Beginn menschlichen Lebens lässt eine ohnehin problematische Vorstellung eines Rechtes auf Ge-

²⁴ Sigmund FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: DERS.: *Gesammelte Werke*. Bd. 14, 434.

²⁵ Dieter THOMÄ: *Vom Glück in der Moderne*. Frankfurt/M., 2003, 49.

sundheit wohl zu unterscheiden von dem sozialen Grundrecht des gleichen und gerechten Zuganges aller Bürger zu einer angemessenen Gesundheitsversorgung sich steigern zur Idee eines Rechtes auf Vollkommenheit, das durch eine prädiktive Medizin greifbar scheint. Aus einem schon an sich zweifelhaften Recht auf Kinder wird unter der Hand ein Recht auf gesunde Kinder oder sogar, für den Betroffenen, ein Recht auf gesundes Leben, oder, sofern nicht erreichbar, ein Recht auf Inexistenz. Der französische Cour de Cassation gab im Jahre 2003 einem Schwerstbehinderten Recht, der die Eltern auf Schadensersatz verklagt hatte, weil diese ihn nicht hatten abtreiben lassen. Zwar wurde daraufhin im Eiltempo vom französischen Parlament ein „Gesetz zur nationalen Solidarität mit und über die Entschädigung von Menschen mit angeborenen Behinderungen“ verabschiedet, das derartige Schadensersatzforderungen ausschließt, allerdings bleiben Schadensersatzansprüche der Eltern gegenüber Ärzten weiterhin legitim.

b) Vom Recht auf Glück zur Selektion

Die biomedizinisch-technischen Möglichkeiten erlauben mit Hilfe der pränatalen Diagnostik Aussagen über mögliche genetische Schädigungen des Kindes, ungeachtet der Tatsache bleibender Unsicherheit der Voraussage und der Tatsache, dass ein großer Teil der Behinderungen erst im Verlauf des Geburtsvorganges entsteht. Seit der Reform des § 218 StGB ist eine Abtreibung rechtswidrig aber straffrei innerhalb der ersten drei Monate der Schwangerschaft bei vorausgehender Beratung, aufgrund der kriminologischen und der medizinischen Indikation rechtmässig und straffrei auch nach Ablauf der Frist von drei Monaten, also im Fall einer vorgeburtlich festgestellten Schädigung, die zwar vom Gesetzestext her nicht als lebensunwert klassifiziert wird, aber als unzumutbar für die psychische Gesundheit der Eltern. Welche Schädigungen gemeint sein könnten, wird nicht erwähnt; ein Großteil der Abtreibungen aufgrund der neuen medizinischen Indikation erfolgt nach pränataler Diagnostik von Trisomie 21. Die Präimplantationsdiagnostik erweitert den Spielraum hinsichtlich der in vitro gezeugten Embryonen; sie ist in Deutschland nach dem Embryonenschutzgesetz noch verboten. Die ethische Problematik liegt nicht nur im Verbrauch von lebensfähigen Embryonen, sondern ebenso in der Abwägung des Rechtes auf Gesundheit bzw. des Rechtes auf gesunde Kinder gegen ein Recht auf Leben im ganz frühen Stadium. Letztendlich wird eine mangelnde Lebensqualität festgestellt, die eine Tötung des Embryos rechtfertigen soll. Damit aber wird die Anerkennung der Menschenwürde und der ihr entsprechenden Menschenrechte einschließlich des Grundrechtes auf Leben von der Gegebenheit bestimmter Lebensqualitäten abhängig gemacht. Langfristig droht hier eine schiefe Ebene inadäquater Güterabwägung, die zur Selektion behinderten Lebens führt und Konsequenzen auch für das Ende des menschlichen Lebens nach sich zu ziehen droht. Die Alternative zwischen einer Ethik letzter unhintergebarer Prinzipien, insbesondere der uneingeschränkten Anerkennung und des Schutzes der Menschenwürde vom frühestmöglichen Zeitpunkt individueller menschlicher Existenz an (aufgrund eines indivi-

duellen genetischen Codes), und einer konsequentialistischen Ethik, die mangels Heilungsmöglichkeit den Abbruch der Existenz empfiehlt, stellt sich nur vordergründig. Mit Recht fragt Johannes Paul II. in der Enzyklika „*Evangelium vitae*“ (1995) lakonisch: „Sollte ein menschliches Individuum etwa nicht eine menschliche Person sein?“²⁶ Die rhetorische Frage weist hin auf die geforderte Verantwortung: Das Recht auf geglückte Gesundheit ist um der Menschenwürde willen dem Recht auf Leben nachzuordnen, sonst droht die vorgeburtliche Selektion.

c) *Recht auf Glück oder Recht auf Pflicht?*

Es ist gerade der moralische Begriff der Würde – ohne jede Möglichkeit empirischer oder naturaler Nachweisbarkeit –, der das eigentümliche, der Natur entzogene und doch aus ihr entstehende Wesen der menschlichen Person brennglasartig bündelt. Mit der Verknüpfung von menschlichem Leben und menschlicher Person, mit der Verknüpfung also von biologischer und metaphysischer Begrifflichkeit wird ein ethisches Projekt begonnen: Gedacht ist an eine Deutung der Natur, das Projekt von Personalität wird an sie herangetragen. Die Natur mit dem Prinzip zufälliger Entstehung menschlichen Lebens bildet kein Rohmaterial, sie gibt der ethischen Deutung basale biologische Grunddaten (etwa der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle), sie gibt gleichsam zu denken. Darauf aufbauend wird in theologischer Sicht die zufällige Entstehung eines neuen individualgenetischen Lebens als von Gott her notwendig gedeutet. Dies kommt zum Ausdruck in der theologischen Rede von der Beseelung, die mit dem frühesten Zeitpunkt individueller Personwerdung, nämlich mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, angesetzt wird. Beseelung ist in dieser Sicht der theologische Begriff für das, was rechtsphilosophisch „unveräußerliche Würde“ genannt wird; dies bildet das Wesen der Person. Beide Begriffe, Beseelung und Würde, wollen den Raum zeitlicher Zufälligkeit überschreiten; sie qualifizieren das individuelle menschliche Leben auf der Grundlage seiner genetischen Quantität als unbedingt notwendig, auch wenn diese Quantität beim Frühembryo, also bei der Zygote, kaum optisch erkennbar und noch im Acht-Zell-Stadium befindlich ist. Dennoch zeichnet sich bereits dieser frühe Embryo vor der Nidation durch Potentialität und Kontinuität aus, nicht freilich durch Autonomie: Erfährt er die erforderliche Unterstützung, so vermag er sich kontinuierlich als menschliche Person zu entwickeln, und er trägt alle Potentialität künftiger menschlicher Entwicklung bereits in sich. Auch wenn die Nidation in der Gebärmutter, etwa um den 14. Tag, eine wichtige Zäsur bedeutet, so kann darin doch kaum eine ethische Zäsur abgestufter Menschenwürde gesehen werden, denn was in der Gebärmutter sich einnistet, war vorher schon vorhanden. Dem Menschenrecht auf Zufälligkeit entspricht umgekehrt das Recht auf Unvollkommenheit: Es ist eine logische Konsequenz der absoluten Würde, die im Unterschied zum Wert an keinerlei Qualitäts-

²⁶ JOHANNES PAUL II.: Enz. „*Evangelium vitae*“ Nr. 60, mit Verweis auf die KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung „Donum vitae“* (22. Februar 1987). In: AAS 80 (1988) 78-79.

merkmale geknüpft ist. Die aktuelle Diskussion über den moralischen Status des frühen Embryos im Rahmen der prädiktiven Medizin verstärkt die Notwendigkeit, das Recht auf Unvollkommenheit zu verteidigen; dieses Recht wird vom Individuum immer auch als Pflicht empfunden; diese Zumutung ist der Preis der Würde und muß von jeder staatlichen Rechtsordnung mitgetragen und gefördert werden. Wo solche Pflicht als mangelnde Sorgfalt denunziert wird, zerbricht die tragende Humanität einer Gesellschaft, die auf dem Eckstein einer nicht weiter hinterfragbaren Würde jedes menschlichen Individuums aufbaut und in dessen Dienst steht. Bereits 1979 machte Hans Jonas in seinem Buch „Das Prinzip Verantwortung“ auf diesen inneren Gegensatz von Glück und Pflicht aufmerksam, da „wir im letzten nicht das antizipierte Wünschen der Späteren konsultieren (das unser eigenes Erzeugnis sein kann), sondern ihr Sollen, das nicht von uns gemacht ist und über uns beiden steht. (...) Das bedeutet aber, dass wir nicht so sehr über das Recht künftiger Menschen zu wachen haben – nämlich ihr Recht auf Glück, das bei dem schwankenden Begriff des Glücks ohnehin ein mißliches Kriterium wäre – wie über ihre Pflicht, nämlich ihre Pflicht zu wirklichem Menschentum; also über ihre Fähigkeit zu dieser Pflicht.“²⁷ Das Recht auf Zufälligkeit, die als Notwendigkeit übernommen wird, bündelt sich in der Erkenntnis, dass niemand gefragt wurde, ob er gezeugt und geboren werden möchte – nach welchen Kriterien sollte man auch antworten? Recht und Ethik geben stellvertretend für uns die Antwort mit dem Hinweis auf die unvertretbare Würde und die einmalige Beseelung; sie entlasten damit von der Zumutung lebenslanger Selbstrechtfertigung. Das Glück individueller Existenz freilich bleibt eine zugemutete Pflicht, „die uns ganz und gar einseitig ermächtigt, allen nach uns Kommenden ihr Dasein nicht sowohl zu schenken (was sich mit Aufzwingen schlecht verträgt), als vielmehr zuzumuten – eben ein Dasein das der Bürde fähig ist, für die die Pflicht gemeint ist. Ob sie diese Bürde auch wünschen, würden wir sie gar nicht fragen, selbst wenn wir könnten.“²⁸ Die Würde des Menschen besteht in letzter Sicht, so paradox es klingt, im Recht auf diese Pflicht zugemuteten sinnvollen Daseins.

3. Lebenskunst: Anrecht auf geglücktes Leben.

a) *Leben als minimum morale: absoluter Lebensschutz*

„Das Erdenleben mag einem Jammertal gleichen, es bleibt doch immer der Anfang und die Bedingung der Unsterblichkeit, und als dieser Anfang hat es einen absoluten Wert.“²⁹ Hannah Arendt unterstreicht mit diesen Worten die revolutionäre christliche Überzeugung von der Heiligkeit jedes menschlichen Lebens. Zwar irrt sie in „der Selbstverständlichkeit, mit der postuliert wird, dass das Leben der Güter höchstes ist“.³⁰ Die Moralthologie qualifiziert das Leben als fundamentalsten, nicht aber

²⁷ Hans JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M., 1984, 89.

²⁸ Jonas (s. Anm. 27), 90.

²⁹ Arendt (s. Anm. 15), 403.

³⁰ Arendt (s. Anm. 15), 401.

als höchsten Wert, sonst wäre jedes freiwillige Lebensopfer aus Liebe oder jedes Martyrium um des Glaubens willen in sich unethisch. Der höchste Wert ist die freie hingebende Liebe; darin erblickt die theologische Anthropologie die vollendete Glückseligkeit des Menschen. Dem zuvor aber liegt das Leben als Möglichkeitsbedingung zu solcher personaler Hingabe. Eine Verfügung darüber ist nur der Person selbst gestattet, ohne Einwilligung ist keine Ver Zwecklichung menschlichen Lebens legitim. Dies zeigt auch die aktuelle Debatte um Euthanasie und Sterbehilfe. Im Willen, nicht im biologischen Leben allein, liegt die letzte Würde des Menschen. In moraltheologischer Sicht sind die Person und ihre Würde nicht identisch mit empirischen Qualitäten, sondern es sind transzendente Größen. Dies genau meint der theologische Begriff der Gottebenbildlichkeit.³¹ Diese Qualitäten sind an die individuelle Leiblichkeit von der frühesten genetischen Individuation an bis zum Tod gebunden. Daher ist die Menschenwürde der Leiblichkeit der unhintergehbare Referenzpunkt jeder Bioethik. Ein solches *minimum morale* wird vom absolut geltenden Recht auf Leben in universal gültiger Weise umrissen; es gilt in gleicher und gerechter Weise für jeden Menschen und es gilt nicht-relativ, also unabhängig von Qualitäten, einzig abhängig von der Voraussetzung, biologisch-menschliches Leben als Individuum sei vorhanden. Es gibt demnach zwar eine Person im Werden, aber kein Werden zur Person. Um des sicheren Rechtsschutzes willen und in Ermangelung eindeutiger späterer Zäsuren wählt die Moraltheologie in der Haltung des Tutorismus den frühestmöglichen Zeitpunkt der menschlichen Individuation und deutet dieses Individuum um der größeren Möglichkeit zu gutem geglückten Leben als Person in Gott-ebenbildlichkeit. Solche Deutung verdankt sich nur anfanghaft biologischen Daten, und ist umfassend ein philosophisch-theologisches Projekt hohen Anspruchs.

b) Vollendetes Leben: absolute und absolvierte Lebenswahl

„Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab.“³² Augustinus lehnt mit diesem abschließenden Satz des 21. Kapitels im 12. Buch von „De civitate dei“ nicht nur die antike Lehre vom ewigen Kreislauf der Seelen ab, er unterstreicht auch zugleich die unvertretbare Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen, und er tut dies bemerkenswerterweise mit einem ständigen Blick auf das Ziel dieses einmaligen menschlichen Lebens, nämlich die ewige Glückseligkeit: „Wird uns doch in Wahrheit wahres Glück verheißen, dessen unerschütterliche Sicherheit feststeht und durch kein drohendes Unheil zerbrochen werden kann.“³³ Um dieser Sicherheit willen, dass jeder neue Mensch aufgrund seiner Zeugung „ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist“,³⁴ wählt die Moraltheologie den Tutorismus, das Moralsystem größtmöglicher Sicherheit menschlicher Existenz. Der Rechts-

³¹ Vgl. Ulrich BARTH: *Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzepts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung*. In: DERS.: *Religion in der Moderne*. Tübingen, 2003, 345-371.

³² AUGUSTINUS: *De civitate dei* XII 21: „Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.“

³³ Augustinus (s. Anm. 32).

³⁴ Arendt (s. Anm. 15), 215.

schutz steht freilich in letzter Sicht nochmals im Dienst menschlicher Existenz, das führt die Moralität über die Legalität hinaus. Noch einmal mit Blick auf Sigmund Freud und eine aus theologischer Sicht reduktionistische Anthropologie: Dass der Mensch glücklich werde, ist in der Tat im Bauplan christlicher Schöpfung vorgesehen, freilich, um mit Augustinus zu reden, nicht schon in den ersten sieben Tagen, sondern vollendet erst nach der Zeit, am achten Tag, dem ersten und einzigen Tag der Ewigkeit.³⁵ Dies in der eigenen individuellen Existenz zu erkennen und fragmentarisch zu verwirklichen ist kein Recht, sondern aus christlicher Sicht ein gnadenhaft von Gott geschenktes Anrecht. Hellsichtig bemerkt Hannah Arendt, Bentham's Hedonismus entspringe „einem Mißtrauen des Menschen gegen sich selbst und lässt sich auf den Zweifel zurückführen, der die Wirklichkeitskapazität der Sinne, die Wahrheitskapazität der Vernunft und damit die Vollkommenheit der menschlichen Natur überhaupt in Frage stellte“.³⁶ Postmodern und im Zeitalter der Biotechnologie dürfte sich dieses Misstrauen noch gesteigert haben. Dem steht die Rede von Gott und seiner Menschwerdung in Jesus Christus entgegen. Wenn das II. Vaticanum in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ an berühmter Stelle von Christus als dem *homo perfectus* spricht,³⁷ dann ist genau diese Umkehr der Perspektive gemeint: Nicht der technisch fabrizierte Mensch ist perfekt, sondern der im Fragment leiblich-zeitlicher Existenz zur Personalität wachsende Mensch. Der am Bewusstsein Christi teilhabende Mensch hat vom ersten Anfang seiner Existenz an die Zusage der einst vollendeten Perfektion. Perfekt im Sinne vergeistigten Glücks ist ein Mensch, wenn er überzeugt ist von der größeren, vollkommenen Liebe. Gott meint in dieser Sicht die absolute Zusage, über die hinaus größeres (und anspruchsvolleres) nicht gedacht werden kann von menschlichem Geist; es ist zugleich Zusage, die absolviert und befreit vom Zwang lebenslanger Rechtfertigung eigener Existenz. Erst so wird die Geschichte eines menschlichen Lebens vom ersten geschützten Anfang an zur Freiheitsgeschichte eines Individuums, das in seiner Selbstwertung immer auch abhängig ist von abstrakter gesetzlicher und konkreter mitmenschlicher Bewertung, und zur Versöhnungsgeschichte. Die Moraltheologie hat die Pflicht, solche umfassend geglückte Lebensgeschichte zu verbürgen: „Es ist Gnade, Gott so denken zu können, wie er in Jesus Christus zum geschichtlichen Ereignis wird. Gottes Vorsehung über die Geschichte hat sich in ihm endgültig erwiesen. Damit wird ein Vorzeichen gesetzt für das Verständnis von göttlicher Vorsehung im Blick auf die eigene Lebensgeschichte.“³⁸

³⁵ AUGUSTINUS: *De civitate dei* XXII 30: „Das siebte Weltalter aber wird unser Sabbat sein, dessen Ende kein Abend ist, sondern der Tag des Herrn, gleichsam der achte ewige, der durch Christi Auferstehung seine Weihe empfangen hat und die ewige Ruhe vorbildet, nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes! Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist es, was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende.“

³⁶ Arendt (s. Anm. 15), 395.

³⁷ II. VATICANUM: *Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“* Nr. 22: „Qui est «imago Dei invisibilis» (Col 1,15), ipse est homo perfectus, qui Adae filii similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit“.

³⁸ Klaus DEMMER: *Der dreifaltige Gott und die Moral eine immer neue und niemals abgeschlossene Frage*. In: Wilhelm GUGGENBERGER; Gertraud LADNER (Hrsg.): *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*. Münster, 2002, 111-127, hier 126.