

EBERHARD
SCHOCKENHOFF

ETHIK DES LEBENS

Grundlagen und neue
Herausforderungen

Zweite, aktualisierte Auflage

EMBRYO ORGANSPENDE
PATIENTENAUTONOMIE
ALTERN MITLEID WAHL
MENSCHENWÜRDE PAT
KUNSTLICHE ERNÄHRU
GENTHERAPIE VERANT
KRANKHEIT APPARATE

HERDER

Eberhard Schockenhoff

Ethik des Lebens

Grundlagen und
neue Herausforderungen

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Zweite, aktualisierte Auflage 2013
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2009
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-30758-4
E-ISBN 978-3-451-82758-7

Inhalt

Vorwort	15
Einführung: Was ist Leben?	19
I. Blick von unten: Die biologische Standarddefinition	19
II. Die Entstehung des Lebens	20
III. Wechsel der Wahrnehmungsperspektive	23
1. Der lebendige Körper als funktionale Ganzheit	24
2. Das Wechselverhältnis zwischen Teil und Ganzem	26
3. Leben als Ausdruck einer Innenwelt	27
4. Leben als Manifestation von Freiheit	28
5. Leben als Begegnung	31
6. Leben als Sterbenmüssen	33

Erster Teil

Grundlagen der Lebensethik

1. Kapitel

Theologische Lebensethik und säkulare Bioethik	36
I. Phasen und Schwerpunkte der Bioethik	38
II. Verdeckte philosophische Vorentscheidungen	47
1. Das ethische Begründungsmodell	48
2. Das ethische Prinzip: keine Gewalt gegen Unschuldige	49
3. Das ethische Auswahlkriterium: Personsein und Menschsein	50
III. Wie soll sich eine christliche Lebensethik zur säkularen Bioethik verhalten?	55

2. Kapitel

Grundlagen der Lebensethik aus philosophischer Sicht	64
I. Der Streit um die Teleologie	66
1. Wirkursachen und Zweckursachen	67
2. Die Ausweitung des teleologischen Denkens in der stoisch-christlichen Tradition	69
3. Die Zurückdrängung des teleologischen Denkens durch die moderne Naturwissenschaft	73
4. Philosophische Verabschiedung oder Erneuerung des teleologischen Denkens?	78
II. Physiozentrisches, biozentrisches oder anthropozentrisches Lebensmodell?	81
1. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben	84
1.1 <i>Darstellung</i>	85
1.2 <i>Würdigung und Kritik</i>	87
1.3 <i>Exkurs: Die »Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben« in Schweitzers Nachlasswerk</i>	93
a. Die gesuchte Einheit von Religion, Naturphilosophie und Ethik	94
b. Die Absicht der Natur: die geistig-kulturelle Höherentwicklung der Menschheit	95
c. Vom naturhaften Willen zum Leben zur geistigen Bejahung allen Seins	98
d. Die innere Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins	99
e. Die Einheit von Mystik und Ethik	101
f. Das Scheitern einer Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben	103
2. Der Gleichheitsgrundsatz und die Rechtsgemeinschaft der Natur	106
2.1 <i>Darstellung</i>	107
a. Das naturphilosophische Argument: die Gemeinschaft aller Seienden	109
b. Das moralphilosophische Argument: die Vollendung des ethischen Universalismus	113
2.2 <i>Würdigung und Kritik</i>	114
3. Die Personwürde des Menschen und der Eigenwert des außermenschlichen Lebens	120
4. Die Überwindung einer falschen Alternative	126
4.1 <i>Weltbild und Interpretament</i>	126
4.2 <i>Ist die Anthropozentrik mit der Evolutionslehre vereinbar?</i>	128
4.3 <i>Die Aktualität der Naturphilosophie Schellings</i>	131

III. Die naturalen Voraussetzungen des Menschseins	136
1. Identität der Person und Kontinuität des Leibes	137
2. Selbsterfahrung und Leiblichkeit	141
3. Intersubjektivität und Leiblichkeit	146
4. Lob des Speziesismus	149
IV. Das Verhältnis von Person und Natur	152
3. Kapitel	
Grundlagen der Lebensethik aus theologischer Sicht	157
I. Die falsche Alternative: Schöpfung oder Geschichte?	158
II. Der Begriff des Lebens im Alten Testament	163
1. Das Bekenntnis zu Jahwe als dem lebendigen Gott	163
2. Der lebendige Mensch: relationales Sein	164
3. Der lebendige Mensch: verantwortliches Sein	167
4. Der lebendige Mensch: personales Sein	168
5. Der lebendige Mensch: ganzheitliches Sein	169
5.1 <i>Der verlangende Mensch</i>	170
5.2 <i>Der bevollmächtigte Mensch</i>	172
5.3 <i>Der vergängliche Mensch</i>	173
III. Der Begriff des Lebens im Neuen Testament	177
1. Die Einmaligkeit des gegenwärtigen Lebens	179
2. Die Endgültigkeit des ewigen Lebens	180
IV. Die biblischen Grundlagen des Tötungsverbotes	181
1. Die Eingrenzung des Tötungsverbotes	181
2. Die Ausweitung des Lebensschutzes	184
3. Von der negativen Schranke zum positiven Gebot	186
V. Das Bild Gottes im Menschen	189
1. Gottebenbildlichkeit und Personsein	190
2. Notwendige Unterscheidungen	192
2.1 <i>Person und Persönlichkeit</i>	193
2.2 <i>Person und Individuum</i>	194
2.3 <i>Person und Subjektivität</i>	194
3. Ökumenische Differenz im Personverständnis?	195
3.1 <i>Außenbeziehung und Selbstsein der Person</i>	196
3.2 <i>Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Geschöpfes</i>	197
3.3 <i>Komplementäre Denkformen</i>	199

4.	Konsequenzen für die Ethik	204
4.1	<i>Die unverlierbare Würde aller Menschen</i>	204
4.2	<i>Die unverlierbare Würde jedes einzelnen Menschen</i>	206
VI.	Die Welt als Gottes Gleichnis	210
1.	Die Welt als Darstellung Gottes: das antik-mittelalterliche Modell	214
2.	Die Welt als Darstellung Gottes: das frühneuzeitliche Modell	217
3.	Die Welt als Darstellung Gottes: das gegenwärtige Modell	220
4.	Konsequenzen für die Ethik	224
4.	Kapitel	
	Ethische Prinzipien der Lebensethik	225
I.	Die Garantie der Menschenwürde	226
1.	Die geschichtliche Herkunft der Menschenwürde-Vorstellung	227
2.	Die sachliche Begründung der Menschenwürde-Vorstellung	231
3.	Der normative Gehalt der Menschenwürde-Vorstellung	235
4.	Zur neueren juristischen und biopolitischen Diskussion um die Menschenwürde	242
5.	Beruht die Menschenwürde auf einer kulturellen Zuschreibung?	245
II.	Die Tragweite des Tötungsverbotes	249
1.	Die Begründung des Tötungsverbotes	252
1.1	<i>Töten als Verweigerung der dem Anderen geschuldeten Anerkennung</i>	252
1.2	<i>Töten als Verletzung der Ehre des Schöpfers und als Eingriff in sein Hoheitsrecht</i>	256
1.3	<i>Töten als Verstoß gegen die Heiligkeit des Lebens</i>	258
2.	Der Umfang des Tötungsverbotes	259
2.1	<i>Die direkte Tötung des Unschuldigen</i>	260
2.2	<i>Töten in Notwehr</i>	262
2.3	<i>Die Todesstrafe</i>	265
2.4	<i>Töten im Krieg</i>	268
3.	Die gesellschaftliche Friedensfunktion des Tötungsverbotes	270
4.	Töten und Sterbenlassen	275
4.1	<i>Handlungstheoretische Überlegungen</i>	276
4.2	<i>Künstliches Ereignis oder natürlicher Tod?</i>	278
III.	Ethische Bewertungsmaßstäbe menschlichen Handelns in biomedizinischen Konfliktfeldern	281
1.	Die Rechtfertigung der Ziele	282
2.	Die Überprüfung der Mittel	283
3.	Die Verantwortung für die Folgen	284

4. Eine Konfliktregel: Zuerst das Gerechte, dann das Gute	287
5. Die Relevanz ethischer Urteilkriterien auf dem Feld der Biopolitik	290
6. Zusammenfassung	293

Zweiter Teil

Konkrete Problemfelder

5. Kapitel

Die Verantwortung für das eigene Leben: Gesundheit und Krankheit	296
---	------------

I. Definitorische Grenzziehungen 298

1. Der naturwissenschaftliche Krankheitsbegriff	300
2. Der soziologische Krankheitsbegriff	303
3. Der anthropologische Krankheitsbegriff	307
4. Zwischenergebnis	310

II. Kulturgeschichtliche Skizze zum Verhältnis von Gesundheit und Krankheit . 311

III. Die religiöse Deutung der Krankheit 320

1. Krankheit und Heilung im Alten Testament	322
1.1 <i>Die religiöse Isolation des Kranken</i>	323
1.2 <i>Das Heilungsmonopol Jahwes</i>	324
1.3 <i>Die Grenze des alttestamentlichen Krankheitsverständnisses</i> . .	326
2. Krankheit und Heilung im Neuen Testament	328
2.1 <i>Die Krankenheilungen Jesu</i>	328
2.2 <i>Der Glaube der Geheilten</i>	330
2.3 <i>Die Kritik am Vergeltungsdenken</i>	332
2.4 <i>Das Mitleiden mit Christus</i>	334
3. Religiöse Deutungsmuster des Krankseins	336

6. Kapitel

Ethische Probleme im Zusammenhang mit der Ausweitung diagnostischer Verfahren	343
--	------------

I. Diagnostische Erfassung ohne Therapie? 348

II. Monokausale Erfassung genetischer Risiken? 350

III. Welche Schlüsse legen erhöhte genetische Krankheitsrisiken nahe? 352

IV. Mut zur Risikoschwangerschaft oder Fremdbestimmung des ungeborenen Lebens? Das Dilemma der Pränataldiagnostik (PND) 356

1. Offene und verdeckte Zielsetzungen	357
---	-----

2. Die Ausweitung des Einsatzspektrums	359
3. Das Dilemma der Entscheidungssituation	361
4. Moralische Bewertung	365
5. Exkurs: Die Problematik der »Kind-als-Schaden«-Urteile	366
V. Erweiterung elterlicher Entscheidungsfreiheit? Die ethische Problematik der Präimplantationsdiagnostik (PID)	369
VI. Individuelles Risiko oder Solidarität der Gesellschaft?	376
7. Kapitel	
Ethische Probleme im Zusammenhang mit der Ausweitung therapeutischer Verfahren	379
I. Grenzen der Intensivmedizin	380
1. Das Wohl des Patienten und die Pflicht zur Lebenserhaltung	380
2. Ordentliche und außerordentliche, verhältnismäßige und unverhältnismäßige Mittel	383
3. Die Gewährleistung der Voraussetzungen eines personalen Lebensvollzugs	387
4. Die Problematik der künstlichen Beatmung	389
5. Die Problematik der künstlichen Ernährung und Hydrierung	390
5.1 <i>Notwendige Unterscheidungen</i>	391
5.2 <i>Künstliche Ernährung als Bestandteil der Basispflege?</i>	394
5.3 <i>Die Notwendigkeit der Einzelfallprüfung</i>	396
5.4 <i>Die Pflicht zur Nahrungsaufnahme in der moraltheologischen Tradition</i>	398
5.5 <i>Verwirrung um eine Papstansprache</i>	400
5.6 <i>Die Bestimmung des Menschen zum geistig-personalen Dasein</i>	402
II. Kriterien der Organtransplantation	403
1. Die Problematik der Todesfeststellung (Hirntoddefinition)	405
1.1 <i>Einwände gegen das Hirntodkriterium</i>	406
1.2 <i>Subjekt, Definition und Kriterium des Todes</i>	409
1.3 <i>Der Hirntod als reales Zeichen des Todes</i>	411
1.4 <i>Der Hirntod als Ende der leib-seelischen Einheit des Menschen</i>	414
1.5 <i>Der Hirntod als notwendige Bedingung für die Organentnahme</i>	419
1.6 <i>Die falsche Parallele zwischen der Ausbildung der Gehirnanlage am Anfang und dem Hirntod am Ende des Lebens</i>	421
2. Die Pietätspflicht gegenüber dem menschlichen Leichnam	423

3. Die ethische Bewertung der Organspende: Christenpflicht oder echte Freiwilligkeit?	425
3.1 <i>Die Freiwilligkeit der Gabe und das Angewiesensein des Spenders auf sie</i>	426
3.2 <i>Die ethische Verpflichtung zu einer wohlwogenen Entscheidung</i>	428
3.3 <i>Die Goldene Regel als Entscheidungshilfe</i>	430
4. Die rechtliche Regelung der Organspende: Zustimmung, Information oder Widerspruch?	432
4.1 <i>Rechtliche Regelungsmodelle</i>	432
4.2 <i>Finanzielle Anreize zur Organspende?</i>	436
III. Chancen und Grenzen der Gentherapie	439
1. Somatische Gentherapie	440
2. Keimbahntherapie	442
8. Kapitel	
Ethische Probleme der biomedizinischen Forschung	446
I. Die Forschung mit adulten oder embryonalen Stammzellen	446
1. Biologische Aspekte	446
2. Ethische Analyse	449
2.1 <i>Ziele und Mittel der Stammzellforschung</i>	450
2.2 <i>Die Rolle der überzähligen Embryonen</i>	453
2.3 <i>Die Gewinnung von Stammzellen aus Nabelschnurblut</i>	458
2.4 <i>Die Logik moralischen Argumentierens</i>	459
II. Klonen zu Forschungszwecken	460
1. Biologische Aspekte	462
2. Ethische Aspekte des reproduktiven Klonens	463
3. Ethische Aspekte des Forschungsklonens	468
III. Chimärenbildung und Erzeugung von Mensch-Tier-Hybriden	475
1. Biologische Aspekte	475
2. Ethische Analyse	476
9. Kapitel	
Die Verantwortung für das fremde Leben:	
Abtreibung und Euthanasie	479
I. Sprachliche Abgrenzungen	480

II. Kulturgeschichtliche Skizze	483
1. Die Entwicklung des Abtreibungsverbot	484
1.1 <i>Das altorientalische, jüdische und römische Recht</i>	484
1.2 <i>Die ablehnende Haltung der frühen Kirche</i>	486
1.3 <i>Die Gesetzgebung des neuzeitlichen Staates</i>	489
2. Die Entwicklung des Euthanasiegedankens	492
2.1 <i>Der gute Tod in der antiken Literatur</i>	493
2.2 <i>Ärztliche Sterbehilfe in den medizinischen Lehrbüchern der Neuzeit</i>	493
2.3 <i>Euthanasie zwischen Mitleidsethik und Sozialdarwinismus</i>	495
III. Die anthropologische Deutung des menschlichen Lebensbeginns	497
1. Die Erkenntnisse der modernen Humanbiologie	499
1.1 <i>Die Befruchtung als Beginn der vollen Schutzwürdigkeit des Menschen</i>	500
1.2 <i>Alternative Anknüpfungspunkte</i>	503
1.3 <i>Zwei Argumentationsregeln: Unparteilichkeitsstandpunkt und tutoristisches Vorsichtsprinzip</i>	504
1.4 <i>Überprüfung alternativer Kandidaten für den menschlichen Lebensbeginn</i>	506
1.5 <i>Die Befruchtung als das willkürärmste Kriterium</i>	507
2. Die anthropologische Bedeutung der menschlichen Embryonalentwicklung	508
2.1 <i>Der Aspekt der Identität</i>	509
2.2 <i>Der Aspekt der Potentialität</i>	510
2.3 <i>Der Aspekt der Kontinuität</i>	513
2.4 <i>Diskussion von Einwänden</i>	514
IV. Die moralische Bewertung von Abtreibung und Euthanasie	521
1. Die moralische Bewertung der Abtreibung	523
1.1 <i>Das Lebensrecht des Kindes und das Selbstbestimmungsrecht der Mutter</i>	524
1.2 <i>Das Lebensrecht des Kindes und die Konfliktsituation der Mutter</i>	531
1.3 <i>Das Lebensrecht des Kindes und die Verantwortung des Vaters</i>	535
2. Die moralische Bewertung der Euthanasie	537
2.1 <i>Fördert die Euthanasie die Freiheit der Sterbenden?</i>	540
2.2 <i>Ist die Euthanasie die einzige Hilfe?</i>	543
2.3 <i>Ist die Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen moralisch irrelevant?</i>	544
2.4 <i>Ist die Suizidbeihilfe die bessere Alternative zur Tötung auf Verlangen?</i>	548
2.5 <i>Sind Dammbbruchargumente unbegründet?</i>	555

V. Die religiöse Einstellung zu Lebensanfang und Lebensende	560
10. Kapitel	
Die menschliche Verantwortung für das tierische Leben	565
I. Begriffliche Vorklärungen	567
1. Sind Tiere Personen?	568
2. Haben Tiere Rechte?	570
II. Kulturgeschichtliche Skizze	572
III. Ethische Prinzipien	577
1. Der doppelte Ausgangspunkt der Tierethik	577
1.1 <i>Geschichtliche Entwicklungsstationen</i>	577
1.2 <i>Die moralische Selbstachtung des Menschen</i>	582
1.3 <i>Die Empfindungsfähigkeit des Tieres</i>	583
1.4 <i>Der inhärente Eigenwert der Tiere und die Selbstzwecklichkeit des Menschen</i>	587
2. Praktische Konfliktfelder der Tierethik	590
2.1 <i>Tierversuche</i>	591
2.2 <i>Nutztierhaltung</i>	596
2.3 <i>Artenschutz</i>	600
IV. Das Mensch-Tier-Verhältnis in biblisch-theologischer Sicht	602
1. Die Stellung der Tiere im Alten Testament	602
2. Die Stellung der Tiere im Neuen Testament	607
Schlussbetrachtung	
Christliche Grundhaltungen der Lebensethik	611
I. Ehrfurcht und Staunen	612
1. Die Balance von Nähe und Abstand	614
2. Die Ehrfurcht als Selbstkundgabe des Geschöpfes vor Gott	615
3. Die Ehrfurcht als Wahrnehmung der Majestät Gottes im anderen Menschen	616
4. Die Ehrfurcht als Dankbarkeit für den Dienst der Schöpfung	617
4.1 <i>Der Text des Sonnengesangs</i>	619
4.2 <i>Der biographische Hintergrund</i>	622
4.3 <i>Der theologische Hintergrund</i>	623
II. Mitleid und Fürsorge	625
1. Mitleid als Solidarität im Leiden	626
2. Die Umdeutung des Mitleidsmotivs	628

III. Selbstbegrenzung und Maß	630
1. Die Erkenntnis unserer Grenzen	631
2. Die Annahme unserer Grenzen	632
Personenregister	635
Sachregister	645

Vorwort

Auf keinem anderen Gebiet der Wissenschaft, mit Ausnahme der Kernenergie, ist die Ambivalenz der Moderne derzeit so deutlich erkennbar, wie auf dem Feld biomedizinischer Forschung. Sie dient dem Streben nach Autonomie und Emanzipation des Menschen und steht so im Dienst einer aufgeklärten Humanität, die sie durch eine der neuzeitlichen Wissenschaft immanente Tendenz zur Fragmentarisierung, Funktionalisierung und Vergegenständlichung des Menschen zugleich verdeckt. Sie fordert die Freiheit und Würde ein, die sie dem Menschen aufgrund einer tiefsitzenden Skepsis abspricht. Zudem hat die Moderne sich selbst radikalisiert, nicht nur durch die Beschleunigung des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschrittes, sondern ebenso durch den Verlust von Gemeinsamkeiten, die ihr am Anfang und auf dem Höhepunkt der Aufklärung noch als sicheres Fundament gemeinsamer Verständigungsprozesse unter dem Vorzeichen der Vernunft galten. Inzwischen hat sich der weltanschauliche und religiöse Pluralismus, der in der Forderung nach unbedingter Achtung vor jedem Menschen ein letztes Band der Gemeinsamkeit bewahrte, in einen Pluralismus anthropologischer Grundüberzeugungen gewandelt. An die Stelle verbindender Auffassungen über die Fundamente des Menschseins und die im Menschsein als solchem verankerten moralischen Rechte tritt eine bunte Palette von Menschenbildern. Sie reicht von dem Glauben an die Gottebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen bis zu weltanschaulichen Auffassungen, die in ihm einen Titanen der Macht, einen hedonistischen Glückssucher, einen ruhelosen Selbstdesigner oder auch nur einen determinierten Automaten sehen. Dabei liegen die beiden letztgenannten Sichtweisen, so sehr sie einander zu widersprechen scheinen, oft nahe beieinander.

Der Utilitarismus feiert seinen Wiedereinzug in das Theoriegebäude der Ethik durch die Hintertür: Nachdem er in der politischen Ethik mangels eines überzeugenden Gerechtigkeitskriteriums lange Zeit in Misskredit geraten war, erscheint er vielen auf dem Gebiet der Bioethik angesichts eines unversöhnlichen Pluralismus ethischer Standpunkte als kleinster gemeinsamer Nenner, der Verständigungsprozesse und Mehrheitsentscheidungen ermöglicht. Die Achtung vor der unantastbaren Würde jedes Menschen und seiner unveräußerlichen moralischen Rechte schnurrt zur Respektierung von Interessen zusammen. Zugleich nimmt der Autonomiebegriff eine neue, ihm ursprünglich frem-

de Bedeutung an: Er meint in weiten Strömungen der aktuellen Bioethik nicht mehr die Aufgabe, aus eigener Einsicht in das moralische Gesetz zu handeln oder die Fähigkeit zu vernünftiger Selbstgesetzgebung, sondern das Recht, eigene Wünsche zu äußern und durchzusetzen. Diese Verschiebung im Autonomiekonzept hat erhebliche Auswirkungen auf dem Gebiet der Bioethik: Die Bereitschaft, jeden Menschen, auch den schwachen und hilflosen, als Geschöpf Gottes und als Person zu achten, weicht der Aufforderung, Interessen geltend zu machen und Präferenzen zu äußern. Wer dazu nicht in der Lage ist, zählt nicht. Er wird zur *quantité négligeable*, wenn die moralische Gemeinschaft, die aus der vorbehaltlosen Anerkennung der Rechte jedes Menschen hervorgeht, sich in eine Gemeinschaft aufgeklärter Interessenvertreter verwandelt. Auf weite Strecken gerät das Unternehmen »Bioethik« auf diese Weise zur theoretischen Legitimation einer schleichenden Entsolidarisierung, die sich unter dem Deckmantel von Autonomie und Freiheit vollzieht.

Zudem wird das Verheißungspotential der modernen Lebenswissenschaften in der öffentlichen Debatte gezielt eingesetzt, um das Bild einer besseren, gesünderen und glücklicheren Zukunft entstehen zu lassen. Ob die erhofften Fortschritte und der Durchbruch zu neuartigen Therapien für bislang unbehandelbare Krankheiten jemals kommen werden, ist ungewiss, doch soll die Berufung auf das hohe Gut der Gesundheit mögliche Zweifel auf dem Weg dorthin ausräumen und moralische Einwände zum Schweigen bringen. Die Sozialwissenschaftlerin *Elisabeth Beck-Gernsheim* bringt die Stimmungslage auf den Punkt, unter der moralische Kontroversen über bioethische Fragen häufig geführt werden: »Gegen Gesundheit kann man nicht argumentieren, schon gar nicht in einer Gesellschaft, die keinen Gott, keine allgemeinverbindliche Moral oder fest vorgegebene Traditionen mehr kennt.«

In diesem Buch unternehme ich den Versuch, von einem christlichen Standpunkt aus moralische Argumente zu erörtern, die auch für Nicht-Christen gültig sind. Dabei argumentiere ich nicht *gegen* Gesundheit, denn das wäre in der Tat wenig erfolgreich und geradezu widersinnig, sondern *für* einen moralisch vertretbaren Weg, die physischen Übel und Krankheiten, die das menschliche Leben bedrohen, künftig noch besser zu bekämpfen und entsprechend das hohe Gut der Gesundheit durch Forschung und therapeutische Maßnahmen noch besser zu schützen. Dass eine theologische Lebensethik in der Erörterung rationaler Argumente ihre eigenen Prämissen aufdeckt, widerlegt nicht ihren Anspruch, ihren Standpunkt durch öffentlichen Vernunftgebrauch zu begründen, um auf diese Weise zu allgemein zustimmungsfähigen Urteilen zu gelangen. Entsprechend den Spielregeln einer rationalen Verständigung verstehen sich die dargelegten Argumente als ein Angebot, das beim Leser auf ein kritisches Mitgehen und auf Zustimmung hofft. Auch auf dem umstrittenen Feld der

Bioethik gilt, dass moralische Argumente dann erfolgreich sind, wenn sie den Leser dazu befähigen, sein eigenes Urteilsvermögen zu schärfen, voreiligen Schlussfolgerungen durch die Beibringung besserer Gründe zu widersprechen und den eigenen Standpunkt am Ende besser zu verstehen.

Seitdem dieses Buch vor fast zwanzig Jahren in der ersten Auflage erschien, hat sich die bioethische Diskussionslandschaft in vielem verändert. Unvorhersehbare Entwicklungen führten zu neuen Herausforderungen, die damals nicht einmal dem Namen nach bekannt waren, in anderen Gebieten drängten sich Fragestellungen in den Vordergrund, die bis dahin auch in Fachkreisen nur am Rande diskutiert wurden. Um auf diese neueren Entwicklungen eingehen zu können, entschloss ich mich zu einer grundlegenden Neubearbeitung des Buches, die sowohl die theoretischen Grundlagenprobleme wie auch die konkreten Anwendungsfelder der Bioethik berücksichtigt. Über weite Strecken der Darstellung ist so ein neues Buch entstanden, auch wenn die grundlegenden Maßstäbe zur Beurteilung neuer Entwicklungen dieselben blieben. Während die bioethische Debatte der vergangenen zwanzig Jahre in allen Kapiteln berücksichtigt wurde, sind die Ausführungen zur Stammzellforschung, zur Präimplantationsdiagnostik, zum biomedizinischen oder reproduktiven Klonen sowie zur Chimärenbildung und die Frage der Suizidbeihilfe bei schwer kranken und leidenden Menschen neu in das Buch aufgenommen. Die zweite Auflage der Neubearbeitung berücksichtigt darüber hinaus die wieder entfachte Diskussion um das Hirntodkonzept und die Bedeutung der *dead-donor-rule*, die rasante Entwicklung der genetischen Diagnostik sowie die Kontroverse um die Frage, ob die Suizidbeihilfe mit dem ärztlichen Ethos vereinbar ist oder nicht.

Mein besonderer Dank gilt meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am moraltheologischen Lehrstuhl der Universität Freiburg. Allen voran danke ich der langjährigen Sekretärin Frau Ingelore Schmidt, ohne deren Sorgfalt und Übersicht dieses Buch nicht entstanden wäre. Für wertvolle Verbesserungsvorschläge danke ich Frau Dr. Verena Wetzstein und dem Assistenten Dr. Tobias Hack. Karoline Beck, Angelika Beinert, Sonja Keller, Ulrich Feger, Martin Stritt, Johannes Reichart und Lukas Schmitt unterstützten mich bei der Literaturbeschaffung sowie beim Mitlesen der Korrekturen und Anfertigung der Register. Für die Mithilfe bei der zweiten Auflage danke ich den Sekretärinnen Melanie Dotzauer und Dr. Maria Senoglu sowie Philipp Haas und Katharina Ruder.

Freiburg i. Br. im Mai 2013

Eberhard Schockenhoff

Einführung: Was ist Leben?

Was ist Leben? Wodurch unterscheidet sich lebendiges Sein von dem unbelebter Körper? Die Antwort auf diese Fragen fällt verschieden aus, je nachdem, unter welchem Blickwinkel sie gestellt werden. Die biologische Standarddefinition, die sich auf alle Erscheinungsweisen des Lebens von den einfachsten Bakterien bis zum Menschen anwenden lässt, sieht Leben durch Stoffwechsel, Wachstum und Fortpflanzung (Selbstreproduktion) bestimmt. Voraussetzung dieser drei Grundfunktionen des Lebens ist das Vermögen zur Selbstorganisation, das wiederum an die Fähigkeit zur Informationsspeicherung und ihr materielles Substrat, den Besitz von ein oder zwei DNS-Strängen (Desoxyribonuklein-Säure) gebunden ist. Unter dieser Rücksicht scheint das Leben nichts anderes zu sein, als ein physikalisch-chemischer Prozess oder eine emergente Eigenschaft der Materie, die beim Übergang von der unbelebten Welt zur organischen entstanden ist. Aber wird man der Eigenart und Vielfalt des Lebens gerecht, wenn man es aus Leblosem herleitet und nur als allgemeines Phänomen, als Leben »an sich«, als Durchgangsprozess durch seine bestimmten Formen beschreibt, in denen es dem beobachtenden Blick des Betrachters entgegentritt?

I. Blick von unten: Die biologische Standarddefinition

Eine wissenschaftliche Erklärung des Lebens, die dieses unter reduktionistischer Perspektive als ein physikalisch-chemisches Geschehen beschreibt, das ubiquitär über alle Formen des Lebendigen hinweg Stoffwechsel, Wachstum und Fortpflanzung ermöglicht, erkaufte ihre Objektivität durch einen hohen Preis: Sie muss von dem absehen, was das Leben jeweils zu einem Lebendigen, einem individuell geformten Sein macht, dem die rätselhafte Eigenschaft des Lebendig-Seins zukommt. Das Leben als solches lässt sich zwar anhand der genannten biologischen Minimalbestimmungen in seinen Differenzmerkmalen zur unbelebten Welt beschreiben, aber es kommt in dieser biologischen Arbeitsdefinition noch nicht zum Vorschein, wer dieses lebendige Etwas ist, von dem Stoffwechsel, Wachstum und Fortpflanzung ausgesagt werden. Die wissenschaftliche Bestimmung der Eigenschaft »Leben« kann erklären, wodurch sich eine Blume oder eine Pflanze, eine Palme oder ein Frosch von einem unbelebten

Ding wie einem Stein oder einem Stück Holz unterscheiden. Aber sie gibt noch keine Auskunft über den jeweiligen Träger dieses so bestimmten Lebens, über das *Sub-jektum*, dem Leben zukommt.

Die Auskunft, wo immer Leben erscheine, beruhe es auf chemischen Prozessen, die dem Lebewesen Informationsgewinnung- und Verarbeitung ermöglichen, verleitet zudem zu Fehlschlüssen, die eine wichtige Eigenart des Lebendigen verkennen: Das Verhältnis zwischen der Basisinformation, die Leben ermöglicht und den konkreten Erscheinungsformen des Lebens, darf nicht nach der Analogie von Software und Hardware bei einem Computer gedacht werden, die sich beim Gebrauch der Metapher »Information« aufdrängt. Während die Hardware eines Computers jede beliebige Software aufnehmen kann, kennzeichnet es lebendige Körper, dass ihr Lebensprinzip – die antike Naturphilosophie nannte es seit Aristoteles ihre Seele – auf diesen bestimmten Körper bezogen ist. Leben gibt es nicht wie die Materie als noch ungeformten Stoff, als reines Ausgedehntsein, das sich erst nachträglich in seine konkreten Erscheinungsweisen differenziert, sondern Leben ist immer nur in lebendiger Form und als konkrete Gestalt – als *diese* Pflanze, *dieses* Tier oder *dieser* Mensch – gegeben. Die Priorität der Form gegenüber dem Stoff, die alles Lebendige gegenüber der unbelebten Materie auszeichnet, wiederholt sich auf allen Stufen des Lebens. Schon eine Pflanze und erst recht ein Tier sind mehr als nur austauschbare Exemplare ihrer Art oder eine beliebige Durchgangsstelle für den biologischen Gesamtprozess des Lebens. Auf jeder Stufe, bereits auf der untersten des Einzellers, ist Leben nur in der Besonderheit konkreter Form und Gestalt, niemals als ungeformte Kraft oder gestaltlos-sphärische Energie über den konkreten Lebensformen oder durch sie hindurch gegeben.¹

II. Die Entstehung des Lebens

Ein anderer Weg, die Eigenart des Lebens zu begreifen, eröffnet sich, wenn wir nach seinen Entstehungsbedingungen fragen. Unseren eigenen Planeten, die Erde, gibt es seit ungefähr 4,5 Milliarden Jahren; die ältesten Spuren des Lebens, die als Gesteinsablagerungen von Pflanzen oder Tieren entdeckt wurden, sind etwa 3,5 Milliarden Jahre alt. Wie kam es dazu, dass Leben auf der Erde entstehen konnte? Wie konnten sich aus den anorganischen Elementen Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff und Schwefel Eiweißverbindungen als Trägerstoffe des Lebens entwickeln? Unter welchen Bedingungen führte die

¹ Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (ursprünglicher Titel: *Organismus und Freiheit*), Frankfurt a.M. 1997, 151 ff. und Regine Kather, *Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven*, Darmstadt 2003, 25. 93 und 120.

chemische Evolution zum spontanen Auftreten des Lebens? Oder ist das Leben gar, wie eine besonders verwegene Theorie annimmt, erst durch einen Meteoriteneinschlag auf die Erde gelangt? Abgesehen von dem spekulativen Charakter dieser Annahme erklärt sie nicht, warum einfaches organisches Leben die notwendigen Bedingungen auf der Erde fand, unter denen es sich weiterentwickeln konnte. Daher verschiebt diese Theorie die Ursprünge des Lebens nur in noch rätselhaftere Weiten des Weltalls, ohne sie selbst zu erklären.

Die moderne Kosmologie, die die Entstehungsgeschichte des Universums seit dem »Urknall« rekonstruiert, kann den Ursprung des Lebens über die einzelnen Stufen der physikalischen, chemischen und biologischen Evolution in umgekehrter Richtung bis auf seine einfachsten materiellen Strukturen zurückführen. Sowohl die Entwicklung des Universums als auch, in diese eingebettet, die Entstehung des Lebens verliefen nach so genannten Naturkonstanten, die den Annahmen des Standardmodells der Weltentstehung zufolge unveränderlich sind. Wären diese Konstanten, zu denen vor allem die gleich bleibende Gravitation, die Lichtgeschwindigkeit, das Massenverhältnis zwischen Elektron und Proton sowie eine so genannte Feinstrukturkonstante gehören, nur um einen geringfügigen Wert von ihrem faktischen Verlauf abgewichen, wäre das Universum in einen gasförmigen Urzustand zurückgesunken, ohne komplexere Erscheinungsformen des Lebens hervorzubringen. Auch die entgegengesetzte Möglichkeit, eine zu rasche Expansion des Universums, hätte dieselben Auswirkungen gehabt und zu einem vorzeitigen Ende der physikalischen Entwicklung geführt. Erst die unwahrscheinliche Summe vielfältiger, höchst kontingenter Gleichförmigkeiten, die aus dem Anfangszustand des Universums in keiner Weise ableitbar sind, schuf den überaus schmalen Korridor, in dem die Evolution des Lebens die erforderlichen Bedingungen für ihren Fortgang fand.

Die grundlegenden Eigenschaften der Materie, die sich in den ersten Sekundenbruchteilen nach dem »Urknall« gebildet haben müssen, sind in ihrem Zusammenspiel und ihrer Feinabstimmung für alle weiteren physikalischen, chemischen und biologischen Vorgänge verantwortlich, die zur Entstehung organischen Lebens auf Erden führten und schließlich das Auftreten des Menschen ermöglichten. Computer-Simulationen zeigen, dass schon geringfügige Abweichungen im Verhältnis der physikalischen Kräfte zueinander die weitere kosmologische Entwicklung, das Entstehen der chemischen Grundelemente und die biologische Evolution der Organismen, unmöglich gemacht hätten. Die Wärmestrahlung aufgrund des Abstandes unseres Planeten zur Sonne, das Magnetfeld der Erde, das Verhältnis von Wasser- und Landflächen zueinander, die Häufigkeit des Kohlenstoff-Atoms in Relation zu anderen chemischen Elementen – wäre auch nur eine dieser Bedingungen nicht in der gegebenen Weise erfüllt gewesen, hätte die »Kette« der Lebewesen schon in ihren Anfangsgliedern nicht entstehen können. Auf jeder Entwicklungsstufe mussten sich Feinabstim-

mungen, Wechselwirkungen und Ordnungsstrukturen immer höherer Komplexitätsgrade einstellen und erhalten, damit pflanzliches, tierisches und menschliches Leben auf Erden auftreten konnte.² Die extreme Unwahrscheinlichkeit des Verlaufs, den die physikalische und chemische Evolution vor der Entstehung des Lebens nahm, lässt dabei völlig offen, ob das Geschehen in irgendeiner Weise zielgerichtet verlief, so dass die Anfangsstufen auf die Ermöglichung der späteren Entwicklung hingeordnet sind. Besagt die verlässliche Feinabstimmung unter den Naturkonstanten lediglich, dass sich Leben nur unter den tatsächlich gegebenen Bedingungen entwickeln konnte, wie eine schwache Deutung des anthropischen Prinzips annimmt? Oder verlief die physikalische und chemische Evolution des Lebens so, wie es tatsächlich der Fall war, damit organisches Leben entstehen konnte, das auf einer höheren Entwicklungsstufe schließlich Bewusstsein, Wille und Geist hervorbrachte?

Diese starke Deutung des anthropischen Prinzips, nach der die gesamte Naturgeschichte auf die Entstehung des menschlichen Lebens ausgerichtet ist, wird von den meisten Physikern und Biologen wegen ihrer Nähe zu einer teleologischen Weltdeutung abgelehnt. Doch bleibt auch die schwache Variante unbefriedigend, da sie die Erklärungsbedürftigkeit des Lebens ebenso wenig beseitigt wie die Auskunft, das blinde Zusammenspiel kausaler Mechanismen mit unvorhersehbaren Zufallsfaktoren habe den Menschen hervorgebracht. Lässt sich berechtigterweise noch von einem Würfeln der Evolution sprechen, wenn die Würfel immer wieder so fielen, wie sie von der Zukunft aus gesehen fallen mussten, um diese erklären zu können?³ Wie ist es um den Zufall bestellt, wenn dieser immer zur rechten Zeit und am notwendigen Ort zur Stelle ist? Die Unklarheit der Metapher vom Würfeln des Zufalls und die extreme Unwahrscheinlichkeit, unter der die Entstehung des Lebens in der Anfangsgeschichte des Universums nach der kosmologischen Rekonstruktion seiner Ursprünge stand, führen an die Grenzen einer naturwissenschaftlichen Erklärung des Lebens. Der Versuch, das Leben in Begriffen des Leblosen zu erklären, indem es seiner Komplexität entkleidet und auf ein Zusammenwirken seiner einfacheren Bauteile zurückgeführt wird, führt nicht dazu, dass wir nun besser verstünden, was Leben ist und warum es entstand.

Das Scheitern dieser Erklärungsversuche findet seinen letzten Grund, wie *Hans Jonas* gezeigt hat, in dem Wissensideal der neuzeitlichen Naturwissenschaft. In ihr wurde »das Leblose, das Wissbare par excellence, der Erklärungsgrund von allem ... und damit auch (der) anerkannte Seinsgrund von allem«⁴.

² Vgl. *Regine Kather*, a. a. O., 94 f.

³ Zur Einschränkung des Zufalls und zur Veränderung der Wahrscheinlichkeitssituation nach jedem weiteren Wurf vgl. *H. Jonas*, a. a. O., 82.

⁴ A. a. O., 28.

Die physikalisch-chemische Analyse des Lebens, die dieses zum einen auf seine elementaren materiellen Bausteine und zum anderen auf gleichartige, in der gesamten Natur gültige Gesetzmäßigkeiten zurückführen möchte, führt zu dem Dilemma, dass nunmehr »das Leben wissenschaftlich verstehen heißt, es begrifflich dem assimilieren, was nicht Leben ist«⁵. Um diese Fixierung auf das Leblose, Materielle und Anorganische zu überwinden, fordert Jonas eine philosophische Biologie als Philosophie des Lebendigen, die von dem methodischen Postulat einer Einbeziehung des Lebens in seine Beschreibung ausgeht. Was Leben ist, kann nur im Ausgang vom Leben selbst und nicht durch die Einklammerung seiner charakteristischen Phänomene verstanden werden. Daher bedarf die naturwissenschaftliche Bestimmung des Lebens, bei der das eigene Erleben des Beobachters ebenso ausgeschlossen bleiben muss wie die Einfühlung in andere Lebewesen, der Ergänzung durch eine erweiterte Wahrnehmungsperspektive. Diese eröffnet sich, wenn man die Grunderfahrung des Lebens aus der theoretischen Einstellung zu ihm nicht länger ausblendet, sondern der umgekehrten Anweisung folgt: »Der Beobachter des Lebens muss vorbereitet sein durch das Leben.«⁶ Oder, noch prägnanter: »Leben kann nur von Leben erkannt werden.«⁷

III. Wechsel der Wahrnehmungsperspektive

Der Wechsel von einer äußeren Beobachterperspektive zur Teilnehmerperspektive, der den Blick auf das Leben leiten soll, zeigt sich darin, dass es ihm nicht mehr um die Dekonstruktion des Lebendigen, um die analytische Zergliederung organischer Lebensformen geht, sondern darum, die charakteristische Eigenart des Lebens aus seiner spezifischen Differenz zu der unbelebten Körperwelt zu bestimmen. Diese kommt aber nicht in den einzelnen Elementarteilen, sondern nur in der Struktur der lebendigen Formen und Gestalten des Lebens zum Ausdruck. Die Besonderheit des Lebens wird nicht an der untersten Berührungsschicht mit der anorganischen Materie, der Kontaktschwelle zur unbelebten Natur, sondern nur auf den höheren Lebensstufen erkannt, die ihre eigenen Lebensäußerungen hervorbringen. Statt die Phänomene von Bewusstsein, Subjektivität und Freiheit, die sich auf den höheren Stufen des organischen Lebens zeigen, in einer wissenschaftlichen Beschreibungssprache auf materielle Gegebenheiten (wie genetische Strukturen in der Soziobiologie oder neuronale Korrelate in der Hirnforschung) zurückzuführen, blickt eine er-

⁵ A. a. O., 164.

⁶ A. a. O., 155.

⁷ A. a. O., 169, vgl. auch *Regime Kather*, a. a. O., 127 f.

weiterte Wahrnehmungsperspektive von der erreichten Höhenlage aus auf die Vorstufen von Bewusstsein, Geist und Freiheit zurück, die diesen Erscheinungsformen des Lebens in seiner Entwicklungsgeschichte den Weg bereiten.

1. *Der lebendige Körper als funktionale Ganzheit*

Schon die Wahrnehmung eines belebten Körpers durch das menschliche Auge lässt eine erste Differenz zu unbelebten Dingen erkennen, die als reine Objekte der Außenwelt gegeben sind. Während diese durch ihr räumliches Ausgedehntsein bestimmt und in einen kontinuierlichen Wirkungszusammenhang der äußeren Welt eingespannt sind, weist der lebende Körper einen größeren Spielraum gegenüber seiner Umgebung auf, in dem er sich frei bewegen und autonom verhalten kann.⁸ Die Begrenzung des toten Körpers wirkt nach allen Seiten hin als eine Schranke, die nur abschließende Funktion hat; dagegen erscheint die räumliche Grenze eines Lebewesens, die sich als Haut um seinen Körper legt, als eine zu ihm selbst gehörige Grenze, die den organischen Körper zu seiner Umwelt hin nicht nur abschließt, sondern zugleich aufschließt.⁹ Lebendige Wesen behaupten daher nicht einfach ihren einmal erreichten monotonen »Wasbestand« an einer fixen Stelle des Raum-Zeit-Kontinuums; sie sind vielmehr durch ein prozesshaftes Werden geprägt, das zugleich Stehen und Übergehen, In-sich-Sein und Offenstehen für anderes ist.¹⁰ Daher sind Lebewesen anders als unbelebte Körper, die eine Stelle in der äußeren Welt ausfüllen, durch eine spezifische »Bezogenheit von Organismus und Umgebungsfeld« charakterisiert,¹¹ die im Stoffwechsel und in der Empfänglichkeit des organischen Körpers für sinnliche Reize der Außenwelt ihren Ausdruck findet.

Der belebte Körper unterscheidet sich vom unbelebten des Weiteren durch eine in ihm selbst liegende Beweglichkeit, die auf ein motorisches Zentrum verweist, das seine Außenwahrnehmung durch ein fremdes Auge auch im Ruhezustand prägt. Der unbewegte Körper eines Lebewesens, das schläft oder sich absichtlich still verhält, verrät noch immer jene »Lockerung in ihm selbst«, die von außen oder aufgrund ihrer inneren Mechanik bewegten toten Körpern (z.B. »tanzenden« Gläsern auf einer von Hand bewegten Tischplatte oder einem *Perpetuum Mobile*) gerade nicht zukommt.¹² Der Philosoph *Helmuth Plessner* sieht die selbstzentrierte, eigenmotorische Daseinsweise von Lebewesen

⁸ Vgl. *H. Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (GS IV), Frankfurt a.M. 1981, 262.

⁹ Vgl. a. a. O., 212 ff.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 214.

¹¹ A. a. O., 215.

¹² Vgl. ebd.

durch eine eigentümliche »Positionalität« gegenüber ihrer Umgebung bestimmt, die den Rückschluss auf eine selbstbezügliche Innenwelt erlaubt, die sich im äußeren Verhalten manifestiert. Im Körper eines Lebewesens zeigt sich deshalb nicht nur ein Objekt der Außenwelt, sondern zugleich der Ausdruck einer eigenständigen Innenwelt, die Manifestation eines seelischen Erlebens, das je nach der Stufenhöhe des Organismus einen unterschiedlichen Grad an Bewusstheit und Reflexivität gewinnt. Als Wissenschaft vom Lebendigen kann die Biologie daher nicht einfach die Kategorien der unbelebten Welt verwenden, um ihre lebendigen Objekte zu bezeichnen. Sie muss vielmehr eigene »Formbegriffe« ausbilden, die von spezifischer Struktur sind und jene Unabhängigkeit gegenüber den kausalen Einwirkungen der Umwelt bezeichnen, die dem jeweiligen Organismus seine Funktionsfähigkeit in einem offenen Spielraum gegenüber seiner Umwelt verleihen.¹³

Im Anschluss an Biologen wie *Jakob von Uexküll* und *Ludwig von Bertalanffy* wird dafür in der Regel der Begriff eines »lebendigen Systems« gebraucht, der den früheren Terminus »Organismus« oder die klassische Bezeichnung »beselter Körper« ersetzt. Der Systembegriff eignet sich zur Charakterisierung lebendiger Formen und Ganzheiten, weil jedes System einen inneren Einheitspunkt aufweist und durch ein wechselseitiges Aufeinander-Einwirken des Ganzen und seiner Teile gekennzeichnet ist. Jeder lebendige Körper ist nach einem Definitionsvorschlag Plessners »auf einen in ihm liegenden Zentralpunkt bezogen, der keine räumliche Stelle hat, aber als Zentrum des umgrenzten Körpergebietes fungiert und damit das Körpergebiet zu einem *System* macht. Die Beziehung erstreckt sich auf alle den Körper aufbauenden Elemente (Teile) und auf den Körper als ganzen«¹⁴. In seiner vollkommenen Form ist der Systembegriff nur auf den tierischen und menschlichen Organismus anwendbar, weil beide im Unterschied zur Pflanze über ein zentrales Repräsentationsorgan verfügen, das eine stärkere »Abklammerung des Lebewesens gegen seine Umgebung«¹⁵ bewirkt und die Einheit des Ganzen zu sich selbst vermittelt. Erst auf dieser Stufe kann von einem Lebewesen sinnvoll gesagt werden: »Sein Körper ist sein *Leib* geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem *Umfeld* zusammenhängt (...). Das Selbst (...) besitzt jetzt den Körper als seinen Leib.«¹⁶ Im Gegensatz zu dieser geschlossenen Organisationsform tierischer Lebewesen ist die Pflanze durch ihre offene Form (sie ist in ihrem Wachstum nie »fertig« wie ein Tier), durch ihre der Umgebung direkt zugewandte

¹³ Vgl. dazu *E. Cassirer*, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV; Darmstadt 1973/74, 216.

¹⁴ *H. Plessner*, a. a. O., 216.

¹⁵ A. a. O., 292.

¹⁶ A. a. O., 296.

Flächenentwicklung, durch die Ermangelung von Zentralorganen und die fehlende Fähigkeit zur Ortsbewegung gekennzeichnet.¹⁷

Daher lassen sich nicht alle Elemente des Systembegriffs auf pflanzliches Leben anwenden, so dass diese nur in analogem Sinn als »lebendige Systeme« zu bezeichnen sind. Dies muss insofern nicht erstaunen, als Pflanzen zwar mit Tieren gemeinsam die Grundeigenschaften des Lebendigen teilen, jedoch innerhalb der Gruppe der Lebewesen keine evolutionäre Vorstufe der Tiere darstellen. Sie stammen zwar ähnlich wie Mensch und Affe von gemeinsamen Vorfahren, den Einzellern ab, repräsentieren dann jedoch getrennte Entwicklungslinien, die von Anfang an zu unterschiedlichen Organisationsformen des Lebendigen führten.¹⁸

2. Das Wechselverhältnis zwischen Teil und Ganzem

Philosophisch lassen sich die Ursprünge der Rede von »lebendigen Systemen« und »Funktionsganzheiten« bis auf Kant und Aristoteles zurückführen. In seinem Spätwerk, in dem er sich um eine eigenständige Grundlegung der Biologie als Wissenschaft vom Lebendigen im Gegensatz zur Mechanik der unbelebten Natur bemühte, benutzte Kant bereits den Begriff der Selbstorganisation, um das Lebendige von Lebewesen zu kennzeichnen. Im Unterschied zu Apparaten und Maschinen, die nur über Bewegungsenergie verfügen, besitzen Lebewesen »in sich bildende Kraft«, durch die sie als Produkt der Natur als »organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen ein Naturzweck genannt werden können«¹⁹. Kant erkannte bereits, dass auf der Ebene des Lebendigen ein neues Verhältnis zwischen Teil und Ganzem erscheint, das für das Verständnis lebendiger Systeme von entscheidender Bedeutung ist. Anders als komplizierte Maschinen, die aus Teilen zusammengesetzt und daher auch in diese zerlegbar sind, ist die Organisationsform von Lebewesen durch ein schwebendes Wechselverhältnis zwischen beiden bestimmt, so dass die Funktion des Ganzen nur aus dem Zusammenwirken der Teile (Organe) erklärbar ist und diese ihre Funktion umgekehrt nur innerhalb des Ganzen ausüben können. »In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so wie er nur *durch* alle übrigen da ist, auch als *um der anderen* und des Ganzen *willen* existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug ist (...), sondern als ein die anderen Teile (folglich jeder den anderen wechselseitig) *hervorbringendes Or-*

¹⁷ Vgl. a. a. O., 282–286.

¹⁸ Vgl. *Regine Kather*, a. a. O., 142.

¹⁹ *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft (= KdU), A 292.

gan, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann.«²⁰

Noch prägnanter beschreibt Kant das Wechselverhältnis zwischen Teil und Ganzem, wenn er auf die teleologische Verfasstheit, d.h. die innere Zweckmäßigkeit von Lebewesen zu sprechen kommt: »*Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mitte ist.*«²¹ Entgegen allen Versuchen der neuzeitlichen Naturwissenschaft, die Eigenart des lebendigen Seins durch seine Gemeinsamkeiten mit dem leblosen und anorganischen Sein zu bestimmen, besteht Kant darauf, dass man in dieser Blickrichtung bestenfalls ein »Analogon des Lebens« finden könne, das dessen einzigartige Stellung in der Natur jedoch nicht zu erklären vermöge. Die besondere Vollkommenheit von Lebewesen, deretwegen sie »Naturzwecke« genannt werden, liegt für Kant gerade darin, dass sie durch keine Analogie zu irgendwelchen physischen Vermögen in der uns bekannten Natur hinreichend verstehbar sind. Selbst die Analogie eines Kunstwerkes, das durch das schöpferische Wirken des Menschen entstand, liefert nur ein schwaches und entferntes Analogon, das die Hervorbringung von Lebewesen durch die sich selbst organisierende Natur nicht erklären kann.²²

3. *Leben als Ausdruck einer Innenwelt*

Die an der phänomenologischen Wahrnehmung des lebendigen Körpers in seiner Abhebung von der unbelebten Welt der Körperdinge abgelesenen Merkmale des Lebendigen lassen sich durch weitere Kennzeichen ergänzen, die der Reflexion auf die Selbsterfahrung des Lebens zugänglich sind, wie sie unser eigenes Erleben des Leibes ermöglicht. Diesen Weg ist wiederum Jonas gegangen. Er benutzt die höchsten Äußerungen des Lebens, das Erscheinen von Bewusstsein und Freiheit sowie seinen Begegnungscharakter und seine konstitutive, in Vulnerabilität und Sterblichkeit zum Ausdruck kommende Begrenztheit als methodischen Leitfaden, um Aufschluss über die Eigenart des Lebendigen zu gewinnen, die dieses auf allen Stufen prägt. Das erste Kennzeichen des Lebendigen, das aus dieser Perspektive erfasst werden kann, ist auch für ihn die Sichtbarmachung einer Innenwelt, die Manifestation von Bewusstsein, durch die sich seelisches Erleben einen Ausdruck verschafft. Mechanistisch-quantitative Erklärungen des Lebens versagen nicht erst angesichts des Menschen in seiner schöpferischen Freiheit, seinem reflexiven Selbstbewusstsein und seiner

²⁰ Ebd.

²¹ KdU A 295.

²² Vgl. KdU A 294.

Fähigkeit zur begrifflichen Abstraktion, sondern bereits vor der Aufgabe, die Innenwelt zu verstehen, die jedem organischen Leben eigen ist. Ihr bleibt der springende Punkt verschlossen, durch den sich lebende Körper in der organischen Natur von unbelebten unterscheiden: die Dimension der selbstzentrierten Innerlichkeit. Wo Lebendiges gegeben ist, da tritt es dem Betrachter als ein eigenes »Zentrum der Welterschließung« gegenüber; dieser begegnet im fremden Lebewesen dem Ausdruck einer unerforschlichen Innenwelt, die ihm zunächst verschlossen ist.²³

Diese Innenwelt kann sich in den spezifischen Lebensäußerungen dieses lebendigen Wesens, in seinen Trieben und Begierden, in Verfolgung und Flucht, in Sorge und Angst oder in den entsprechenden Körpersignalen dieser inneren Gestimmtheiten kundtun, doch bleibt auf jeder Stufe eine unübersteigbare Grenze, die dem Verstehen fremder Innerlichkeit gezogen ist und auch durch Einfühlung und analoge Interpretation nicht übersprungen werden kann. Entscheidend bleibt immer, dass mir im anderen Lebewesen ein eigenes Zentrum begegnet, das aus sich heraus auf seine Umwelt oder Mitwelt ausgerichtet ist. Wo immer sie auftreten, repräsentieren Lebewesen autonome Zentren der Selbstgegebenheit und Selbsttranszendenz; die Manifestation einer fremden Innerlichkeit ereignet sich auf allen Stufen des Organischen, nicht erst in der zwischenmenschlichen Begegnung oder im Verhältnis zu vertrauten Haustieren oder Jagdgefährten des Menschen. »Wo anders als am Anfang des Lebens kann der Anfang der Innerlichkeit gesetzt werden?« fragt Jonas und schließt daraus auf die Ergänzungsbedürftigkeit einer rein naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise des Lebens: »Wenn aber Innerlichkeit koextensiv mit dem Leben ist, dann kann eine rein mechanistische Interpretation des Lebens, d. h. eine Interpretation in bloßen Begriffen der Äußerlichkeit, nicht genügen.«²⁴

4. *Leben als Manifestation von Freiheit*

In der Beteiligungsperspektive, die nach der Innenwelt des Lebendigen und seiner selbstzentrierten Individualität fragt, tritt ein weiterer Grundzug organischen Lebens hervor: seine Freiheit. Dieser durchgängige Charakter allen lebendigen Seins kann zunächst Befremden hervorrufen. Die Erkenntnis, dass Freiheit die eigentümliche Seinsart des Lebendigen ist, erscheint jedoch nur so lange merkwürdig, als der Begriff der Freiheit in seiner Höchstform als moralische, von der Einsicht in ethische Prinzipien geleitete Handlungs- und Wesensfreiheit verstanden wird. Während dieser Vollbegriff der Freiheit erst auf

²³ Vgl. Regine Kather, a. a. O., 130.

²⁴ H. Jonas, a. a. O., 101.

der Ebene des Menschen erreicht wird, lassen sich die Vorstufen einer »keimhaften Freiheit« bis zu den organischen Grundschichten der belebten Natur verfolgen, aus der sie sich Zug um Zug entwickelt haben.²⁵ Auf der untersten Ebene erscheint bereits das Phänomen des Stoffwechsels als ein rudimentäres Freiheitsgeschehen, als »Primärmodus organischer Freiheit«, durch den sich jedes Lebewesen im Dasein erhält.²⁶ Jedes lebendige System weist insofern eine freiheitliche Grundstruktur auf, als es sein Selbst nicht als festen stofflichen Bestand besitzt, sondern nur in einer andauernden Neuaneignung fremden Stoffes, im Durchgang der aufgenommenen Nährstoffe durch die eigene Form existiert, die nur vorübergehend der eigenen Körpersubstanz assimiliert werden. »Es ist niemals stofflich dasselbe und dennoch beharrt es als dieses identische Selbst gerade dadurch, dass es nicht derselbe Stoff bleibt.«²⁷

Die Umkehr im Verhältnis von Stoff und Form, die sich mit dem Auftreten organischen Lebens in der Natur ereignet, bringt zum ersten Mal Freiheit hervor, denn das stoffliche Substrat des Lebewesens untersteht nun dem Primat der lebendigen Form, die sich immer wieder nach dem jeweiligen Strukturplan des entsprechenden Lebewesens die eigene organisch-stoffliche Lebensbasis schafft. Freiheit ist somit bereits im Organischen vorgebildet und kann deshalb als Leitfaden zu einer Deutung des Lebendigen herangezogen werden, die dessen wachsende Freiheitsgrade über alle Komplexitätsstufen hinweg verfolgt. In der evolutionären Rückschau auf die Anfänge der Entwicklung lässt sich erkennen, dass bereits der Übergang von der unbelebten zur belebten Natur, die erste Selbstorganisation der Materie auf Lebendiges hin »von einer in der Tiefe des Seins arbeitenden Tendenz zu eben den Modi der Freiheit motiviert war, zu denen dieser Übergang das Tor öffnete«²⁸. Verfolgt man den Gang der Evolution dagegen in der anderen Blickrichtung nach vorne, zu ihrer offenen Zukunft hin, so führt der Vorentwurf der Freiheit auf der Ebene des Organischen über die Entwicklungsstufen des tierischen Lebens schließlich zum Menschen.

Der wachsende Freiheitsgrad des Tieres ist ein Resultat dessen, dass es gegenüber der Pflanze in einem offeneren Verhältnis zu seiner Umgebung steht. Die höhere Beweglichkeit des Tieres, erkennbar am ungehinderten, schnellen Lauf des Raubtieres oder am freien Flug des Vogels, erweckt im Betrachter die spontane Assoziation einer wachsenden Freiheit, die der von Stufe zu Stufe zunehmenden Unabhängigkeit gegenüber den eingrenzenden Vorgaben der unmittelbaren Umgebung entspringt. Diese bietet sich dem Tier jeweils als ein offenes Aktionsfeld mit entsprechenden »Möglichkeiten« an, so dass der er-

²⁵ Vgl. a. a. O., 157.

²⁶ Vgl. a. a. O., 158.

²⁷ A. a. O., 175.

²⁸ A. a. O., 18.

reichte Freiheitsgrad mit der wachsenden Komplexität des tierischen Bewusstseins zunimmt.²⁹ Im Rahmen der durch ihre Instinktregulation vorgegebenen »Richtungsbestimmtheit des Verhaltens« können Tiere ihre Aktionen lenken und den Ablauf ihres Verhaltens beeinflussen;³⁰ keineswegs bedeutet ihr instinktbedingtes Verhalten, dass dieses gänzlich determiniert und daher als reiner Gegenbegriff zum freien Handeln des Menschen zu verstehen ist. Zwar zeigt der Mensch-Tier-Vergleich eine höhere Abhängigkeit des Tieres von einer bestimmten Reizkonstellation, die dessen möglichen Reaktionskreis eingrenzt, doch ist der konkrete Ablauf tierischen Verhaltens keineswegs in allem durch das Zueinander von äußerem Reiz und innerer Instiktneigung bestimmt. Vielmehr ergibt sich eine Lenkbarkeit des Verhaltens schon durch den Zwang, angesichts gleichwertiger Reizobjekte wählen zu müssen. Die Instinktregulation des tierischen Verhaltens darf deshalb nicht als Totaldetermination verstanden werden. Vielmehr ist bereits das Streben der Tiere von einem anfänglichen Urteilsvermögen geleitet, das sie dazu in die Lage versetzt, gegebene Situationen im Lichte ihrer natürlichen Strebenziele angemessen zu bewerten und ihr Verhalten entsprechend auszurichten.³¹

Erst auf der Ebene des Menschen erscheint die Freiheit in der Form eines vernunftgeleiteten Strebens, das ein Korrelat seiner Weltoffenheit ist. Als vernünftiges Lebewesen besitzt der Mensch nicht nur die Fähigkeit zur abschätzenden Situationsbeurteilung, sondern ein Handlungsvermögen, durch das er nach Gründen fragen und unter Zielen auswählen kann. Der höhere Freiheitsgrad des Menschen gegenüber dem Tier hat seinen Ursprung in der exzentrischen Daseinsweise des Menschen: Er lebt nicht nur, sondern er muss sein Leben führen. Er muss in freier und bewusster Entscheidung sein Seinkönnen ergreifen und sich erst zu dem machen, der er ist und sein kann.³² Die Nachteile der menschlichen Wesensform gegenüber manchen Tierarten wie die mangelnde Geschwindigkeit des Gehapparates, die geringere Sehschärfe der Augen oder der Zwang zur Kleidung sind dabei als eine Art Preis der Freiheit zu betrachten, der für die größere Unabhängigkeit von der Natur zu entrichten ist. Dem Menschen bleibt die relative Verhaltenssicherheit des Tieres innerhalb seines jeweiligen Umgebungsfeldes versagt; er trägt nicht nur das Risiko einer größeren Fehlerquote, die einzelne seiner Handlungen fehlschlagen lässt, sondern er steht als Ganzer in der Freiheit zur Wahl des eigenen Lebensstandortes. Dies schließt auch die Freiheit zur Unwahrhaftigkeit und Lüge, die Freiheit zu Hass und Zerstörung, die Freiheit zum Unrecht und zur Ausbeutung des Lebens,

²⁹ Vgl. *H. Plessner*, a. a. O., 318 ff.

³⁰ A. a. O., 331.

³¹ Vgl. zu dieser naturgeschichtlichen Interpretation der Freiheit *Thomas von Aquin*, *De veritate* 24, 1–2.

³² Zur exzentrischen Struktur des Menschen vgl. *H. Plessner*, a. a. O., 383 ff.

kurz: die Freiheit zum Bösen ein. Auf der Stufe des Menschen wird die Freiheit zum Schicksal des Lebens und dieses selbst zu einem offenen Experiment mit ungewissem Ausgang. Angesichts der wachsenden Machtfülle des Menschen und der immer weiter hinausgeschobenen Grenzen seiner Naturbeherrschung bleibt dieses Experiment stets von einem Scheitern bedroht, das zu unvorstellbaren Konsequenzen führen müsste. Versteht man das Leben von der Entstehung der Amöbe bis hinauf zum Auftreten des Menschen als eine stufenweise Höherentwicklung hin zu immer größeren Freiheitsgraden, so zeigt sich, dass das Leben selbst in allen seinen Schichten, den niedrigen und höheren, den einfacheren und den komplexeren, in die Gefährdung der menschlichen Freiheit einbezogen ist. Es ist kein unaufhaltsamer Vormarsch in eine sichere Zukunft, sondern aus biologischer Sicht ein Experiment der Natur, dessen endgültiges Gelingen oder Scheitern vorläufig offen bleibt.

5. *Leben als Begegnung*

Ein weiteres Merkmal des Lebendigen ist dadurch gegeben, dass es auf seine Umwelt hin offen ist und ihr begegnet. Tote Dinge liegen nebeneinander, wenn sie nicht (wie in den Kunstwerken von *Josef Beuys*) von Menschenhand einander zugeordnet werden, ohne dass sich zwischen ihnen ein Austausch oder eine Wechselbeziehung einstellt. Lebendige Körper dagegen interagieren miteinander; schon der Kreislauf von Stoffwechsel und Energieaustausch, der die Pflanze mit ihrer Umwelt verbindet, trägt Begegnungscharakter. Ausdruck dieser Begegnungsoffenheit, die das Sein des Lebendigen auszeichnet, ist seine Bedürftigkeit. Anders als tote Körper sind Pflanzen und Tiere, um sich im Sein erhalten zu können, von einem ständigen Austausch mit ihrer Umgebung abhängig. Jedes Lebewesen bedarf eines anderen, um leben zu können: »Bedürftig an die Welt gewiesen, ist es ihr zugewandt; zugewandt (offen gegen sie) ist es auf sie bezogen; auf sie bezogen ist es bereit für Begegnung; begegnungsbereit ist es fähig der Erfahrung; in der tätigen Selbstbesorgung seines Seins, primär in der Selbsttätigung der Stoffzufuhr, stiftet es von sich aus ständig Begegnung.«³³

Leben ist daher immer auf ein Gegenüber bezogenes Sein, eine Beziehung, in der das eine Glied die Bedingung für die Selbständigkeit des anderen bereitstellt. Während aber die Begegnung des Tieres mit seiner Umwelt aufgrund der Frontalität seines Körperbaus den Charakter der Gestalterfassung trägt, kann der Mensch aus einer exzentrischen Position heraus anderem Sein begegnen, indem er sich diesem bewusst öffnet. Er weiß um sich selbst und den anderen; die Begegnung erfolgt, auch wenn sie durch Gefühle geleitet und von affektiver

³³ H. Jonas, a. a. O., 149.

Zuneigung oder der Abwehr getragen ist, nicht mehr rein instinktiv. Ein Mensch begegnet dem anderen, indem er sich ihm öffnet und sich ihm als einem Du zuwendet, das ihm seinerseits als selbstbewusstes Zentrum einer eigenen Innerlichkeit entgegentritt. Jeder Partner erlebt die Begegnung als Subjekt seines eigenen Erlebens; er muss für sie bereit sein und sich für den anderen bereithalten. In ihren höchsten Formen trägt die Begegnung zwischen Menschen daher den Charakter einer wechselseitigen Erwählung und einer freien Entschiedenheit füreinander. In solchen gelingenden Begegnungen wird am Ende unwichtig, wer die Initiative ergriff, die Aktion des einen wird durch die Reaktion des anderen ermöglicht und umgekehrt. Im Blick auf die Ich-Du-Relation zwischen Menschen heißt es bei *Martin Buber*: »So ist die Beziehung erwählt werden und erwählen, Passion und Aktion in einem.«³⁴ Zunächst erscheint es so, dass die Partner ihre Beziehung stiften, indem sie diese als unabhängige, autonome Subjekte aufnehmen und so die Begegnung zwischen ihnen durch ihren beiderseitigen Willen hervorbringen. Doch ließe sich nicht mit gleichem Recht auch sagen, dass die Begegnung den beiden Polen vorangeht und daher ursprünglicher ist als Ich und Du? Dies ist der Sinn der viel zitierten Sätze: »Der Mensch wird am Du zum Ich«³⁵ und: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung.«³⁶ Die relationale Ontologie des Lebendigen bedeutet indessen nicht, dass die Partner der Begegnung ihr Subjektsein dem anderen verdanken oder erst in der Begegnung und durch diese erhielten. Als Person ist der Mensch ein sich selbst gegebenes, freies Wesen, dessen Leben auf Selbsttranszendenz angelegt ist und sich erst in der Begegnung mit anderen erfüllt. Das Begegnungsgeschehen zwischen Ich und Du setzt auf beiden Seiten Freiheit, Ich-Bewusstsein und Selbständigkeit voraus, damit es gelingen kann.

Erzwungene Begegnungen dagegen scheitern daran, dass ihnen das für das Gelingen personaler Kommunikation unerlässliche Moment des freien Sich-Öffnens füreinander fehlt. Man begegnet einander, nicht weil man die Begegnung sucht, sondern weil man ihr nicht ausweichen kann. Die Unmittelbarkeit der Begegnung soll durch einseitigen Oktroi hergestellt werden und kann so gerade nicht zustande kommen. In jeder wirklichen Begegnung zwischen Menschen erweist sich nämlich das anthropologische Gesetz, dass Menschen sich in ihrem Dasein nicht in reiner Unmittelbarkeit gegeben sind, sondern nur in vermittelter Unmittelbarkeit auf andere hin existieren. Es kennzeichnet den Menschen in allen seinen Akten, in seinem Erkennen und Handeln, in seinem Wollen und Lieben, in seinem Zerstören und Hassen, dass zwischen ihm und

³⁴ *M. Buber*, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg ⁸1997, 15.

³⁵ A. a. O., 32; vgl. auch 15: »Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du«.

³⁶ A. a. O., 15.

den anderen eine durch *ihn* selbst vermittelte Beziehung besteht.³⁷ Weil sich die Begegnung mit der Umwelt der Dinge und der Mitwelt der anderen in einem wechselseitig erschlossenen Raum der Freiheit vollzieht, ist der Mensch für sein Mitsein mit den anderen im Gelingen und Scheitern verantwortlich.

6. *Leben als Sterbenmüssen*

Ein letztes Unterscheidungsmerkmal des Lebendigen ist seine Sterblichkeit. Alles geschaffene Sein ist nicht-notwendig und daher vergänglich, aber nur Lebewesen können altern und sterben. Auch in der unbelebten Natur gibt es die Phänomene allmählicher Veränderung: Ein Gletscher kann jung oder alt sein, ein Kristall wächst, Gebirgsformationen entstehen durch tektonische Verschiebungen, eine Landschaft entwickelt sich usw. Doch ist solches Wachstum und »Altern« von dem lebendiger Körper grundverschieden. Die Entstehungs- und Verfallsprozesse der unbelebten Welt erfordern nicht nur ungleich längere Zeiträume, sondern sie spielen sich auf einer anderen Ebene als das Altern organischer Lebensformen ab: Sie erfolgen durch Abnutzung, Zersetzung oder die Anlagerung fremder Körper, also auf extensive Art, aber nicht durch die Auflösung der inneren Form, die lebendiges Sein durchwirkt und erhält. Lebewesen dagegen sind sterblich, weil ihr inneres Lebensprinzip fragiler Natur ist. »Das Leben ist sterblich nicht obwohl, sondern weil es Leben ist, seiner ursprünglichsten Konstitution nach, denn solcher widerruflicher, unverbürgter Art ist das Verhältnis von Form und Stoff, auf dem es beruht.«³⁸ Daher ist jedes Lebewesen durch eine besondere Vulnerabilität gekennzeichnet, die sich von der bloßen Zerstörbarkeit unbelebter Dinge abhebt.

Dennoch wird die Eigenart des Lebendigen durch eine tragische Weltauffassung verkannt, die den Tod zu einem immanenten Wesensmoment des Lebens verklärt und dieses in einer Art von unauflöslicher Schicksalsgemeinschaft an den Tod gekettet sieht. Das Leben ist nicht mit dem Sterben identisch, der Tod ist kein inneres Ingrediens des Geborenwerdens, wie die antike Sentenz *nasci est mori* (= Geborenwerden heißt Sterben) in falscher Zuspitzung sagt. Das Leben geht vielmehr von Stufe zu Stufe dem Tod entgegen und ist durch diesen von außen begrenzt; die Begrenztheit durch den Tod gibt ihm einen inneren Richtungssinn, der den einzelnen Ereignissen und Zeitabschnitten des Lebensganzen Bedeutsamkeit verleiht.³⁹ Der Tod, auf den jedes Lebewesen un-

³⁷ Vgl. *H. Plessner*, a. a. O., 399 ff.

³⁸ *H. Jonas*, a. a. O., 20; vgl. *H. Plessner*, a. a. O., 244.

³⁹ Vgl. dazu *M. Heidegger*, *Sein und Zeit* §§ 51–53 (Tübingen¹³1976, 252–267) und *H. Plessner*, a. a. O., 204 f.

aufhaltsam zugeht, ist daher für das Leben selbst von Bedeutung – auf der Ebene der Arten, indem er Erneuerung und Verjüngung ermöglicht und so paradoxerweise als Gegenkraft zum unabwendbaren Altern der Individuen wirkt, auf der Ebene des einzelnen Menschen, weil er seiner begrenzten Lebenszeit Einmaligkeit und Unwiderruflichkeit verleiht. Das Wissen um die eigene Sterblichkeit, das den Menschen zum Menschen macht, führt daher nicht nur die Möglichkeit der Daseinsangst und eines spezifischen Leidenkönnens mit sich, die dem Tier verschlossen bleiben. Im Wissen um die Begrenztheit der eigenen Lebenszeit erfährt der Mensch zugleich, dass er diese planen, gestalten und auf eigene Ziele hin entwerfen muss. Das Wissen um die eigene Sterblichkeit nötigt den Menschen, das Wagnis einer bewussten Lebensführung auf sich zu nehmen, während die Versuchung, den Tod und seine Vorboten aus dem Leben zu verdrängen, dieses zu einem unernsten Spiel mit illusionären Möglichkeiten macht. Nicht weil er ein inneres Moment des Lebens wäre, sondern weil er dessen äußere Grenze ist, dient der Tod dem sterblichen Leben, indem er seinen Ernst, sein Gewicht und seine Bedeutung enthüllt.

Erster Teil

GRUNDLAGEN DER LEBENSETHIK

1. Kapitel

Theologische Lebensethik und säkulare Bioethik

Schon immer stand das ethische Denken der Menschen in einem eigenartigen Wechselverhältnis zu ihrem wirklichen Leben. Jede Ethik stellt eine Reaktion der Freiheit und Vernunft des Menschen auf die Herausforderungen des Lebens dar, aber diese Antwort unterliegt zugleich den historisch-sozialen Bedingungen, die das ethische Denken vorfindet. Noch stärker als in anderen Bereichen steht das moralische Denken auf dem Feld der Bioethik unter dem Gesetz der Wechselwirkung mit den Herausforderungen unserer gegenwärtigen Lebenswelt. Das wachsende Bedürfnis nach ethischer Orientierung angesichts bislang unbekannter Eingriffsmöglichkeiten in das Leben ist zunächst ein Indikator wachsender Unsicherheit und eines steigenden Problemdrucks, der auf die modernen Gesellschaften zukommt. Die Entwicklung der biomedizinischen Techniken wird unser Dasein in seinen elementarsten Lebensvorgängen und in seinen tragenden sozialen Beziehungen verändern. Es ist deshalb eine dringliche Zukunftsfrage, ob die Menschheit den globalen Prozess, in dem sich die Bedeutung von Geburt und Tod, Sexualität und Liebe, Vatersein und Muttersein wandelt, durch ethische Überlegungen steuern kann, oder ob sie ihm hilflos ausgeliefert ist.

Angespornt durch die Aussichten der synthetischen Biologie, die Leben künstlich erzeugen und nach eigenen Plänen modellieren möchte sowie des *genetic engineering* und des *neuroenhancement* träumen Wissenschaftler und Moralphilosophen von einem neuen Zeitalter, in dem der Mensch über sich hinauswächst. Die Medizin soll sich nicht mehr darauf beschränken, Krankheiten zu behandeln und Leiden zu lindern. Vielmehr sollen die menschliche Lebensform insgesamt verändert und die *conditio humana* von ihren bisherigen Begrenztheiten befreit werden. Indem sich die Medizin nach den Erkenntnissen der modernen Lebenswissenschaften zu einer umfassenden Biotechnologie transformiert, soll sie eine bessere Gesundheit, ein längeres Leben, größeres Glück und am Ende ein sanftes Erlöschen durch einen natürlichen Tod garantieren. Sie soll den Menschen selbst verbessern und ihn entsprechend den Visionen des Transhumanismus über sich hinaus zu einer höheren, gesteigerten und intensiveren Daseinsstufe führen. Der in Chicago lehrende Bioethiker *J. Hughes* beschreibt die künftigen Möglichkeiten einer biotechnologischen Optimierung menschlicher Existenz äußerst optimistisch:

»Diese Technologie bieten uns in der Tat die Möglichkeit, größere und intensivere Nützlichkeiten (*utilities*) zu erfahren, als sie unser gegenwärtiges Los sind. Die Gentechnologie wird Fortschritte im pharmazeutischen Bereich und in der Therapie von Krankheiten bringen und dadurch viele Krankheiten und Leidensformen lindern. In einer etwas fernerer Zukunft könnten unsere Sinnesorgane selbst umgeschaffen werden, um uns in die Lage zu versetzen, größere Bereiche von Licht und Klängen wahrzunehmen; unsere Körper könnten modifiziert werden, um anstrengendere Aktivitäten zuzulassen, und unser Geist könnte umgeschaffen werden, um uns in die Lage zu versetzen, tiefere und intensivere Gedanken zu denken. Wenn der Nutzen ein ethisches Ziel ist, bietet die direkte Kontrolle über unseren Körper und unseren Geist durch Kybernetik, Protetik oder was auch immer die Möglichkeit unbegrenzten Nutzens und daher ein unbegrenztes Gut.«¹

Andere bestärken solche biotechnologischen Zukunftsvisionen nur in ihrer tief sitzenden Skepsis gegenüber den modernen Lebenswissenschaften und ihrem Projekt, den Menschen aus den Zwängen biologischer Notwendigkeiten zu befreien. Tatsächlich besteht jedoch zu einem grundsätzlichen Pessimismus kein Anlass, der die biotechnologischen Zukunftserwartungen als Horrorvisionen fürchtet. Vergleicht man die Ankündigungen und Befürchtungen aus der Aufbruchphase der Gentechnik mit den später tatsächlich eingetretenen Entwicklungen, so widerlegen diese sowohl die allzu euphorischen Erwartungen wie auch die Abwehrreaktionen und Ängste von damals. Eine pessimistische Zukunftsprognose übersieht zudem, dass die wachsende Nachfrage nach bioethischer Orientierung auch ein Zeichen für das geschärfte Risikobewusstsein im Umgang mit den neuen gentechnischen und biomedizinischen Handlungsmöglichkeiten ist. Insbesondere im angelsächsischen Sprachraum, in dem die Ursprünge des erst wenige Jahrzehnte alten interdisziplinären Forschungsgebietes der Bioethik liegen, löste die »zweite biologische Revolution«, die Entdeckung des genetischen Codes und die gezielte Nutzung seiner Rekombinationsmöglichkeiten in der modernen Biomedizin, von Anfang an eine intensive ethische Debatte aus. Sie betraf zunächst vor allem konkrete Fragen der medizinischen Ethik wie die Probleme um *Lebensbeginn* und *Lebensende* (Embryonenforschung, In-vitro-Fertilisation, Gendiagnostik, Abtreibung, Todesdefinition, Sterbebegleitung und Euthanasie) oder das Verhältnis der *präventiven* Gesundheitsfürsorge zur *kurativen* Medizin (Organtransplantation, Intensivtherapie, Versorgung Schwerstkranker, Patientenautonomie, informierte Einwilligung und Behandlungsverzicht). Dabei zeigte sich sehr bald, in welchem Ausmaß nicht nur die einzelnen Anwendungsfelder der neuen Bioethik, son-

¹ Embracing Chance with all for Arms: A Post-Humanist defence of Genetic Engineering, in: Eubios Journal of Asian and International Bioethics 6 (1996) 94–100; zit. nach Ch. Hick, Gesundheit in Auflösung – von Rousseau zum Projekt des Genetic Enhancement, in: D. Schäfer u. a. (Hg.), Gesundheitskonzepte im Wandel. Geschichte, Ethik und Gesellschaft, Stuttgart 2008, 29–51, hier: 47.

dern auch die Grundbedingungen ethischer Verständigung in einer säkularen Gesellschaft strittig geworden sind.

I. Phasen und Schwerpunkte der Bioethik

Es ist noch zu früh, die Geschichte einer neuen Forschungsrichtung zu schreiben, die in den vergangenen Jahrzehnten unter der Bezeichnung »Bioethik« entstand. Doch hat diese inzwischen ihre Anfangsphase überwunden und längst eine feste Verankerung in den Institutionen des akademischen Lebens gefunden. In der zurückliegenden bioethischen Debatte meldeten sich so viele verschiedene Stimmen zu Wort, dass sich ihr Verlauf kaum noch überblicken, geschweige denn in allen Facetten nachzeichnen lässt. Ein phasenverzögerter Rückkoppelungseffekt zwischen der angelsächsischen und kontinentaleuropäischen Diskussion erschwert eine Periodisierung nach Themenschwerpunkten und einzelnen Argumentationsformen noch zusätzlich. Der Versuch eines Längsschnittes durch den bisherigen Debattenverlauf muss von vornherein mit solchen Überlappungen rechnen; er wird deshalb nicht mehr als ein grobes Problemraster sein können, in dem sich *diachrone* und *synchrone* Einstellungen überkreuzen. Unter diesem Vorbehalt lässt sich die bioethische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte in drei Phasen einteilen, die jeweils durch zu ihrer Zeit einflussreiche Autoren und exemplarische Buchpublikationen aus ihrer Feder geprägt sind.

Eine *erste* Phase ist durch das Erscheinen zweier Bücher auf dem amerikanischen Markt angezeigt, die unter allen Publikationen der Anfangsjahre am meisten dazu beigetragen haben, der neuen Fachrichtung die Aufmerksamkeit eines breiten akademischen Publikums zu sichern. Es ist kein Zufall, dass ihre Verfasser – *Joseph Fletcher* und *Paul Ramsey* – protestantische Theologen sind. Die fruchtbaren Anstöße und der entscheidende theologische Geburtshelferdienst für die entstehende Bioethik kommen in diesen Jahren aus dem Bereich der protestantischen Ethik. Die katholische Moraltheologie war in der Zeit vor und nach dem Konzil zuerst mit Fragen der kirchlichen Erneuerung beschäftigt, während später die innerkirchlichen Kontroversen um die Sexualmoral und die künstliche Empfängnisregelung in den Vordergrund rückten.²

Das Buch von Fletcher, der in Europa später als Vertreter einer radikalen Situationsethik und durch seine suggestiv vorgetragene Forderung nach einer

² Vgl. dazu den Bericht von *L. Walters*, Religion and the Renaissance of Medical Ethics in the United States: 1965–1975, in: *Moraltheologisches Jahrbuch* 1 (1989) 99–114. Zu den religiösen Einflüssen auf die Anfänge der Bioethik vgl. *A. Frewer*, Zur Geschichte der Bioethik im 20. Jahrhundert. Entwicklungen – Fragestellungen – Institutionen, in: *T.-L. Eissa/S. L. Sorgner* (Hg.), *Geschichte der Bioethik. Eine Einführung*, Paderborn 2011, 415–437, bes. 422 ff.

der Geburtenkontrolle entsprechenden »Todeskontrolle« bekannt wurde,³ erschien im Jahr 1954 unter dem Titel »Morals and Medicine«. Er löste die umstrittenen Themen der medizinischen Ethik von dem Hintergrund ab, in dem ihre moraltheologische Behandlung bis dahin einen festen Ort gefunden hatte. Diese werden nun nicht mehr im Rahmen des fünften und sechsten Dekaloggebotes, sondern auf der Basis individueller Freiheitsrechte diskutiert. Durch diesen Perspektivenwechsel greift Fletcher die in der angelsächsischen Ethik vorherrschende philosophische Tradition auf und überträgt sie auf verschiedene biomedizinische Handlungsbereiche. Er konkretisiert die allgemeine Proklamation grundlegender Freiheitsrechte des Einzelnen für den Bereich der medizinischen Ethik und gelangt dabei zu einem Katalog besonderer Menschenrechte, die in unserer gesellschaftlichen Einstellung zu Gesundheit und Krankheit und in den einzelnen Institutionen der Gesundheitsfürsorge von jedermann zu achten sind. In den Kapitelüberschriften seines Buches ordnet er medizinischen Handlungskreisen jeweils ein bestimmtes Menschenrecht zu, das in den existentiellen Grundsituationen von Gesundheit und Krankheit, Geburt und Tod, Partnerschaft und Sexualität allen zukommt. So ergibt sich die folgende Liste individueller Freiheitsrechte, deren Respektierung die bisherigen Grundprinzipien des ärztlichen Handelns einschließlich der Regel *in dubio pro vita* (= im Zweifel für das Leben) ersetzen soll:

1. *Medizinische Diagnosestellung*: Das Recht auf Kenntnis der Wahrheit
2. *Kontrazeption*: Das Recht auf Kontrolle der Elternschaft
3. *Künstliche Befruchtung*: Das Recht auf Überwindung der Kinderlosigkeit
4. *Sterilisation*: Das Recht auf Ausschluss der Elternschaft
5. *Euthanasie*: Das Recht zu sterben

Der Grundgedanke, dem Fletcher in der allgemeinen Ethik ebenso wie auf dem Feld der konkreten Lebensethik zum Durchbruch verhelfen will, lässt sich als ein radikaler Paradigmenwechsel verstehen. An die Stelle allgemeingültiger Normen, die dem Menschen verbindliche Auskunft darüber geben, was er in den einzelnen Handlungsbereichen tun oder lassen soll, tritt die situationsgerechte Entscheidung aufgeklärter Individuen, die über alle Aspekte der ihnen offen stehenden Wahlmöglichkeiten zu informieren sind. Im Fall des Arztes bedeutet dies, dass die klassischen Grundnormen seines Handelns, die *positive* Verpflichtung auf die Lebenserhaltung und die *negative* Geltung des Tötungsverbotes, in ihrer Rolle als oberste Prinzipien durch den Respekt vor der Entscheidungsfreiheit seiner Patienten abgelöst werden. Diese Konsequenz entspricht im Bereich des Arzt-Patienten-Verhältnisses dem Verständnis menschlicher Freiheit als

³ Vgl. J. Fletcher, *The Patient's Right to Die*, in: A. B. Downing (Ed.), *Euthanasia and the Right to Death*, London 1969, 69: »Death control, like birth control is a matter of human dignity«.

Emanzipation aus den Bindungen der Natur, die in ihr keinen Hinweis auf normative Strukturen des Menschseins mehr erkennen kann.⁴ Der Respekt vor der Autonomie des Patienten verdrängt tendenziell die Eigenverantwortung des Arztes, die in den berufsethischen Leitlinien *salus aegroti suprema lex* (= das Patientenwohl als oberste Richtschnur), *neminem laedere* (= niemandem Schaden zufügen) und *in dubio pro vita* ihren Ausdruck fanden.

Fünfzehn Jahre später markiert *Paul Ramseys* Buch »The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics« (1970) den Höhepunkt und das Ende der ersten Anfangsphase US-amerikanischer Bioethik. Er leitet eine Phase ihrer weiteren Popularisierung und literarischer Produktivität ein, die den biomedizinischen Fragestellungen bis heute eine große öffentliche Aufmerksamkeit sichert. Ramseys Studie unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von der stärker als programmatische Kampfansage an die traditionelle Medizinethik empfundenen Grundthesen Fletchers. Anders als dieser hält er die klassischen ethischen Argumentationsfiguren wie die Unterscheidung von aktiver Tötung und passivem Sterbenlassen im Grenzbereich zwischen Leben und Tod auch weiterhin für unverzichtbar. Das »Recht zu sterben« versteht er deshalb als das Recht jedes Menschen, seinen »eigenen Tod« in Würde sterben zu dürfen, ohne dass der Todeseintritt durch bewusste Manipulationen des Sterbens beschleunigt oder unbarmherzig hinausgezögert wird. Die Ablehnung der aktiven Euthanasie und das starke Gewicht, das er der medizinischen und menschlich-seelsorgerlichen Sterbebegleitung beimisst,⁵ unterstreichen Ramseys Nähe zur christlichen Ethik, als deren Vertreter er sich ausdrücklich bekennt. Ebenso unmissverständlich fordert er aber, dass eine theologische Lebensethik ihren eigenen Beitrag heute in den Denkkategorien einer säkularen Gesellschaft formulieren muss, wenn sie auf deren Gesundheitspraxis und das Selbstverständnis ihrer medizinischen Institutionen noch Einfluss nehmen will. Im Mittelpunkt seines Buches stehen deshalb auch nicht die damals umstrittenen Reizthemen Empfängnisverhütung und Abtreibung, an denen sich viele theologische Beiträge immer wieder festbeißen, sondern die Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie auf der einen, und Medizin und Biologie auf der anderen Seite, die er in einem zweisemestrigen Forschungsaufenthalt an der Georgetown University kennengelernt hatte.

Stark den konkreten Problemen des Klinikalltags und der medizinischen Forschung zugewandt, behandelt Ramsey vor allem die Grundfragen der medizinischen Ethik wie die informierte Einwilligung (*informed consent*), die Beteiligung am Humanexperiment sowie die Problematik von Organspende und Transplantationsmedizin, Todesdefinition und Sterbebegleitung. Darin, wie er

⁴ Vgl. J. Fletcher, *Morals and Medicine*, Princeton 1954, 215.

⁵ Vgl. P. Ramsey, *The Patient as Person*, New Haven 1970, 215.

die methodische Offenheit interdisziplinärer Forschung mit der Diskussion ethischer Grundfragen zusammenführt, ist seine Darstellung der Bioethik noch immer vorbildlich, wenn sich auch das Interesse inzwischen stärker von der individualetischen Ebene der Arzt-Patienten-Beziehung zu den sozialetischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen der Gesundheitsfürsorge verschoben hat. Insbesondere hat Ramsey den Blick dafür geschärft, dass der Respekt vor der Entscheidungsfähigkeit des Patienten als oberstes bioethisches Prinzip noch abstrakt und leer bleibt, solange er nicht auch die Achtung vor seiner Personwürde in der verletzlichen Situation des Krankseins und Sterbemüssens einschließt. Es ist zunächst nur eine Akzentverschiebung, ob sich das Augenmerk vor allem auf die Sorge um das Wohl des kranken Menschen richtet oder auf den Respekt vor seiner Autonomie, aber darin zeichnet sich bereits eine Spannung zwischen unterschiedlichen bioethischen Grundprinzipien ab, die in der zweiten Diskussionsphase stärker hervortreten wird. Sie führt in der im Allgemeinen eher konsensorientierten amerikanischen Bioethik bis heute zu unterschiedlichen Antworten auf die Frage, ob die Prinzipien der Patientenautonomie und der informierten Einwilligung oder diejenigen der Fürsorge für den kranken Menschen und der Achtung vor seiner Personwürde im Mittelpunkt des Arzt-Patient-Verhältnisses stehen sollen.⁶

Nochmals fünfzehn Jahre später veröffentlichte der in Houston (Texas) lebende Philosoph *H. Tristram Engelhardt jr.* seine umfassende Grundlegung der Bioethik »The Foundations of Bioethics« (1986). Zusammen mit der gemeinsamen Studie von *Tom L. Beauchamp* und *James F. Childress* »Principles of Biomedical Ethics« (1979, 6. Aufl. 2009) gilt es heute als Standardwerk der zweiten bioethischen Diskussionsphase. Die methodische Verknüpfung bioethischer Einzelanalysen mit der ethischen Begründungsproblematik führt dazu, dass sich die Bioethik ihrer Aufgabenstellung in einer säkularen Gesellschaft schärfer bewusst wird. Sie trennt sich deutlicher von dem religiösen Umfeld, das ihre Entwicklung in der ersten Phase prägte, und sucht nach einer neutralen philosophischen Begründung jenseits der verschiedenen weltanschaulichen Standpunkte einer pluralistischen Gesellschaft.

Im Mittelpunkt der öffentlichen Moral einer offenen Gesellschaft steht das *Prinzip der Autonomie*, das als *negative* Grenze den unbedingten Respekt vor den Freiheitsrechten der anderen gebietet. Es bleibt jedoch rein formal und inhaltsleer; das Prinzip der Autonomie schreibt nur vor, dass alle moralischen

⁶ Die letzte These, nach der Fürsorge und Patientenwohl das zentrale Prinzip der medizinischen Ethik bleiben muss, wurde vor allem von *E. D. Pellegrino/D. M. Thomasma*, *For the patient's good: The restoration of beneficence in health care*, New York 1989, mit Nachdruck wieder zu Geltung gebracht (allerdings in einer Interpretation, die auch die Entscheidungsfähigkeit des Patienten berücksichtigt).

Überzeugungen einer Gesellschaft gleichermaßen zu achten sind und dass niemand dem anderen die eigenen moralischen Werte gewaltsam aufzwingen darf.⁷ Dem Respekt vor der Autonomie des anderen werden in der gegenwärtigen angelsächsischen Bioethik deshalb auch andere Grundsätze zur Seite gestellt, die als Brückenprinzipien (*middle-level principles*) dienen und die konkrete Urteilsbildung leiten sollen. Nach dem Standardmodell von Beauchamp und Childress gibt es vier solcher Brückenprinzipien:

1. Das Autonomie-Prinzip (*principle of autonomy*), das den Respekt vor der Freiheit und den Wertvorstellungen anderer gebietet.
2. Das Prinzip der Nicht-Schädigung (*principle of non-maleficence*), das es verbietet, jemandem physische oder seelische Übel gegen seinen Willen zuzufügen.
3. Das Fürsorge-Prinzip (*principle of beneficence*), das Handlungen zum Wohle anderer leitet und
4. das Gerechtigkeits-Prinzip (*principle of justice*), das den Zugang zu knappen medizinischen Gütern regelt und bei allen Allokationsentscheidungen im Rahmen der öffentlichen Gesundheitsfürsorge zu beachten ist.

Diese vier Brückenprinzipien können jedoch das Dilemma der *common morality* einer säkularen Gesellschaft im Konfliktfall nicht auflösen. Sie sind so generell formuliert, dass sie unterschiedliche Bedeutungsnuancen annehmen können. Versteht man das Autonomieprinzip im präferenzutilitaristischen Sinn, so meint es nichts anderes als die Freiheit, subjektiven Präferenzen zu folgen und beliebige Wünsche zu verwirklichen, die von außen nicht mehr überprüfbar sind. Auf der Linie einer deontologischen Vernunftethik nach dem Vorbild Kants meint Autonomie dagegen die Selbstgesetzgebung der Vernunft, die unter den empirischen Neigungen und Wünschen des Ich als kritischer Filter wirkt. Zudem lässt die Liste der hier genannten Brückenprinzipien nicht erkennen, welche Rangfolge unter den einzelnen Prinzipien im Konfliktfalle zu beachten ist. So können sie je nach Auslegung mit verschiedenen Inhalten gefüllt werden und am Ende zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen führen. Das Urteil »X hat ein Recht Y zu tun«, das die künstliche Befruchtung, die Inanspruchnahme der Dienste einer Leihmutter, den Schwangerschaftsabbruch, die Tötung auf Verlangen oder den assistierten Suizid erlaubt, sagt nämlich noch nichts über die moralische Richtigkeit derartiger Handlungen aus. Die Aussage »X has a right to do Y« kann nicht in die Form »X acts rightly in doing Y«

⁷ Vgl. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York – Oxford 1986, 45–54. 72–79 und dazu Ch. Holzem, *Patientenautonomie. Bioethische Erkundungen über einen funktionalen Begriff der Autonomie im medizinischen Kontext*, Münster u. a. 1999, 78–108.

überführt werden; sie meint lediglich, dass X von niemandem daran gehindert werden darf, Y zu tun.⁸

In der 6. Auflage (2009) nehmen Beauchamp und Childress zu der Frage Stellung, ob nicht ein normatives Begründungskonzept nach Art des Utilitarismus oder einer an Kant orientierten Vorstellung moralischer Rechte diese Schwäche der *common morality* ausgleichen könnte. Sie bleiben jedoch skeptisch im Blick auf die Möglichkeit, einen kohärenten normativen Begründungsrahmen zu entwerfen, der eine theoretische Rechtfertigungsbasis für die Aufgabe des praktischen *decision making* und des *policy development* auf dem Feld der Bioethik abgeben könnte. Statt dessen sehen sie den Vorteil der vier Brückenprinzipien der *common morality* darin, dass diese ungeachtet ihres ungeklärten Begründungsstatus ein reflexives Fließgleichgewicht bilden, das die in einer pluralen Gesellschaft notwendigen biopolitischen Entscheidungen in die richtige Bahn lenkt. Gegenüber dem Vorwurf mangelnder Konsistenz, den die Vertreter ethischer Globaltheorien an die Adresse der *reflective-equilibrium*-Theorie richten, drehen sie den Spieß um, indem sie eine Gegenbehauptung aufstellen. Danach dienen die vier Brückenprinzipien der *common morality* als eine Art Metakriterium, das als Beurteilungskonzept für die konkurrierenden ethischen Theorieangebote mit höherem Begründungsanspruch fungiert: Wenn eine in sich kohärente ethische Globaltheorie, die beansprucht, begründete Aussagen über die moralische Richtigkeit von Handlungen treffen zu können, mit einem der genannten Brückenprinzipien in Konflikt gerät, ist dies ein Grund, sie zurückzuweisen. Skepsis ist daher in den Augen beider Autoren gegenüber einem überzogenen Gedanken der Letztbegründung ethischer Theorien, nicht aber gegenüber der pragmatischen Leistungsfähigkeit der genannten Brückenprinzipien angebracht.⁹ Deshalb bleiben sie im Blick auf die unüberwindlichen Divergenzen unter den verschiedenen Moralthorien bei ihrer Einschätzung: »Wir können vernünftigerweise nicht erwarten, dass eine als solche stets bestreitbare Moralthorie für praktische Entscheidungsfindungen und die Steuerung politischer Entwicklungen besser geeignet ist als die gelebte Moralität unseres gemeinsamen Erbes.«¹⁰

Was jedoch wirklich gut für den Menschen ist und wie er sein Leben als Person entfalten kann, das sagen ihm nicht die inhaltlich »dünnen« Prinzipien der *common morality*, sondern die in seiner sozialen Gruppe anerkannten Werte und Normen. In den Binnenräumen kleiner *moral communities*, die sie als katholische Christen, als orthodoxe Juden, als Mitglieder protestantischer Freikirchen oder als Angehörige der humanistischen Bewegung untereinander verbinden, werden die Menschen in die Sinngrundlagen des Lebens eingeführt. Hier lernen sie die Freude des Daseins teilen und seine Not gemeinsam bestehen;

⁸ Vgl. T. L. Beauchamp/J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford – New York ³1989, 59 f.

⁹ Oxford – New York 2009, 385 ff. Im deutschsprachigen Raum trat vor allem M. Zimmermann-Acklin, *Bioethik in theologischer Perspektive. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, Freiburg i. Ue. ²2010, 67 f. als Befürworter eines kohärentistischen Modells hervor.

¹⁰ A. a. O., 389.

hier wachsen sie in einen Sinnkosmos hinein, der die Alltagserfahrungen und Grenzsituationen ihres Daseins deutet. Die meisten moralischen Entscheidungskonflikte können deshalb nicht *zwischen* den einzelnen Binnenmoralen, sondern nur *innerhalb* ihrer eigenen Grenzen gelöst werden. Ob es besser ist, ein behindertes Kind in Liebe anzunehmen oder sich im Fall seiner wahrscheinlichen Behinderung zur Abtreibung zu entschließen, ob man schwere körperliche Leidenszustände ertragen oder ihnen durch Suizid entgehen soll, dazu macht das in einer demokratischen Gesellschaft von allen anerkannte säkulare Ethos keine Aussage. Ebenso wenig kann es einer alleinstehenden oder verheirateten Frau raten, ob sie die Dienste einer Leihmutter in Anspruch nehmen oder ihre Sterilität als Schicksal akzeptieren soll. Moralische Entscheidungen, die eine Antwort auf letzte Sinnfragen der menschlichen Existenz voraussetzen, können nur in den partikularen Lebenswelten getroffen werden, die den Wertehintergrund der einzelnen Individuen prägen. Die universale Moral der Gesellschaft dagegen kann über die untereinander konkurrierenden Lebensstile und Lebensentwürfe kein verbindliches Urteil fällen. Sie muss diese prinzipiell als gleichwertig anerkennen und allen ihren Mitgliedern das Recht zu einem ihrer moralischen Vision entsprechenden Leben zugestehen. Aus der Unmöglichkeit, moralische Konfliktsituationen verbindlich entscheiden zu können, wird im Umkehrschluss häufig sogar auf ein unantastbares moralisches Recht auf Abtreibung oder Suizid geschlossen.¹¹

Die Unterscheidung zwischen der *common morality* säkularer Gesellschaften und den verschiedenen partikularen Gruppenmoralen wird dabei als Schlüssel zum Verständnis der ethischen Konflikte unserer modernen Welt angesehen. Sie soll auch das scheinbar widersprüchliche Verhältnis erklären, in dem die säkulare Bioethik zur europäischen Aufklärung und zum religiösen Erbe des Christentums steht. Einerseits sieht diese sich in der geistesgeschichtlichen Ahnenreihe der neuzeitlichen Vernunftkritik als den »Urenkel« der Aufklärung, andererseits sind ihr in einer nach-aufklärerischen Denksituation auch die letzten Gemeinsamkeiten zerbrochen, die der Aufklärung noch unantastbar schienen. Während die neuzeitliche Vernunftethik moralische Konflikte auf der Plattform eines allgemeinen Standpunktes zu lösen versuchte, versteht sich die Bioethik heute als *lingua franca* einer säkularen Kultur, in der auch die Gegenseitigkeitsforderung und das Universalisierbarkeitspostulat der klassischen Ethik zu keiner gemeinsamen moralischen Weltsicht mehr führen.¹²

¹¹ Vgl. a. a. O., 48–50.

¹² Vgl. a. a. O., 5. In seinem Werk »Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality« (London 1991) ordnet Engelhardt die gegenwärtige amerikanische Bioethik den humanistischen Traditionen der europäischen Philosophie zu, deren universale Tendenz sie in der einzigen heute noch möglichen Weise weiterführen soll (vgl. vor allem a. a. O., 14. 125).

Vom Standpunkt eines extremen Liberalismus aus können weder die herkömmliche Form der Goldenen Regel noch die Annahme eines uninteressierten Beobachters eine verbindliche Lösung moralischer Konflikte gewährleisten. In ihrer positiven Fassung, als Bereitschaft, den anderen zu tun, was man auch von ihnen erwartet, kann die Goldene Regel aus dieser Sicht zum tyrannischen Versuch geraten, anderen die eigene partikuläre Sicht des guten Lebens aufzuzwingen. Wohltätigkeit und Fürsorge, die solche Gewalttätigkeit vermeiden will, muss dagegen dem Prinzip »tu den anderen, was aus *ihrer* Sicht für *sie* gut ist« folgen; die Moral des gegenseitigen Respekts fordert Achtung vor den abweichenden moralischen Auffassungen der anderen auch dann, wenn wir sie für falsch oder für diese selbst gefährlich halten.¹³ Auch die Annahme eines unparteiischen Beobachters oder eine hypothetische Vertragstheorie, wie sie *John Rawls* vorschwebt, sind auf Zusatzannahmen angewiesen, die über die Mindestvoraussetzung gegenseitiger Achtung hinausgehen. Sie müssen dem unparteiischen Beobachter oder dem fiktiven Vertragspartner einen zumindest anfänglichen moralischen Sinn unterstellen, der ein inhaltliches Vorverständnis der gesuchten Konfliktlösung beinhaltet. Ein solcher *moral sense* zweiter Ordnung setzt aber wiederum ein bestimmtes Moralverständnis voraus, so dass diese Überlegung in einen endlosen Regress führt und die ganze Kette der versuchten Moralbegründung in der Luft hängt.¹⁴

Nachdem das moralische Projekt der Aufklärung als gescheitert gilt – dieser ernüchternden Diagnose stimmen die meisten amerikanischen Bioethiker ausdrücklich zu¹⁵ – haben sich die Bedingungen gesellschaftlicher Verständigung über moralische Konflikte dramatisch verschärft. Wenn weder das Naturrecht noch die moralische Vernunft den Menschen verlässliche Auskunft über die konkreten Inhalte des guten Lebens geben, dann droht das ethische Denken vor den Abgrund einer nihilistischen Gleichgültigkeit zu geraten, die selbst die ethische Fundamentaldistinktion von Gut und Böse in Frage stellt. Für die Praxis der medizinischen Ethik hätte dies zur Folge, dass wir zwischen Albert Schweitzers Einsatz im Urwaldhospital in Lambarene und der menschenverachtenden Medizin von Hitlers KZ-Ärzten keinen moralischen Unterschied mehr begründen könnten. In diesem Dilemma sieht die angelsächsische Bioethik nur einen einzigen Ausweg, um wieder festen Boden unter die Füße zu

¹³ A. a. O., 75.

¹⁴ Vgl. a. a. O., 31–35. 40; vgl. auch *ders.*, Bioethics and Secular Humanism, 104–108, wo diese Kritik auch auf rein konsequentialistische Theorien ausgedehnt wird.

¹⁵ Vgl. *A. MacIntyre*, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M. – New York 1987, 75–109 und dazu *H. T. Engelhardt*, The Foundations of Bioethics, 3. 68; *R. Veatch*, A Theory of Medical Ethics, New York 1981; eine ausgewogene Stellungnahme, die die Grenzen einer »normativen« medizinischen Ethik auslotet, findet sich bei *D. M. Thomasma*, The Possibility of a Normative Medical Ethics, in: Moraltheologisches Jahrbuch 1 (1989) 138–150.

bekommen: die Selbstbeschränkung der Ethik auf eine formale Verfahrensethik, die alle Mitglieder einer offenen Gesellschaft darauf verpflichtet, ihre Konflikte auf dem Weg friedlicher Verständigung zu lösen. Eine solche prozedurale Ethik erscheint Engelhardt und den ihm folgenden Autoren als der einzige noch verbleibende Minimalbegriff von Ethik überhaupt, der einer nach-aufgeklärten Gesellschaft eine friedliche Alternative zur gewaltsamen Konfliktlösung bietet.¹⁶

Im Prinzip der Autonomie sucht eine als reine Konfliktaustragungsstrategie verstandene Moral des gegenseitigen Respekts wieder einen festen Ausgangspunkt, der ein Abgleiten in den ethischen Nihilismus verhindern soll. Damit ist aber erst die eine Hälfte der Ethik auf ein sicheres, deontologisch geltendes Fundament gestellt. Der Grundsatz der Autonomie bedarf der Ergänzung durch weitere ethische Prinzipien, die auch die religiösen Traditionen des Christentums wieder ins Spiel bringen sollen. Als säkulare Unternehmung braucht die moderne Bioethik keinen metaphysischen oder religiösen Unterbau, aber sie versteht sich auch nicht mehr als antireligiöse Bewegung. In einer offenen Gesellschaft, in deren ethischer Standpunktbeliebigkeit der Polytheismus einer paganen Welt späte Triumphe feiert, kann auch das Christentum wieder einen Platz finden. Es bringt sein Leitbild des guten Lebens in die Konkurrenz der Sinnentwürfe ein, aber es kann keine besondere öffentliche Verbindlichkeit mehr beanspruchen. Die Weltsicht des christlichen Glaubens repräsentiert einen moralischen Standpunkt unter anderen, dessen Vorzüge auf bestimmten Gebieten Aufmerksamkeit und Wertschätzung finden, ohne dass sie über die Grenzen des eigenen religiösen Bekenntnisses hinaus normative Geltung beanspruchen können.

Insbesondere in den bioethischen Konfliktfeldern, die Reichweite und Grenzen unserer Verpflichtung zur gegenseitigen Solidarität ausloten, spielen die ethischen Traditionen des Christentums eine wichtige Rolle. Der *positive* Grundsatz der Bioethik, das Prinzip der Fürsorglichkeit und Wohltätigkeit (*principle of beneficence*), erfährt in den einzelnen *moral communities*, zu denen auch die religiösen Glaubensgemeinschaften zählen, eine konkrete Ausgestaltung. Erst durch die in den überschaubaren Sozialbeziehungen des Alltags eingespielten Grundregeln gewinnt die Moral des gegenseitigen Respekts einer offenen Gesellschaft lebendige Anschaulichkeit. Die in ihrer jeweiligen Überzeugungsgemeinschaft geltenden Moralauffassungen erzählen den Menschen

¹⁶ Vgl. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 41; vgl. *ders.*, *Bioethics and Secular Humanism*, 133. Andere amerikanische Bioethiker werfen dieser formalen Reduktion zu Recht vor, dass sie eine normative Ethik mit dem Verfahren ihrer Entscheidungsfindung verwechselt und dass die Frage nach dem inhaltlich richtigen Handeln durch die Einhaltung moralisch gebotener Entscheidungsverfahren noch nicht beantwortet ist. Vgl. E. D. Pellegrino, *Die medizinische Ethik in den USA*, in: H. M. Sass (Hg.), *Bioethik in den USA*, Berlin u. a. 1988, 1–18, bes. 12.

von den Pflichten, die sie als Eltern gegenüber ihren Kindern, als Ehepartner untereinander, als Gesunde gegenüber den kranken Familienangehörigen oder auch als Krankenschwestern und Ärzte gegenüber ihren Patienten haben.¹⁷ Christlichen Traditionen, die das Fürsorgeprinzip als Barmherzigkeit und Nächstenliebe auslegen oder besondere Ehrfurcht vor behinderten, leidenden und sterbenden Menschen lehren, soll dabei auch in einer säkularen Gesellschaft hohe Bedeutung zukommen. Christliche Krankenhäuser und Sterbehospize bleiben in ihr gefragt und anerkannt, solange sie die Grenzen ihrer eigenen Moralauffassung nicht überschreiten und auf den Versuch verzichten, diese anderen aufzuzwingen. Im Blick auf moralisch umstrittene Fragen wie Abtreibung und Euthanasie hat dies zur Folge, dass katholische Ärzte ihre Patienten darüber informieren müssen, wo sie medizinische Dienste in Anspruch nehmen können, die ihnen in kirchlichen Krankenhäusern nicht angeboten werden.¹⁸

II. Verdeckte philosophische Vorentscheidungen

Auf den ersten Blick scheint diese Aufgabenverteilung, nach der eine säkulare Bioethik das philosophische Erbe der Aufklärung antritt und gegenüber einzelnen religiösen Traditionen die Rolle einer souveränen Platzanweiserin spielt, glatt aufzugehen. Die pluralistische Logik offener Gesellschaften, wonach jeder nur für sich selber und keiner für alle sprechen kann, wird darin elegant und mühelos auf das Verhältnis übertragen, in dem konkurrierende philosophische Standpunkte und religiöse Bekenntnisse zueinander stehen. Aber der Anschein der Problemlosigkeit verdeckt, dass bei einer solchen Kompetenzverteilung keinesfalls alle moralischen Divergenzen in der Schwebe bleiben, wie es eine neutrale Konfliktaustragungsstrategie erfordern würde. Wo es diesen Spielregeln zufolge erst um die Festlegung einer gemeinsamen Methode zur Lösung bioethischer Konflikte gehen dürfte, fallen unter der Hand bereits Vorentscheidungen, die später inhaltliche Antworten präjudizieren. Dazu trägt nicht zuletzt die betonte philosophische Anspruchslosigkeit bei, in der eine säkulare Bioethik ihre eigenen Lösungsvorschläge präsentiert. Sie erweckt den Eindruck, von einem Standpunkt jenseits aller philosophiegeschichtlichen Kontroversen der Vergangenheit aus zu urteilen und von keinem der gegen sie vorgetragenen Einwände betroffen zu sein. Dabei unterschlägt sie jedoch, dass sie wichtige Denkformen verändert und teilweise in ihr genaues Gegenteil verkehrt, ohne dass dies offengelegt, bewusst gemacht oder eigens begründet würde. Es gehört

¹⁷ Vgl. a. a. O., 74–79.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 55.

deshalb zur kritischen Funktion, die eine theologische Ethik gegenüber der allgemeinen Bioethik zu erfüllen hat, dass sie deren gewollte oder unbewusste Problemvergessenheit aufdeckt und ihre heimlichen Voraussetzungen beim Namen nennt.

1. *Das ethische Begründungsmodell*

Von der Aufgabe, blinde Flecken der bioethischen Diskussion einzukreisen, wird im Verlauf dieses Buches noch öfters die Rede sein. Neben den Anstößen und Infragestellungen, denen sie selbst durch andere Wissenschaften ausgesetzt ist, erfüllt die christliche Ethik auch eine ideologiekritische Funktion gegenüber der Gesellschaft, indem sie in der Auseinandersetzung über bioethische Konflikte als fraglos gültig unterstellte Scheinplausibilitäten in Zweifel zieht und auf eingeschmuggelte Vorentscheidungen hinweist. Das beginnt bereits mit der Entscheidung für ein bestimmtes Begründungsmodell, die dazu zwingt, die ethische Begründungsaufgabe für gescheitert zu erklären, bevor Alternativen überhaupt geprüft sind. Eine mögliche Rechtfertigung von ethischen Basiswerten oder zu schützenden Grundgütern verliert sich nämlich nur dann in einem infiniten Regress, wenn sie als Konklusion aus vorausgesetzten Obersätzen versucht wird. Ein solches *deduktives* Begründungsmodell kommt in der Tat an kein Ende, weil die Basisannahmen ihrerseits begründungsbedürftig bleiben. Ethische Letztbegründung ist jedoch auch auf *reflexivem* Weg möglich, indem wir die unhintergehbaren Grundannahmen aufdecken, denen wir die Zustimmung nicht verweigern können, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten.¹⁹ Es muss erstaunen, dass die angelsächsische Bioethik solche transzendentalen Begründungsansätze bislang nicht ernsthaft in Betracht gezogen hat. Die Diagnose, die alle Rechtfertigungsstrategien ethischer Werte für gescheitert erklärt, beruht deshalb auf einem voreiligen Urteil, das der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussionslage nicht gerecht wird.²⁰

¹⁹ Zur transzendentalpragmatischen Letztbegründung der Ethik vgl. vor allem *K. O. Apel*, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: *ders.*, *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt a.M. 1973, 359–435, bes. 424–431, und *W. Kuhlmann*, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg i.Br. – München 1985.

²⁰ Vgl. dazu die Kritik von *K. Steigleder*, *Das Abenteuer der Bioethik. Ein kritischer Vergleich der Ethikkonzeption H. Tristram Engelhardts und Peter Singers*, in: *J.-P. Wils* (Hg.), *Streitfall Euthanasie. Singer und der »Verlust des Menschlichen«*, Tübingen 1991, 17–27, bes. 18.

2. Das ethische Prinzip: keine Gewalt gegen Unschuldige

Ein Musterbeispiel, wie sich der Sinn eines scheinbar selbstverständlichen Grundsatzes unter der Hand in sein Gegenteil verkehrt, stellt die Interpretation des Grundsatzes »keine Gewalt gegen Unschuldige« dar. Das allgemeine und absolut geltende Basisgebot einer Moral des gegenseitigen Respekts wird von Engelhardt in einer Form eingeführt, die jede direkte Gewaltanwendung gegen Unschuldige ohne deren Einwilligung ausschließen soll (*»Do not use unconsented force against the innocent«*). Das erinnert in seiner apodiktischen Formulierung an den Versuch der klassischen Ethik, den Grundsatz von der Unverletzlichkeit des Lebens als striktes Tötungsverbot gegenüber Unschuldigen zu verstehen. In der Verbindung mit der Zustimmungspflicht ist jedoch eine Fußangel versteckt, die den Gewaltbegriff aushöhlt.

Die europäische Menschenrechtstradition hat das Verbot der Gewaltanwendung im Sinne individueller Anwehrrechte ausgelegt, deren harter Kern das menschliche Leben in seiner physischen Integrität schützt. In seiner prinzipiellen Geltung ist das Verbot, einen Unschuldigen zu töten, niemals bestritten worden; es ist von allen Richtungen des ethischen Denkens, angefangen von der klassischen katholischen Moralthologie bis hin zum neuzeitlichen Menschenrechtsethos, einmütig anerkannt. In dem neuen Gewand, in dem die säkulare Bioethik diesen Grundsatz als Konfliktlösungsstrategie einer nach-aufgeklärten Gesellschaft präsentiert, verliert er jedoch seinen ursprünglichen Sinn. Das Gewaltverbot schützt nun nicht mehr das Leben unschuldiger Menschen, sondern die Freiheit aller Bürger, gemäß ihren eigenen Moralauffassungen zu leben. Der Grundsatz, der die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens garantieren soll, kann jetzt auch dazu in Anspruch genommen werden, ein moralisches Recht auf Handlungen einzufordern, die menschliches Leben in seinen Grundgütern verletzen oder gar völlig vernichten.

Die Konsequenzen, die sich daraus für die umstrittenen Fragen der medizinischen Ethik ergeben, liegen auf der Hand. Das Verbot, einen Unschuldigen zu töten, schützt nicht mehr den Embryo vor der Gewalt des Arztes oder seiner Mutter; dieser medizinische Eingriff wird überhaupt nicht mehr als Gewaltanwendung oder als eine unter das Tötungsverbot fallende Handlung gewertet. Die Tötung eines Menschen gilt nicht mehr deshalb als Gewaltanwendung, weil sie seine unveräußerlichen Rechte als Person verletzt und seine körperliche Integrität zerstört, sondern weil sie ohne seine Zustimmung erfolgt. Als Gewalt zählen nur noch die fiktiven, weil von den Spielregeln einer offenen Gesellschaft untersagten Eingriffe, durch die staatliche Behörden oder Polizisten die Bürger daran hindern könnten, ihre moralischen Rechte wahrzunehmen. Der Grundsatz, der Gewalt gegen Unschuldige verbietet, schützt sie davor, ohne ihre Zustimmung zur Unterlassung von Handlungen gezwungen zu werden, die mit

ihren eigenen Moralauffassungen übereinstimmen. Das Gewaltverbot sichert ihnen nun gleichermaßen den ungehinderten Zugang zu bewusstseinsverändernden Drogen und Pornographie wie es das freie Recht auf Abtreibung, Suizid und Euthanasie für alle Bürger einschließt. Einer Ethik, die nur die individuellen Wünsche der handelnden Personen berücksichtigen darf, muss am Ende alles als moralisch erlaubt gelten, solange es mit der Zustimmung der daran Beteiligten geschieht.²¹

3. *Das ethische Auswahlkriterium: Personsein und Menschsein*

Die philosophische Anspruchslosigkeit, die alle historisch gewachsenen Problemkonstellationen des philosophischen Denkens zu unterlaufen vorgibt, zeigt sich auch darin, wie viele Strömungen der gegenwärtigen Bioethik den Personbegriff diskutieren. Damit eine offene Gesellschaft sich darüber verständigen kann, wer unter ungeborenen und neugeborenen Kindern, unter entscheidungsunfähigen und an Altersdemenz leidenden Erwachsenen schon oder nicht mehr als Person gelten darf, sollen alle religiösen und metaphysischen Bedeutungsschichten aus diesem Begriff ausgeschlossen bleiben. Bei einem solchen Säuberungsverfahren werden jedoch nicht nur metaphysische Hintergründe verstellt, die einzelne spekulative Fragen wie das Verständnis der Geistseele oder die Form der Beseelung des menschlichen Körpers betreffen. Auch unhintergehbare Voraussetzungen des Menschseins, deren phänomenologische Klärung von den Grundlagen der Bioethik selbst gefordert wäre, bleiben ausgeblendet. Selbst der unbestreitbare Hinweis auf die anthropologische Bedeutung der Leib-Seele-Einheit, deren Deutung für das Verständnis menschlichen Personseins konstitutiv ist, wird häufig als religiöser Sonderweg abgetan, der in einer säkularen Bioethik keine Beachtung finden kann.²²

Der Versuch, sich auf die Evidenz des Augenscheinlichen zu beschränken, will sich vielmehr mit der Auskunft begnügen, dass als Person nur gelten kann, wer über die empirischen Merkmale von Personen verfügt. Nur diejenigen Menschen zählen als Personen, die ihre Fähigkeit zu Vernunftgebrauch und Selbstbewusstsein *aktuell* unter Beweis stellen können.²³ Die anthropologische

²¹ Vgl. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 94. 141; vgl. *ders.*, *Bioethics and Secular Humanism*, 115.

²² Vgl. *ders.*, *The Foundations of Bioethics*, 26 f. Die Tatsache, dass der protestantische Theologe Paul Ramsey, von dem sich Engelhardt an dieser Stelle distanziert, die anthropologische Bedeutung der Leib-Seele-Einheit als Argument gegen die artifizielle Insemination anführt, berechtigt nicht dazu, das anthropologisch unbestreitbare Phänomen selbst für irrelevant zu erklären.

²³ Vgl. a. a. O., 109.

Leitvorstellung dieser präferenzutilitaristischen Ethik ist nicht mehr die sittliche Autonomie oder die Menschenwürde und die durch sie begründeten moralischen Rechte des Menschen, sondern der Begriff des Interesses. Erst die Fähigkeit, eigene Wünsche, subjektive Präferenzen und reflektierte Interessen *artikulieren* zu können, verleiht einem menschlichen Individuum einen vollen Schutzanspruch, so dass seine Präferenzen, insbesondere seine auf das eigene Überleben gerichteten Interessen, in der Ethik einer gegenseitigen Interessenerwägung Berücksichtigung finden können. Wenn ein menschliches Individuum, z.B. ein Embryo oder ein neugeborenes Kind, kein bewusstes Überlebensinteresse äußern kann, besitzt es noch kein Lebensrecht, das der Verfügung anderer über sein Leben Schranken setzt. Dies ist nicht mehr an das Menschsein, sondern an die aktuellen mentalen Eigenschaften von Personen gebunden.²⁴

Was diese Bedingung für die Rechte schlafender Personen bedeutet, wird uns noch beschäftigen müssen. An dieser Stelle soll nur ein erster Einwand formuliert werden, der sich auf die vermeintliche philosophische Problemlosigkeit der vorgetragenen Lösung bezieht. Die mit dem Personbegriff verbundenen philosophischen Fragestellungen lassen sich nicht einfach überspringen, ohne dass dies auch in der Sache zu verkürzten Deutungen des Menschseins führt. Hinzu kommt, dass der Standpunkt bewusster philosophischer Problemvergangenheit noch immer in einer bestimmten philosophischen Position gefangen bleibt. Ein metaphysischer Personbegriff unterscheidet sich von einem rein empirischen Verständnis nicht dadurch, dass er umstrittene philosophische Voraussetzungen macht, während dieses von jedem beliebigen Standpunkt aus einsichtig wäre. Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass diese Voraussetzungen im einen Fall ausgewiesen und überprüfbar sind, während im anderen Fall bereits die Frage nach dem eingebrachten Vorverständnis durch ein Verbot philosophischer Kontroversen unterlaufen wird.

Wer den Verlauf der bioethischen Grundsatzdebatte nur aus der deutschsprachigen Perspektive verfolgt, für den treten die praktischen Konsequenzen der bislang dargestellten Vorentscheidungen erst in ihrer *dritten Phase* offen zutage. Jetzt findet das bioethische Gespräch, das auf dem Kontinent unter Moraltheologen, philosophischen Ethikern und Naturwissenschaftlern geführt wurde, auch in der deutschen Öffentlichkeit große Resonanz. Will man diese Phase wieder in Beziehung zu einflussreichen Buchtiteln setzen, die zu spektakulären Medienereignissen wurden, so ist in erster Linie an die deutsche Über-

²⁴ Zur Kritik der anthropologischen Konzeption des Präferenzutilitarismus vgl. *W. Härle*, Überlegungen zum Menschenbild in Auseinandersetzung mit Peter Singer, in: *ders.*, Menschsein in Beziehung. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, 305–333, bes. 315 ff. und *A. Lohner*, Persönlichkeit und Menschenwürde. Eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der »neuen Bioethik«, Regensburg 2000, 23–43.

setzung zweier Werke des australischen Moralphilosophen *Peter Singer* zu denken. Wie die Titel »Befreiung der Tiere« (1982) und »Praktische Ethik« (1984) verraten, konzentriert sich die bioethische Fragestellung nun stark auf die Grundlegung einer Tierethik. Welche Konsequenzen sich daraus für den Schutz des menschlichen Lebens ergeben, wird der deutschen Öffentlichkeit im Jahr 1989 anlässlich einer nach tumultartigen Protesten der Behindertenverbände vorzeitig abgebrochenen Vortragstournee Singers schlagartig bewusst.²⁵ Dabei treten besonders seine provozierenden Thesen ins Rampenlicht, mit denen er seine Theorie der gegenseitigen Interessenerwägung illustriert. Danach müssen wir behinderten Kindern erst in den Wochen nach ihrer Geburt ein endgültiges Lebensrecht zuerkennen, wenn wir ihre weitere Entwicklung sicher abschätzen können. Ebenso haben Eltern eines Bluterkindes das Recht, dieses abzutreiben und gegen ein gesundes einzutauschen, wenn sie ihre gewünschte Kinderzahl nicht überschreiten wollen.²⁶ Der deutsche Rechtsphilosoph *Norbert Hoerster* hat solche Behauptungen später aufgegriffen und durch Argumente gegen das Abtreibungsverbot zu stützen versucht.²⁷

Das vielfach geäußerte Entsetzen über diese Auswüchse einer Ethik, die menschliche Individuen nicht mehr als Träger unveräußerlicher Rechte, sondern ausschließlich von ihrem Beitrag zur Gesamtsumme des allgemeinen Glücks her sieht, bleibt in einem ohnmächtigen Protest gefangen, solange wir nicht die philosophischen Hintergründe ausleuchten, die solche Gedankengänge erst möglich machen. Eigenartigerweise lassen sich solche gemeinsamen Hintergrundannahmen auch bei Bioethikern aufspüren, die in ihren Begründungsansätzen entgegengesetzten ethischen Theorien folgen. In der Frage, ob menschliche Embryonen und Neugeborene oder schwerstbehinderte Kinder ein unveräußerliches Lebensrecht haben, spielt es offenbar keine Rolle, ob die gesamte Ethik durch ein deontologisches Moralprinzip wie den Respekt vor der Autonomie begründet oder als utilitaristische Interessenerwägung mit dem Ziel einer höchstmöglichen Glückssteigerung verstanden wird. *H. T. Engelhardt* sieht sein bioethisches Grundprinzip der Autonomie ausdrücklich als deontologisch gültig an, während *P. Singer* dem Respekt vor der Autonomie menschlicher Individuen unter bestimmten Umständen geringeres Gewicht beimisst als der utilitaristischen Bewertung ihres »elenden« Lebens oder der Wirkung des Tötens auf andere.²⁸ Die entscheidenden Voraussetzungen, die bei menschlichen Embryonen und Föten, aber auch bei Säuglingen und Klein-

²⁵ Vgl. dazu den Bericht in ZEIT-Extra vom 23.06.1989.

²⁶ Vgl. *P. Singer*, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, 168 f. 184 f.

²⁷ Vgl. *N. Hoerster*, *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den §218*, Frankfurt a. M. 1991. Zur Kritik vgl. *A. Lohner*, a. a. O., 162–185.

²⁸ Vgl. *H. T. Engelhardt*, *The Foundations of Bioethics*, 82 und *P. Singer*, *Praktische Ethik*, 116 f.

kindern im Zweifelsfall zur Anerkennung eines Lebensrechts führen können, bleiben von den in der jeweiligen ethischen Begründungstheorie ausgewiesenen Basisannahmen ablösbar. Sie sind keinesfalls schon durch das angegebene Moralprinzip gedeckt, sondern verdanken ihre Plausibilität weitergehenden Annahmen, die nicht mehr eigens ausgewiesen sind und einer philosophischen Nachprüfung nicht standhalten.

Der von Singer zur griffigen Wortmünze geschliffene Vorwurf des »Speziesismus« versucht, diese Lücke zu schließen. Das suggestive Schlagwort, das seitdem aus populärwissenschaftlichen und fachphilosophischen Veröffentlichungen zur Bioethik nicht mehr wegzudenken ist, dient vor allem dem Zweck, die Rede von der Sonderstellung des Menschen im Kosmos als ein rassistisches Vorurteil gegenüber der außermenschlichen Welt zu denunzieren. Darin wiederhole sich der moralische Grundirrtum einer partikulären Ausgrenzung, dem vergangene Epochen gegenüber den Angehörigen fremder Völker oder ethnischer Minderheiten im eigenen Land verfallen seien. Solcher »Speziesismus« wird als Verlängerung des Rassismus und Sexismus gesehen, der die Arroganz des weißen Mannes und seinen Herrschaftsanspruch über das weibliche Geschlecht auf die außermenschliche Natur ausdehnt. Dagegen erfordert ein nicht-diskriminierender Umgang mit dem außermenschlichen Leben nach dieser Theorie, dass der Mensch von der Illusion seiner Vorrangstellung Abschied nimmt und alle Erscheinungsformen der Natur als prinzipiell gleichwertig anerkennt. Wie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse oder einem bestimmten Geschlecht keinerlei Ungleichbehandlung erlaube, so sei auch die Zugehörigkeit zur biologischen Gattung *homo sapiens* für die Zuerkennung moralischer Rechte irrelevant.²⁹

Diese naturphilosophische Grundthese erfährt in Verbindung mit dem dargestellten Personverständnis, das die Rede vom Personsein des Menschen an das *aktuelle* Vorhandensein *empirisch* feststellbarer Persönlichkeitsmerkmale knüpft, eine weitere Zuspitzung. Für die Zuerkennung eines Lebensrechts ist nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten biologischen Art, sondern allein der Grad an Selbstbewusstsein, Vernunftgebrauch und Fähigkeit zur Zukunftsplanung ausschlaggebend, den ein Lebewesen erreicht.³⁰ Wir dürfen deshalb dem Leben eines menschlichen Fötus keinen größeren Wert zubilligen als dem eines nichtmenschlichen Lebewesens auf einer vergleichbaren Stufe an Rationalität und Empfindungsvermögen; der unparteiische Vergleich zwischen diesen moralisch relevanten Eigenschaften wird in vielen Fällen den erwachsenen

²⁹ Vgl. P. Singer, *Befreiung der Tiere*, München 1982, 26; vgl. auch N. Hoerster, *Abtreibung im säkularen Staat*, 59–66.

³⁰ Vgl. P. Singer, *Praktische Ethik*, 78. 104, und H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 107.

Exemplaren höher entwickelter Säugetiere sogar einen eindeutigen Vorsprung zuerkennen.³¹ Wenn die Erforschung nichtmenschlicher Gehirntätigkeit auch noch kein sicheres Urteil erlaubt, so müssen wir doch damit rechnen, dass Schimpansen, Wale und Delphine vernunftbegabt und selbstbewusst sind und folgerichtig über die relevanten Eigenschaften von Personen verfügen. Die Tötung eines Affen wiegt unter diesen Voraussetzungen schwerer als die Tötung eines geistig schwer behinderten Menschen, dem wir aufgrund der gleichen Kriterien das Personsein absprechen müssen. Die praktischen Konsequenzen, die sich aus einer solchen Überlegung für die Legitimität von Tierversuchen ergeben, liegen auf der Hand. Sie führen dazu, dass wir entweder alle Versuche an höher entwickelten Säugetieren einstellen müssen, oder dass wir sie mit gleichem Recht auf Humanexperimente an Kleinkindern und geistig behinderten Menschen ausdehnen dürfen.³²

Wenn Personsein eine Bestimmung meint, die einzelnen Lebewesen unabhängig davon zukommt, welcher Gattung sie angehören, ist diese Alternative unbestreitbar. Stimmt die Prämisse, dass wir Menschsein und Personsein als zwei Eigenschaften betrachten dürfen, die zwar *faktisch* in der überwiegenden Zahl der Fälle übereinkommen, die wir aber nicht als *notwendig* zusammengehörig denken müssen, dann lässt sich gegen Singers schockierende Thesen kein schlüssiges Argument mehr ins Feld führen. Personsein im *moralischen* Sinn und Menschsein im *biologischen* Sinn verhalten sich dann wie zwei unabhängige Größen, die neben einer zufälligen gemeinsamen Schnittfläche an beiden Seiten überlappende Randzonen aufweisen. Ihr Verhältnis zueinander ließe sich unter dieser Voraussetzung tatsächlich auf die provokante Formel bringen, dass nicht alle Personen Menschen und nicht alle Menschen Personen sind.³³

Im ersten Teil ist diese Formel keineswegs neu. Die historische Erforschung unseres philosophischen Vokabulars hat gezeigt, dass der Personbegriff, nachdem sich seine Bedeutung von ihren ersten Ursprüngen in der antiken Schauspielkunst (als »Rolle« oder »Maske«) abgelöst hat, der theologischen Auslegung des Gottesgedankens und dem Verständnis des christologischen Bekenntnisses entscheidende Anstöße verdankt. Seine Übertragung auf die Anthropologie stellt dagegen erst einen sekundären Vorgang dar, in dem man einen wichtigen Beitrag des christlichen Glaubens zur philosophischen Selbstausslegung des Menschseins erkennen kann. Aber der Hinweis auf die Trinitätslehre und die Engelspekulation des christlichen Dogmas, die beide die Existenz nichtmenschlicher Personen voraussetzen, begründet nicht den Umkehr-

³¹ Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, 135 f. und H. T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, 113.

³² Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, 76 f.

³³ Vgl. a. a. O., 134 und H. T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, 107.

schluss, der es im zweiten Glied der Formel erlauben soll, einigen Angehörigen unserer Gattung, die ebenso wie wir Menschenantlitz tragen, das Personsein abzusprechen. Dürfen wir menschlichen Embryonen, Neugeborenen und geistig behinderten Kindern oder dementen Patienten nach irreversiblen Bewusstseinsverlust die menschlichen Personen geschuldeten Rechte aberkennen und sie aus dem Schutzbereich der Menschenwürde entlassen? Das ist die Schlüsselfrage der gegenwärtigen Bioethik, die eine Klärung ihrer impliziten naturphilosophischen Voraussetzungen unabdingbar macht.

III. Wie soll sich eine christliche Lebensethik zur säkularen Bioethik verhalten?

Bevor wir die Erörterung der philosophischen Grundlagen der Bioethik eintreten und nach dem Personsein des Menschen sowie der Bedeutung seiner Leiblichkeit und seiner Stellung in der Natur fragen, ist eine methodische Vorklärung erforderlich, die das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der theologischen Ethik im Gegenüber zu einer säkularen Moral betrifft. Warum soll sich eine christliche Lebensethik sich überhaupt auf das Terrain philosophischer Argumentation begeben und ihre anthropologischen Voraussetzungen einer rationalen Überprüfung aussetzen? Ist der Rückgriff auf philosophische Argumentationsverfahren nicht ein Zeichen der Schwäche und des mangelnden Vertrauens in die Tragfähigkeit der spezifisch theologischen Grundlagen der christlichen Lebensethik? Noch schärfer gefragt: Ist es angesichts der Unmöglichkeit, auf dem Boden der säkularen Kultur und ihres unversöhnlichen moralischen Pluralismus zu gehaltvollen Konsensen in Grundfragen des Menschseins zu gelangen nicht ein aussichtsloses Unterfangen, auf die Karte der Vernunft zu setzen? Sind die Beibringung von Gründen und geduldiges Argumentieren im Zeitalter der schwachen Vernunft nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt? Diese Fragen sind überaus ernst zu nehmen. Sie rufen nicht nur im Blick auf das theologische Selbstverständnis der christlichen Ethik, sondern auch deshalb nach einer Antwort, weil sie sich in überraschender Schärfe aus der bioethischen Diskussion selbst heraus entwickelten. Diese nahm eine unverhoffte Entwicklung, seit einer der Protagonisten der angelsächsischen Bioethik nach seiner Bekehrung zu einem lebendigen Christentum viele seiner früheren Anschauungen widerrief. Als gläubig gewordener Mensch fragte sich dieser prominente Autor der ersten Stunde – es handelt sich um *T. H. Engelhardt*, das texanische Urgestein der US-amerikanischen Bioethikszene –, ob vernünftige Argumentation im verminten Gelände der bioethischen Diskurslandschaft überhaupt noch etwas ausrichten kann.

Wenige Jahre nach seinem Buch »The Foundations of Bioethics«, das eine

breite weltweite Resonanz hervorrief und rasch zu einem Standardwerk wurde, veröffentlichte Engelhardt zum Erstaunen vieler Leser ein weiteres Buch, das im Titel auf das erste Bezug nahm. »The Foundations of Christian Bioethics«, erschienen im Jahre 2000, unternimmt den Versuch, das Verhältnis der christlichen Ethik zur *common morality* der säkularen Kultur und eines säkularen Humanismus zu klären. Von der Aufgeschlossenheit und Hochschätzung, die der frühe Engelhardt dem offenen Gesellschaftstypus der westlichen Moderne und seinem moralischen Pluralismus entgegenbrachte, ist in diesem späteren Werk nicht mehr viel zu spüren. Engelhardt sieht hinter den moralischen Idealen des Westens nunmehr das hässliche Gesicht eines egoistischen Individualismus, der die Menschen einander entfremdet und die moderne Gesellschaft spaltet. Ihre Mitglieder stehen einander als *moral strangers* gegenüber, zwischen denen es keine Verständigung mehr geben kann; selbst wo sie gleiche Werte anerkennen, treibt sie der Streit über ihre Rangfolge auseinander. Als Mitglieder der säkularen Gesellschaft sind die Menschen entwurzelt und einander entfremdet. Zwischen ihnen herrscht die Kälte eines gegenseitigen Nicht-Verstehens, während alle positiven Verbindungslinien der Solidarität und des Füreinander-Eintretens zerschnitten sind.

Aufgrund dieser pessimistischen Gegenwartsdiagnose, die das Projekt der Aufklärung in seinen negativen Auswirkungen als unumkehrbar, in seinen positiven Hoffnungen dagegen als endgültig gescheitert ansieht, bestimmt Engelhardt das Verhältnis von Glaube und Kultur, Christentum und moderner Gesellschaft nicht mehr komplementär, sondern antagonistisch. Er findet keinerlei positive Anknüpfungspunkte zwischen beiden mehr und sieht den Versuch eines Brückenschlags, der die christlichen Wurzeln der säkularen Kultur aufgreifen möchte, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Entsprechend hart fällt sein Urteil über eine liberale oder »autonome« christliche Theologie aus, die die moralischen Forderungen des Christentums dem Plausibilitätshorizont einer pluralistischen Gesellschaft anpasst. Eine solche akademisch domestizierte Theologie hat der säkularen Gesellschaft keine eigene Botschaft mehr zu verkünden. Wenn sie überhaupt noch etwas zu sagen hat, dann ist es in Engelhardts Augen für die säkulare Kultur entweder unverständlich oder irrelevant. Die gegenwärtige Lage der christlichen Theologie sieht er deshalb durch eine doppelte Selbstentfremdung gekennzeichnet: Durch die historisch-kritische Exegese ist der gegenwärtigen Christenheit der religiöse und moralische Denkrahmen (*moral framework*) des Neuen Testaments uneinholbar fremd geworden, während sie gleichzeitig ihren eigenen Standort gegenüber der säkularen Kultur durch vordergründige Anpassungsstrategien marginalisiert und sich somit selbst zur Bedeutungslosigkeit verurteilt.³⁴

³⁴ Vgl. The Foundations of Christian Bioethics, Lisse u. a. 2000, XIV.

Das Bemühen einer liberalen protestantischen Ethik, die Plausibilität ihrer Aussagen vor dem Forum säkularer Vernunft zu begründen, sieht Engelhardt als ebenso gescheitert an wie die klassischen Naturrechtslehren und die neueren Varianten einer autonomen Moral auf katholischer Seite. Da sie seiner Ansicht nach alle darauf hinauslaufen, die Differenz zwischen der *common morality* einer säkularen Kultur und den ethischen Forderungen des Christentums zum Verschwinden zu bringen, wirken sie nur als Katalysatoren des unaufhaltsamen Säkularisierungsprozesses. Angesichts dieser Ausgangslage stellt sich für ihn nur noch eine Alternative: »Eine christliche Bioethik kann nur trennend und gefährlich oder harmlos und irrelevant sein.«³⁵ Engelhardt selbst entscheidet sich für die erste Variante, indem er der säkularen Bioethik ein religiöses Gegenmodell gegenüberstellt, das alle Brücken zu anderen Moralauffassungen zerstört. In der radikalen Diesseitigkeit der Moderne, die den Menschen von der Transzendenz und damit von der Erfahrbarkeit Gottes abschneidet, sieht Engelhardt keinen anderen Ausweg als den Rückgang in die Traditionsschichten des Christentums, die von der westlichen Aufklärung unberührt geblieben sind. Auf dem Rückzug vor der Moderne findet er Zuflucht in der mystischen Theologie des orthodoxen Christentums. Diese ist nach seinem Verständnis vor allem durch eine asketische Praxis und ihre Verankerung in den Grundvollzügen des Christseins, d. h. in Sündenbekenntnis, Bekehrung, Gebet, Gottesdienst und Liturgie geprägt. Engelhardt scheut sich nicht, die ihm vorschwebende religiöse Sichtweise des Lebens als »fundamentalistisch« zu bezeichnen.³⁶ Durch den Rückgang zu den religiösen Anfängen des Christentums soll sich die Epiphanie des Göttlichen im Leben bekehrter Christen wiederholen, aus der sie göttliche Energien für ihre moralische Lebensführung im Gehorsam gegenüber Gottes Gebot schöpfen können.³⁷

Die einzelnen Forderungen einer christlichen Bioethik, die Engelhardt aus den Schriften der östlichen Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte zusammenstellt, werden von einem gläubigen Christen nicht deshalb anerkannt, weil er ihre Vernünftigkeit einsieht, sondern weil sie von Gott geboten und durch die Ankündigung ewiger Vergeltung in Kraft gesetzt sind. Moralische Gebote verpflichten den gläubigen Menschen, weil sie ihm von einem transzendenten Gott auferlegt werden, der die Macht hat, jeden nach seinen Verdiensten zu belohnen oder zu bestrafen. Dieser unmittelbar religiöse Geltungsgrund gilt für die Einzelaussagen einer christlichen Bioethik wie das Verbot der künstlichen Befruchtung mit dem Samen eines fremden Partners, die Ablehnung der Abtreibung oder der verbrauchenden Embryonenforschung nicht anders als für die ethi-

³⁵ A. a. O., 16.

³⁶ Vgl. a. a. O., XVI.

³⁷ Vgl. a. a. O., 128 f.

schen Grundgebote des Dekalogs. Engelhardt versteht seine eigene Variante einer *christian bioethics* als Kampfansage nicht nur an die säkulare Kultur der Moderne, sondern auch an die liberale Theologie der Gegenwart, in der Gott nur noch als eine blasse Chiffre für die Gemeinsamkeiten unter den Menschen gebraucht wird: »Die bioethischen Fragen sind grundverschieden zu beurteilen, je nachdem, ob Gott eine wichtige Idee zur Grundlegung einer Einheit stiftenden Moral ist oder aber eine transzendente Dreieinheit von Personen, die unseren Gehorsam in sehr konkreter Weise befiehlt.«³⁸

Vom Standpunkt des Unglaubens oder einer neutralen Vernunft aus erscheinen diese theonom verankerten Gebote dagegen als schlechthin grundlos. Säkulare Zeitgenossen können in ihnen, wie Juden und Heiden in der frühen Christenheit, nichts anderes als eine Torheit und ein Ärgernis erkennen (vgl. 1 Kor 1,23). »Christliche Bioethik, vor allem eine solche mit traditionellem Inhalt ist unplausibel, um nicht zu sagen, moralisch empörend.«³⁹ Engelhardts ethischer Intuitionismus unter dem Vorzeichen eines mystisch-orthodoxen Christentums inszeniert die bioethische Auseinandersetzung bewusst als Kulturkampf, in dem man sich nach dem Motto *Aut Caesar aut Christus* (= entweder für den Kaiser oder für Christus) entscheiden muss. Der religiöse Alarmissmus, der hinter Engelhardts zweitem bioethischen Anlauf steht, hat freilich einen hohen Preis: Das Christentum erscheint nicht mehr als die Religion der Freiheit und Vernunft (Hegel), sondern wird zu einer befremdlichen Geisteshaltung, die sich selbst das Etikett »Fundamentalismus« als Würdetitel auf die Stirn schreibt. In soziologischer Hinsicht nimmt das Christentum gegenüber der säkularen Gesellschaft sektenähnliche Züge an; indem sich seine Ethik dem vernünftigen Dialog verweigert, gibt sie zugleich ihren universalen Geltungsanspruch auf. Während Paulus das Evangelium auf dem Areopag der Kultur seiner Zeit verkündete, zieht sich die Gruppe wiedergeborener Christen im 21. Jahrhundert auf die Gemeinschaft derjenigen zurück, denen in einer inneren Gnadenerfahrung dasselbe Erweckungserlebnis zuteil wurde. Die An-

³⁸ A. a. O., 150.

³⁹ A. a. O., 44. In einem Rückblick auf das zehnjährige Bestehen der von ihm gegründeten Zeitschrift »Christian Bioethics« erläutert Engelhardt den Begriff *traditional Christianity* durch eine Zusammenstellung der Forderungen, die dem Blick von außen besonders anstößig erscheinen müssen. Demnach vertritt ein traditionelles Christentum eine patriarchalische Auffassung von Ehe und Familie, nach der die Autorität des Mannes über alle Familienmitglieder einschließlich der Ehefrau die Vollmacht beinhaltet, an ihrer Stelle medizinische Entscheidungen zu treffen. Jede sexuelle Aktivität oder Reproduktion außerhalb der Ehe wird ebenso strikt abgelehnt, wie die Abtreibung, die Vernichtung menschlicher Embryonen zum Zwecke der Stammzellgewinnung, der ärztlich assistierte Suizid und die Euthanasie – aus dem einzigen Grund, weil sie von Gott verbotene Handlungen sind und nicht etwa deshalb, weil sie der Vernunft widersprechen oder in sich unmoralisch wären. Vgl. H. T. Engelhardt, *What is Christian about Christian Bioethics? Metaphysical, Epistemological, and Moral Differences*, in: *Christian Bioethics* 11 (2005) 241–253, bes. 251.

hänger eines traditionellen Christentums und seiner moralischen Forderungen auf dem Gebiet der Bioethik isolieren sich durch ihre bewusst bejahte sektiererische Tendenz nicht nur gegenüber säkularen Kulturen, sondern auch gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften und anderen christlichen Konfessionen.⁴⁰

Der Paukenschlag, mit dem Engelhardt seinen früheren Ansatz widerrief, kündigte sich bereits vor dem Erscheinen seines großen Werkes über die Grundlagen der christlichen Bioethik in der zweiten Auflage der »Foundations of Bioethics« (1996) an. Darin nahm Engelhardt bedeutsame Korrekturen gegenüber der Urfassung seines Entwurfs einer auf den wechselseitigen Respekt vor der Autonomie aller Bürger gegründeten säkularen Bioethik vor. In Analogie zu seinem Bekehrungserlebnis, von dem er im Vorwort berichtet, nennt Engelhardt die Veränderungen des eigenen Ansatzes eine »Umtaufe« seines bioethischen Denkens. Der wichtigste Einschnitt wird durch die Abkehr von dem Prinzip der Autonomie markiert, das durch ein neues »Prinzip der Zulassung« (*principle of permission*) ersetzt wird. In einer Gesellschaft, in der es weder eine allgemein anerkannte moralische Autorität noch eine alle verpflichtende Vision des guten Lebens gibt, kann der Einzelne nur noch auf die Zulassung seines Handelns durch die anderen bauen. Deren Duldung gibt ihm das Recht, seinen Wertvorstellungen entsprechend zu handeln. Er ist vor der säkularen Gesellschaft gerechtfertigt, weil diese ihm durch ihre informelle oder (wie im Fall vertraglicher Abmachungen oder vom Staat gewährter gesetzlicher Ansprüche) explizite Zustimmung signalisiert, dass er vor ihrem Forum so handeln darf, wie er handeln möchte.

Der Unterschied zum früheren Autonomieprinzip liegt darin, dass Engelhardt im gegenseitigen Respekt vor der Autonomie des anderen nun keinen intrinsischen moralischen Wert mehr sieht, dessen Anerkennung die Mitglieder der säkularen Gesellschaft untereinander verbindet. In Ermangelung einer Wertesetzenden Autorität oder eines verbindlichen Wertekanons steht der säkularen Gesellschaft nur noch eine minimale Grammatik des sozialen Handelns zur Verfügung, die sich in der wechselseitigen Erlaubnis ausdrückt, den eigenen Moralauffassungen zu folgen. Mehr als dieses Minimum an moralischer Sicherheit kann eine säkulare Gesellschaft ihren Mitgliedern an Wertorientierung nicht anbieten. Daher fordert Engelhardt nun ausdrücklich dazu auf, die gehaltvollen Antworten auf die Frage nach dem guten Leben und richtigen Handeln, die Gesellschaft, Staat und moderne Kultur nicht mehr bieten können, im Bereich der Religion zu suchen, wo allein verlässliche moralische Autorität zu finden ist: »Wenn jemand mehr möchte als säkulare Vernunft zeigen kann –

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 252.

und man sollte mehr wollen – dann sollte er sich einer Religion anschließen und sorgfältig darauf achten, die richtige zu wählen«⁴¹. Für seine Person ist Engelhardt davon überzeugt, in einem vormodernen, orthodoxen Katholizismus die richtige Antwort auf die letzten Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem richtigen Handeln gefunden zu haben.

Diese Aufforderung erweckt den Eindruck, Engelhardts Konzeption einer christlichen Bioethik könne die Schwäche ihrer säkularen Schwesterdisziplin ausgleichen und heilen. Sie verheißt den Halt und Stand, den jene nicht mehr geben kann, die Sicherheit und Verlässlichkeit, die man bei ihr vergeblich sucht. Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich, dass dieser Eindruck trügt. Tatsächlich ist Engelhardts Vorstellung einer *christian bioethics* viel stärker von den Vorentscheidungen abhängig, die der Verbannung aller gehaltvollen Moralauffassungen aus der *common morality* der säkularen Gesellschaft zugrunde liegen, als er sich eingesteht. Eine christliche Bioethik kann ebenso wie eine jüdische, islamische oder buddhistische für ihn immer nur die Leerstelle ausfüllen, die vom Theorierahmen der säkularen Bioethik für sie offen gehalten wird. Weder kann sie ihren Anspruch gegenüber der säkularen Gesellschaft von sich aus definieren noch ihr gegenüber den Standort einnehmen, der von ihrem eigenen Selbstverständnis her gefordert ist. Sie bleibt vielmehr auf eine Rolle beschränkt, die ihr von außen zugewiesen wird. Ihre Schwäche liegt darin, dass sie sich mit dem Nischenplatz begnügt, der ihr im Kuriositätenkabinett der Postmoderne entsprechend dem Motto *anything goes* freigehalten wird und nicht mehr die intellektuelle Kraft aufbringt, die Selbstverständlichkeiten der säkularen Gesellschaft durch rationale Kritik und die aktive Teilnahme an gemeinsamen Verständigungsprozessen in Frage zu stellen. Eine derartige Nischenexistenz mag der Christenheit unter bestimmten historischen Voraussetzungen aufgezwungen werden und ihr die Sozialform der kleinen Herde auferlegen. Doch nötigt diese soziologische Existenzweise den christlichen Glauben keineswegs zum intellektuellen Rückzug aus der Öffentlichkeit einer säkularen Gesellschaft oder dazu, die universale Weite seiner Botschaft durch den Verzicht auf rationale Argumentation einzuschränken.

Der Kardinalfehler in Engelhardts Konzeption einer spezifisch christlichen Bioethik liegt darin, dass er Glaube und Vernunft zum Schaden beider als Gegensätze begreift. Der Glaube wird bei ihm zu einem irrationalen Akt, der allein auf die subjektive Evidenz einer inneren Gnadenerfahrung gegründet ist, die auch für den Glaubenden selbst ein unerklärliches, mysteriöses Widerfahrnis bleibt. Die Vernunft wird dadurch keineswegs aufgewertet, sondern auf die Schwundstufe einer schwachen Vernunft reduziert, der alle anspruchsvollen,

⁴¹ The Foundations of Bioethics (2nd Ed.), New York: Oxford University Press 1996, XI.

inhaltsreichen Sichtweisen des moralischen Lebens verschlossen bleiben. Statt dass sie sich gegenseitig zu begründeter Einsicht verhelfen und vor abergläubischen oder ideologischen Fehlformen bewahren, stürzen sich ein irrationaler Glaube und eine schwache Vernunft gegenseitig in einen Abgrund der Verständnislosigkeit.⁴² Die Depotenzenierung der Vernunft führt so nicht zu einem starken, selbstbewussten Glauben, sondern zu seinem Rückzug ins Private und zu seiner Selbstimmunisierung gegenüber der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Tatsächlich wird ein derartiges Zerrbild weder dem Glauben noch der Vernunft gerecht. Nach seinem eigenen Selbstverständnis ist der Glaube kein unvernünftiger Akt, sondern ein vernunftgemäßer Gehorsam (*obsequium rationabile*), der sich der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung bewusst ist und nach innerer Einsicht sucht.⁴³ Die mittelalterliche Theologie brachte das Vernunftinteresse des Glaubens dadurch zum Ausdruck, dass sie diesen als eine Form des Verstehen-Wollens (*fides quaerens intellectum*) und als ein Erfassen der Wahrheit durch einen Akt zustimmenden Denkens (*cum assensione cogitare*) charakterisiert. Auch wenn das Geheimnis Gottes die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigt, benennt der Glaube, in dem sich ein Mensch diesem Geheimnis öffnet, einen personalen Akt des ganzen Menschen, der alle Dimensionen seines Geistes (Verstand und Wille, Erkennen und Lieben) umfasst.⁴⁴ Selbst *Stanley Hauerwas*, dessen Konzept einer gemeinschaftsbezogenen, narrativen Glaubensethik Engelhardts Theorie der *moral communities* in Vielem ähnlich ist, hat deshalb die Einseitigkeit zurückgewiesen, die dessen vernunftkritischen Glaubensbegriff prägt. Er bestreitet, dass zwischen dem Zeugnis christlicher Gemeinschaften, zu dem diese gegenüber der säkularen Gesellschaft durch ihren eigenen Glauben verpflichtet sind, und dem argumentativen Eintreten für ihre moralische Weltsicht ein Gegensatz herrscht.⁴⁵ Das Zeugnis, das Christen der Gesellschaft und ihren Zeitgenossen schulden, besteht vielmehr darin, dass sie sich in deren Konflikte einmischen, an ihren Dis-

⁴² Zur Kritik an dem Gegensatz zwischen *moral strangers* und *moral friends* sowie an dem pessimistischen Vernunftverständnis Engelhardts vgl. auch *M. Zimmermann-Acklin*, a. a. O., 65 f.

⁴³ Es ist nur konsequent, wenn Engelhardt auch die Enzyklika »*Fides et ratio*« von *Papst Johannes Paul II.* für ihre aus seiner Sicht verfehlte Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft kritisiert, die der Theologie die Aufgabe zuweist, nach einem Verständnis der Offenbarung und des Glaubensinhalts zu suchen. Vgl. *H. T. Engelhardt*, Can Philosophy Save Christianity? Reflections on the Nature of a Christian Bioethics, in: *Christian Bioethics* 5 (1999) 203–212, bes. 208.

⁴⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, II–II 2, 1; 4, 2.

⁴⁵ Vgl. *St. Hauerwas*, Not All Peace is Peace: Why Christians can not make Peace with Engelhardt's Peace, in: *B. P. Minogue/G. Palmer-Fernández/J. E. Reagan* (Ed.), *Reading Engelhardt. Essays on the Thought of H. Tristram Engelhardt jr.*, Dordrecht – Boston: Cluver Academic Publishers 1997, 31–44, bes. 38.

kursen teilnehmen und durch öffentlichen Vernunftgebrauch die Gründe darlegen, die sie zu ihrem Standpunkt bewegen.⁴⁶

Am Ende erweist sich auch Engelhardts zweistufiges Moralverständnis als unzureichend. Es wird weder der Minimalmoral des gegenseitigen Respekts noch den gehaltvollen Moralauffassungen der einzelnen *moral communities* gerecht, wenn beide Ebenen füreinander undurchlässig bleiben. Die Theorie einer schwachen, rein instrumentellen Vernunft, die menschliche Lebensziele nicht mehr bewerten kann, führt in letzter Konsequenz zu einem moralischen Fideismus, der auch den anspruchsvollen Moralbegriff aushöhlt, der den identitätsstiftenden religiösen Gemeinschaften vorbehalten ist.⁴⁷ Dem Konzept geschlossener Binnenmoralen entsprechend stehen sich die einzelnen Gemeinschaften wie fensterlose Monaden gegenüber. Engelhardts strikter Dualismus zwischen säkularer Gesellschaft und religiösen Gemeinschaften rechnet zu wenig damit, dass sowohl zwischen der Gesamtgesellschaft und den Kleingruppen als auch zwischen diesen untereinander kommunikative Verständigungsprozesse möglich sind. Die säkulare Gesellschaft erstarrt in Engelhardts Modell zu einem leeren Raum, in dem sich die Menschen als *moral strangers* gegenüberstehen, die einander in ihrer Fremdheit nur dulden, aber nicht voneinander lernen und in positiver Weise aufeinander eingehen können. Ebenso bleiben die *moral communities* zu einem selbstzentrierten Austausch innerhalb des jeweiligen Gruppenethos verurteilt. Dass einzelne Gemeinschaften sich füreinander offen zeigen und an Austauschprozessen mit anderen interessiert sein könnten, ist in Engelhardts antagonistischem Gesellschaftsmodell ebenso wenig vorgesehen wie die Möglichkeit, dass religiöse Glaubensgemeinschaften eine interne Vielfalt an Denk- und Lebensformen aufweisen.

Die Darstellung und Kritik von Engelhardts Konzeption einer *christian bioethics* nahm am Ende dieses Überblicks über die Entstehung der Bioethik als akademischer Disziplin so breiten Raum ein, weil diese einen radikalen Gegenentwurf zu dem in diesem Buch vertretenen Ansatz darstellt. Eine christliche Lebensethik, wie sie in den folgenden Kapiteln entwickelt werden soll, gelangt in wichtigen ethischen Fragen, die sich am Lebensanfang und am Lebensende oder generell in den modernen Lebenswissenschaften stellen, zu ähnlichen Urteilen wie Engelhardts *christian bioethics*. Sie folgt aber einer methodischen Vorgehensweise, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnte, indem sie ihre anthropologischen Prämissen offenlegt, menschliche Grunderfahrungen deutet, den Weg rationaler Argumentation beschreitet und die innere Ver-

⁴⁶ Vgl. dazu F.-J. Bormann/B. Irlenborn (Hg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2008.

⁴⁷ Vgl. K. W. Wildes SJ, *Engelhardt's Communitarian Ethics: The hidden Assumptions*, in: *Reading Engelhardt*, a. a. O., 77–93, bes. 89.

Wie soll sich eine christliche Lebensethik zur säkularen Bioethik verhalten?

nünftigkeit der dargelegten Positionen aufzeigen möchte. Ob die Hochschätzung der praktischen Vernunft, die sich darin bekundet, am Ende zum Ausverkauf des Christentums und einer strategischen Anpassung seiner Ethik an die Moralstandards der säkularen Gesellschaft führt, möge der Leser selbst entscheiden.

2. Kapitel

Grundlagen der Lebensethik aus philosophischer Sicht

Die philosophische Abstinenz mancher Strömungen der gegenwärtigen Bioethik macht sich ein verbreitetes Unbehagen zunutze. Das Ressentiment gegenüber philosophischen Fragestellungen, das die moderne Naturwissenschaft seit ihren Anfängen in der frühen Neuzeit begleitet, erfüllt eine doppelte Funktion: Es diskreditiert die angestrebte Bemühung um die begriffliche Klarheit unseres Denkens als überflüssige Subtilität und es legitimiert das Vertrauen in die grenzenlosen Möglichkeiten der experimentellen Naturforschung. Während die Katheder der Philosophie als Austragungsort endloser Streitigkeiten gelten, winkt in den Laboratorien der Wissenschaft das weite Land eines ungeahnten Fortschritts, der die Menschheit von Hunger und Not, Krankheit und Leid befreien wird. Die Verachtung gegenüber dem in Bibliotheken gesammelten Wissen verbindet sich schon bei *Francis Bacon* (1561–1626) in exemplarischer Weise mit einem unbegrenzten Vertrauen in die Möglichkeiten der neuen Wissenschaften, die unsere Lebensbedingungen auf allen Gebieten verbessern werden. Er überlässt es der scholastischen Disputierkunst, den eingebildeten Gegner auf dem Feld der Logik zu schlagen und wendet sich entschlossen einer anderen Herausforderung zu. Das ihm oft unterstellte Wort »Wissen ist Macht« findet sich in dieser Form zwar nirgends in seinen Schriften, aber es bringt den neuerwachten Willen zur Naturunterwerfung treffend zum Ausdruck. Das Motto *non disputando adversarium, sed opere naturam vincere* (»nicht den Gegner durch Disputieren, sondern die Natur durch das Werk besiegen«) verrät zur Genüge, dass die Abkehr von der philosophischen Naturbetrachtung eine gewandelte Einstellung gegenüber der Natur zur Folge hat.¹

In dem Ziel einer vollendeten Naturbeherrschung durch das neue Wissen sieht Bacon die vornehmste Form menschlicher Machtausübung, weil der Ehrgeiz des einzelnen Forschers, anders als der Dienst des Staatsmannes an seinem Vaterland, dem ganzen Menschengeschlecht zugute kommt. Die Herrschaft über die Natur wird überall auf der Erde die allgemeine Wohlfahrt steigern

¹ *Novum Organon* I, Vorrede (hg. von *W. Krohn*, Hamburg 1990, 77). Das ominöse Wort »Wissen ist Macht« findet in Formulierungen wie »scientia et potentia humana in idem coincidunt« (*Aphorismus* 3; a. a. O., 80) oder in der Behauptung, dass sich beide wie Zwillinge zueinander verhalten (*Instauratio Magna*, a. a. O., 65), einen gewissen Anhaltspunkt.

und die menschlichen Lebensverhältnisse verbessern. Die Wissenschaft übernimmt das Erbe der Religion und schickt sich an, ihre Verheißungen einzulösen. Wie sehr die technologischen Zukunftsvisionen Züge einer religiösen Heilerwartung tragen, verrät die Wette auf den Erfolg der Wissenschaft, zu der Bacon seinen skeptischen Leser einlädt. Sie entspricht in ihrem Aufbau exakt dem berühmten Kalkül, das der Philosoph und Mathematiker *Blaise Pascal* 100 Jahre später einem religiösen Zweifler vorschlägt – mit dem einzigen Unterschied, dass die Asymmetrie zwischen Einsatz und Erfolg nicht ewiges Leben, sondern innerweltlichen Fortschritt in Aussicht stellt. Alles spricht dafür, auf die Karte der Wissenschaft zu setzen, denn »beim Unterlassen steht ein unermessliches Gut, beim Misslingen ein geringer Aufwand menschlicher Arbeit auf dem Spiel«². Eine dritte Möglichkeit, die uns heute gespenstisch nahe gekommen scheint, wird überhaupt nicht bedacht: Dass beim Misslingen des ganzen Experiments nicht nur ein begrenztes Maß menschlicher Energie, sondern die Natur und Mensch umschließende Biosphäre zerstört werden könnte, diese apokalyptische Möglichkeit tritt nicht in das Gesichtsfeld. Die Phantasie des Naturforschers, die in Gedanken alle gentechnologischen Zukunftsvisionen von der Pflanzenzüchtung bis zur modernen Gentherapie vorwegnimmt, versagt vor der Aufgabe, ein auch nur annähernd realistisches Bild der damit verbundenen Gefahren zu entwerfen.

Die neue *Naturforschung* verachtete die ältere philosophische *Naturbetrachtung* vor allem wegen der erstarrten Form, in der sie unter Berufung auf die kanonische Autorität des Aristoteles Jahrhunderte lang tradiert wurde. Die aufkommende experimentelle Wissenschaft musste sich von der Last der spätscholastischen Formenspekulation befreien und das Band der rätselhaften Analogien durchschneiden, das die ganze Natur in einem harmonischen, auf den Menschen bezogenen Gleichgewichtszustand sah.³ Aber die historische Unschuld, die in der ganzen naturphilosophischen Tradition nur das Erbe überflüssiger Kontroversen sieht, ist uns heute in dem Maße versagt, in dem die Janusköpfigkeit des technischen Fortschritts schärfer hervortritt. Wir erkennen immer deutlicher, dass die naturwissenschaftliche Forschungsperspektive selbst einen Moment unseres entfremdeten Naturverhältnisses ist. Sie gilt uns nicht mehr als der hoffnungsvolle Weg zur Lösung aller Menschheitsprobleme, sondern sie erscheint heute selbst als ein Teil des ungelösten Problems, das die Zukunft des Menschen und aller Lebensformen auf unserem Planeten bedroht.

Die Klärung der philosophischen Voraussetzungen der modernen Natur-

² *Novum Organum*, Aphorismus 114 (a. a. O., 237); zu den drei Formen des menschlichen Ehrgeizes (Machtausübung über das eigene Volk – in der Staatengemeinschaft – über die Natur) vgl. Aphorismus 129 (a. a. O., 271).

³ Vgl. dazu *W. Kutschmann*, *Der Naturwissenschaftler und sein Körper*, Frankfurt a. M. 1982, 196.

wissenschaft ist deshalb unabdingbar geworden, wenn wir deren naturzerstörende Wirkung verstehen wollen. Die Fragen, welche Stellung dem Menschen im Lebensgefüge der Natur zukommt und welchen Sinn unsere Naturverwandtschaft für unser eigenes Menschsein hat, lassen sich nicht länger abweisen. Der Einwand, dass diese Fragen in der Vergangenheit die unterschiedlichsten Antworten gefunden haben, rechtfertigt nicht die Weigerung, sich heute mit ihnen zu beschäftigen. Philosophische Probleme, die Grundlagen unseres Daseins in der Welt betreffen, erledigen sich durch die Flucht in ein *asylum ignorantiae* nicht von selbst. Sie lassen sich auch nicht dadurch übergehen, dass wir sie für prinzipiell unlösbar und durch den faktischen Gang der Entwicklung überwunden erklären. Weil sie in der Vergangenheit durch den Siegeszug der Naturwissenschaften verdrängt wurden, melden sie sich in den gegenwärtigen Krisenerfahrungen mit umso stärkerer Wucht zurück. Diesen können wir auf die Dauer nur standhalten, wenn wir sie als Symptome einer tieferliegenden Störung unseres Verhältnisses zur Natur und zu uns selbst verstehen lernen, die sich nicht allein durch nachsteuernde technische Korrekturen beheben lässt. Die Konflikte, vor die uns der bisherige Gang der bioethischen Diskussion geführt hat, fordern eine vertiefte Antwort auf die beiden Grundfragen der menschlichen Existenz, die durch unser Verhältnis zu den nicht-menschlichen Lebensformen und die naturalen Voraussetzungen unseres Menschseins gestellt sind. Die erste zielt auf die *kosmologische* Frage nach der Stellung des Menschen im Universum, die zweite auf die *anthropologische* Frage nach der ganzheitlichen Dimension unseres Lebens. Der Ort des Menschen im ökologischen Gesamtsystem der Erde ist durch die Renaissance der Naturphilosophie in den letzten Jahren wieder in den Mittelpunkt des philosophischen Fragens getreten; das Leib-Seele-Problem hat die Philosophie von Anfang an wie kaum ein anderes beschäftigt.⁴

I. Der Streit um die Teleologie

In jeder Epoche hat das philosophische Denken ein Modell entwickelt, nach dem es sich die Natur vorstellte und ihre Rätsel zu erklären versuchte. Die Griechen verglichen den Kosmos mit einem Kunstwerk oder einem großen Lebewesen. Die christliche Theologie sprach vom *Buch* der Schöpfung, in dem der Mensch ebenso wie im Buch der Offenbarung lesen und den göttlichen

⁴ Ein instruktiver Überblick zur philosophischen Diskussion beider Probleme findet sich bei Th. Metzinger, *Neuere Beiträge zur Diskussion des Leib-Seele-Problems*, Frankfurt a. M. 1985; J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*, Darmstadt 1989; G. Brüntrop, *Das Leib-Seele-Problem*, Stuttgart u. a. 1996.