

**Professor Dr. Johannes von Lüpke**

**Theologisches Zentrum Wuppertal**

**Grenzen der Definitionsmacht**

**Zum Verhältnis von Normkultur und Nutzenkultur aus der Sicht evangelischer Theologie**

Aus: Thomas S. Hoffmann/Walter Schweidler (Hg.), Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht, Berlin/New York 2006, 83-113.

### 1. Der Mensch als Beziehungswesen

„Der Mensch ist ein Beziehungswesen.“<sup>1</sup> Man wird kaum einen Beitrag der evangelischen Theologie zur gegenwärtigen bioethischen Debatte finden, in dem diese These nicht vorgebracht oder als Grundüberzeugung vorausgesetzt würde. „Menschsein heißt In-Beziehung-Sein.“<sup>2</sup> Die Frage „Was ist der Mensch?“ lässt sich demnach nicht so beantworten, dass man auf Eigenschaften verweist, die einem Menschen an und für sich, abstrahiert von seinen Beziehungen zu anderen kennzeichnen. Vielmehr sind Beziehungen wesentlich für das Sein des Menschen. Sie „kommen nicht zu unserem Sein als Menschen hinzu, sondern sie machen es aus.“<sup>3</sup> Um welche Beziehungen aber geht es? Und – wenn denn die These theologisch gemeint ist – wie verhält sich die Gottesbeziehung des Menschen zu den vielfältigen zwischenmenschlichen und weltlichen Beziehungen?

Als Andere, auf die jeder Mensch angewiesen ist, um als Mensch leben zu können, kommen zunächst andere Menschen in Betracht. Der Mensch kommt zur Welt, „empfangen und genährt/ Vom Weibe wunderbar“<sup>4</sup>; und er bleibt ein bedürftiges Wesen, so lange er lebt. Die Relationalität seiner Natur konkretisiert sich in der fundamentalen Passivität, in der ein Mensch aufgenommen, angenommen und bewahrt, ins Leben gesetzt und lebendig erhalten wird. Dazu bedarf er nicht nur der Nährstoffe, sondern auch der Menschen, die sie ihm vermitteln und geben. Eine Versorgung, die zwar die Zufuhr von nährenden Stoffen sicherstellt, aber die menschliche Zuwendung und Kommunikation auf Dauer ausschaltet, gilt zu Recht als unmenschlich. Die biblische Einsicht, dass der Mensch „nicht vom Brot allein lebt“ (Dtn 8,3; Mt 4,4 par), dürfte als anthropologische Erkenntnis allgemeine Zustimmung finden. Auch wer die anschließende theologische Behauptung, der Mensch lebe „von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht“, nicht nachvollzieht, wird doch nicht die anthropologische

---

<sup>1</sup> EKD-Synode, Timmendorfer Strand, 3.-8.11.2002, Thesen zum Schwerpunktthema „Was ist der Mensch?“ (3. These), in: epd-Dokumentation 48/2002, 18.

<sup>2</sup> Wilfried Härle in seinem Einführungsvortrag zur EKD-Synode November 2002, aaO., 22; wiederabgedruckt in: ders., Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, xxx.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Matthias Claudius, Der Mensch, in: ders., Sämtliche Werke, hg. von Jost Perfahl, Darmstadt 1980, 248.

Einsicht bestreiten: Der Mensch ist in seiner gesamten Existenz angewiesen auf kommunikative Beziehungen, durch die und in denen er seinen spezifisch menschlichen Charakter ausbildet und bewährt. Dass er jenes besondere Lebewesen ist, das sich durch den Logos, durch Sprache und Vernunft auszeichnet, setzt somit das Angesprochenwerden voraus. Dabei ist Sprache in einem weiten, die leibliche Kommunikation einschließenden Sinn zu verstehen. Der Mensch lebt davon, dass er als Mensch von anderen Menschen angenommen und angesprochen wird.

Nach theologischer Auffassung geht es in dieser geschöpflichen Kommunikation zugleich um die Beziehung zu dem einen Anderen, dem alle Menschen ihr Leben verdanken. Die Frage „Was ist der Mensch?“ verbindet sich im biblischen Denken mit dem Staunen darüber, „dass du [sc. Gott] seiner gedenkst, dass du dich seiner annimmst“ (Ps 8,5). Diese im Nebensatz angesprochenen Erfahrung ist von entscheidender Bedeutung: Das Leben eines Menschen ist im Wort Gottes, im Gedenken und somit in der Beziehung Gottes zu ihm begründet.<sup>5</sup> Für sich genommen, herausgelöst aus den lebensentscheidenden Beziehungen, aber ist es „Staub“, geradezu nichts. „Ist doch der Mensch gleichwie nichts; seine Zeit fährt dahin wie ein Schatten“ (Ps 144,4). In dem Versuch sich selbst auf den Grund zu kommen, erfährt der Mensch seine Hinfälligkeit und Nichtigkeit; er ist bloß ein „Hauch“ (Ps 78,39; Jes 2,22; Hiob 7,7.16). Und zugleich wird er auf den Grund außerhalb seiner selbst verwiesen, von dem er sich in seiner ganzen Existenz nur empfangen kann. Auch die Gottebenbildlichkeit, durch die er sich vor den anderen Kreaturen auszeichnet, ist keine Qualität, die mit einer Eigenschaft, etwa mit seiner Vernunftbegabung, gleichgesetzt und an ihm festgestellt werden könnte. Als Ebenbild Gottes ist er vielmehr konstitutiv als ein vom Wirken Gottes abhängiges Wesen verstanden. Das Bild, das er ist, leuchtet auf, sofern es sich von einer externen Quelle des Lichtes her empfängt; es wird sichtbar im Lichte eines anderen. Es entspricht dieser biblischen Sicht, wenn Martin Luther den Menschen theologisch durch das Geschehen der Rechtfertigung, mithin durch das ihm von außen zugesprochene Wort Gottes definiert sah.<sup>6</sup> Und er hat damit auf dem Feld der Anthropologie nur zur Geltung gebracht, was er im Blick auf die Erkenntnisaufgabe der Theologie überhaupt gefordert hat: Wir sollten dialektisch

---

<sup>5</sup> Dass und in welchem Sinne das Menschsein vom Gedenken Gottes her zu verstehen ist, zeigt Gunda Schneider-Flume, Der Realismus der Barmherzigkeit in der Gesellschaft. Überlegungen zur theologischen Debatte um die Bioethik, in: ThLZ 130, 2005, 727-740, insbes. 733; zur systematisch-theologischen Auslegung von Ps 8 im Kontext der Bioethik: Oswald Bayer, Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen, in: Christof Gestrinch (Hg.), Die biologische Machbarkeit des Menschen, in: Beiheft zur BThZ 18, 2001, 39-56.

<sup>6</sup> Disputatio de homine (1536), in: Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe: WA), Bd. 39/I, 174-180; vgl. dazu die Textfassung, Übersetzung und eingehende Kommentierung von Gerhard Ebeling: Disputatio de homine, 3 Bde. (= Lutherstudien, Bd. II/1-3), Tübingen 1977, 1982 und 1989; dort Bd. 1, 22 (These 32). Luthers Thesen werden im Folgenden nach der Übersetzung von Gerhard Ebeling zitiert.

denken, indem „wir uns von der einfachen und absoluten Aussageweise der Substanz verlegen auf die Aussageweise der Relation“<sup>7</sup>.

Die Einsicht in den relationalen Charakter des Menschseins bezeichnet den gemeinsamen Nenner, auf den sich evangelische Theologen auch dort noch verständigen können, wo sie im Blick auf die neuen Errungenschaften der Biotechnologie zu verschiedenen, miteinander nicht zu vereinbarenden ethischen Urteilen gelangen.<sup>8</sup> Dieser Dissens, der in den Stellungnahmen zu den Streitfragen der Bioethik aufbricht, deutet darauf hin, dass bereits auf der Ebene der theologischen Anthropologie die Relationalität des Menschseins verschieden ausgelegt wird. Strittig ist, wie sich die beiden eben unterschiedenen Beziehungsgefüge, das anthropologisch-empirische einerseits und das theologisch-transzendente andererseits, zueinander verhalten.<sup>9</sup> Eine Gruppe von evangelischen Ethikern, deren Position auch in die 2002 veröffentlichte Argumentationshilfe der EKD<sup>10</sup> eingegangen ist, versteht die Relationalität vor allem als die biologisch und sozial vermittelte Interaktionsstruktur, ohne die sich ein menschlicher Embryo nicht als Mensch entwickeln kann. Sowohl auf natürlichem Weg als auch durch künstliche Befruchtung entstehen freilich Embryonen, die aus dem relationalen Gefüge, das entwicklungsbiologisch für ihre Menschwerdung konstitutiv ist, sofort, kaum dass sie entstanden sind, wieder herausfallen oder gar nicht erst in dieses aufgenommen werden. Seien „die äußeren Bedingungen für eine Entwicklung, insbesondere die Einnistung in die Gebärmutter einer Frau, nicht gegeben“, so könne „aus faktisch-empirischen Gründen nicht von sich entwickelnden Menschen gesprochen werden“<sup>11</sup>. Aus der Einsicht, dass kein Mensch sich entwickeln kann, wenn sich nicht andere seiner annehmen, und dass insbesondere die mit der Nidation erfolgende Aufnahme in die Gebärmutter von entscheidender Bedeutung ist, wird hier gefolgert, dass bis zu diesem entscheidenden Akt der Annahme über das Menschsein des Embryos noch nicht entschieden sei. Mit der Betonung der Relationalität verbindet sich somit die Behauptung einer ontologischen Unentschiedenheit in der frühesten Embryonalentwicklung. Aus dem Embryo *kann* etwas anderes werden als ein Mensch. Genauer: Sofern er definitiv nicht zum Menschen werden kann, weil die zu seiner Entfaltung

---

<sup>7</sup> WA 40/III,334,23-26: „ex simplici et absoluto substantiae praedicamento transferre in praedicamentum relationis“.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen. Ein Beitrag der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD (EKD-Texte 71), Hannover 2002; außerdem: Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung, in: Reiner Anselm und Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, 197-208.

<sup>9</sup> Vgl. zur Unterscheidung zwischen „immanent-relationalen“ und „transzendent-relationalen Begründungstheorien“ Wilfried Härle, Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses, in: Eilert Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 17), Gütersloh 2001, 529-543, insbes. 534-537.

<sup>10</sup> Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen, aaO. (s. Anm. 8).

<sup>11</sup> Ebd., 22.

und Bewahrung erforderlichen Beziehungen nicht gegeben sind, darf aus ihm etwas anderes gemacht werden als ein Mensch, etwa ein Ersatzgewebe, das anderen Menschen therapeutisch nützen kann. In diesem Sinne plädieren einige evangelische Theologen dafür, zwischen menschlichem Leben und dem Leben eines werdenden Menschen „kategorial“ zu unterscheiden.<sup>12</sup>

So rechnet Jörg Dierken „eine wie auch immer geartete Differenz zwischen dem normativen Kern des Humanum – also dem, was der Mensch als Mensch ist, darf oder auch sein soll – und dessen empirischer Basis in naturalen Zuständen des biologischen Gattungswesens 'homo sapiens'“ geradezu „zu den Bedingungen der bioethischen Debatten“<sup>13</sup>. „Dass es sich bei den embryonalen Zellen, die für Diagnostik und Forschung 'seligiert' und 'verbraucht' werden, [...] um menschliches Leben handelt“, bedeute keineswegs zwangsläufig, dass dieses menschliche Leben „Träger des normativen Kerns des Humanum“ sei.<sup>14</sup> Am exponiertesten hat Johannes Fischer diese Unterscheidung zwischen menschlichem Leben und Leben eines Menschen als eine Unterscheidung zwischen „etwas“ und „jemand“ zur Geltung zu bringen gesucht.<sup>15</sup> Nicht alles menschliche Leben sei demnach als Leben eines Menschen zu achten. Den in ihrer Entwicklung scheiternden Embryonen wird hier der Status des Menschen abgesprochen. Daraus, dass diese das Ziel der Menschwerdung nicht erreichen können, weil ihnen die Entwicklungsmöglichkeiten entzogen sind, folgert Fischer, dass es sich hier gar nicht um Menschen handle. Was „kein Mensch wird“, weil es sich nicht zu einem solchen entwickeln kann, bleibt „etwas anderes [...] als ein Mensch“<sup>16</sup>.

Bei aller Zurückhaltung, die in der evangelischen Theologie gegenüber einem vermeintlich katholischen ontologischen Denken geübt wird<sup>17</sup>, ist doch nicht zu verkennen: Die kategoriale

---

<sup>12</sup> Eberhard Jüngel, Hoffen, Handeln – und Leiden. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht, in: ders., Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens, Stuttgart 2002, 13-40, Zitat 17.

<sup>13</sup> Jörg Dierken, Docta ignorantia oder: Die Freiheit des Endlichen. Theologische Überlegungen zu aktuellen Fragen der Bioethik, in: ZEE 46, 2002, 86-108, 88.

<sup>14</sup> Ebd., 90.

<sup>15</sup> In Kurzform: Vom Etwas zum Jemand. Warum Embryonenforschung mit dem christlichen Menschenbild vereinbar ist, in: Zeitzeichen 3/2002, 11-13; ausführlicher: ders., Die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in christlicher Sicht, in: Anselm und Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin, aaO. (s. Anm. 8), 27-45.

<sup>16</sup> Johannes Fischer, aaO. (s. Anm. 15), 32.

<sup>17</sup> Es ist üblich geworden, die Ontologie im Sinne einer Substanzontologie von einer relationalen Ontologie zu unterscheiden. Die erstere gilt als katholisch, während die zweite als spezifisch evangelisch gilt. Eben diese Entgegensetzung dürfte freilich problematisch sein und zu einer Verzeichnung auf beiden Seiten, in der Darstellung katholischer ebenso wie evangelischer Positionen führen. Substanzontologische und relationsontologische Gesichtspunkte sind miteinander zu verbinden. Vgl. Peter Dabrock in: ders., Lars Klünder und Stefanie Schardien, Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, 166f: „Eine nicht nur, aber *auch* theologisch nachvollziehbare Menschenwürde-Konzeption wird in der Klammer der umfassenderen Relationsontologie ('der Mensch wird durch die *Anrede* Gottes zum Menschen') substanzontologische Gesichtspunkte ('der Mensch wird durch die *Anrede* Gottes

Unterscheidung zwischen menschlichem Leben und Leben eines Menschen, ausgelegt als Unterscheidung zwischen „etwas“ und „jemand“, hat die Qualität eines ontologischen Urteils. Man mag darin einen Beweis für die Unausweichlichkeit der ontologischen Entscheidung sehen: Sein oder Nicht-Sein? Ist jeder Embryo Mensch oder sind einige es nicht? Auch wer diese Fragen offen zu halten bedacht ist, indem er die äußeren Umstände, die Lebensverhältnisse darüber entscheiden lässt, kommt nicht umhin, dieses im Lebensprozess sich vollziehende Urteil, demzufolge einzelne Embryonen als Menschen angenommen, andere aber verworfen werden, ontologisch zu gewichten. Dabei ist deutlich, dass dieses ontologische Urteil nicht nur weitreichende ethische Konsequenzen hat, sondern auch ethisch motiviert und interessiert ist. Gibt es menschliches Leben, das nicht Leben eines Menschen ist, so unterscheidet es sich qualitativ nicht von dem Leben, das Menschen nutzen und verbrauchen dürfen. Ein Leben, das nicht „Träger des normativen Kerns des Humanum“<sup>18</sup> ist, bzw. ein embryonaler Organismus, der keinen Menschen „verkörpert“<sup>19</sup>, fällt aus dem Schutzbereich der unter dem Begriff der Menschenwürde stehenden Normkultur heraus, um der am Begriff des Nutzens orientierten Kultur zugeführt zu werden. Haben die Embryonen, die nicht zur Einnistung gelangen, gar nicht „die Bestimmung [...], sich als Menschen oder zu einem Menschen im personalen Gegenüber zu Gott zu entwickeln“<sup>20</sup>, so können und dürfen sie anderen Bestimmungen unterworfen werden. Normativ 'entkernt', als seelenloses Gebilde betrachtet, fallen sie der Nutzenkultur anheim, deren Grundzug eben darin besteht, dass der Mensch der Natur seine Zwecke aufprägt und somit für seine Bedürfnisse instrumentalisiert.

Gegen eine derartige Ausweitung der Nutzenkultur auf menschliche Embryonen lassen sich jedoch Einsichten anführen, die im christlichen Verständnis der Schöpfung und des Menschen als eines Geschöpfes Gottes tief verankert sind. Vom biblischen Schöpfungsglauben her, so wie er in der Tradition der evangelischen Theologie reflektiert wird, soll im folgenden Abschnitt (2.) der Begriff der Nutzenkultur kritisch gewürdigt werden, um daraufhin die Sonderstellung des Menschen, die unter dem Begriff der Normkultur angesprochen ist, theologische zu interpretieren. Dazu ist es zunächst erforderlich, die theologische Perspektive auf den Menschen im Verhältnis zu anderen Weisen der Wahrnehmung zu verdeutlichen (3.). Das theologische Verständnis des Menschen als Ebenbild Gottes widerspricht den Versuchen einer abschließenden Selbstbeurteilung (4.). Dass diese Begrenzung menschlicher Definitionsmacht um der Freiheit willen geboten ist, soll abschließend (5.) vom Rechtfertigungsglauben her zumindest noch angedeutet werden.

---

zum *Menschen*) in die theologische Anthropologie integrieren müssen.“

<sup>18</sup> S.o. Anm. 14

<sup>19</sup> Johannes Fischer, aaO. (s. Anm. 15), 33.

<sup>20</sup> Ebd., 35.

## 2. Recht und Grenze der Nutzenkultur

Unter dem Aspekt der Nutzenkultur betrachtet, folgen die Techniken der Biomedizin einem seit langem eingeübten und vielfach bewährten Muster: „Der Mensch lebt von Anfang an nur durch fortwährende Eingriffe in die Natur. Er reißt [...] den Erdboden pflügend auf, sät und erntet, jagt und fischt, züchtet und schlachtet, setzt Spalierobst flach an die Wand, wirft das Unkraut achtlos weg – und schont sich selber nicht [...].“<sup>21</sup> Mit der Gentechnik, der Forschung an Embryonen und der zur Diskussion stehenden Nutzung embryonaler Stammzellen zu therapeutischen Zwecken wird lediglich fortgesetzt, was der Mensch spätestens seit der neolithischen Revolution im Umgang mit der außermenschlichen Natur gelernt und immer weiter ausgebildet hat: Er bearbeitet die Natur, um sie sich nutzbar zu machen. Unter seinen Händen wird die rohe Natur zur Kultur veredelt. An der Landwirtschaft, der *agricultura*, lassen sich paradigmatisch Grundvorgänge dieser auf den Nutzen des Menschen ausgerichteten Kultur erkennen: Der Erdboden wird aufgebrochen, umgepflügt. Unter den natürlich vorkommenden Pflanzen und Tieren wird eine Auswahl getroffen, Einzelnes wird bevorzugt, Anderes verworfen und eliminiert. Und Verschiedenes, was in der Natur getrennt vorkommt, wird kombiniert. In diesen Akten der Kultivierung wird die Natur zum Material, das der Mensch auf den naturgesetzlichen Zusammenhang hin untersucht, um es dann seinen Zwecken dienstbar zu machen. „Und wenn sich nun zu Rind, Esel und Hausschwein, zu Kiwi und Nektarine [...] das künstliche Insulin, die Gentomate, der geheilte Alzheimer oder eines ferneren Tages auch ein therapeutischer Klon gesellen, geschieht nichts prinzipiell Neues.“<sup>22</sup> Wenn also heute menschliche Embryonen zum Gegenstand der Forschung, der Selektion und Veränderung gemacht werden, so handelt es sich grundsätzlich und methodisch um gleichartige Kulturtechniken: Auch hier wird ein gegebener Zusammenhang aufgebrochen. Es wird ausgewählt und verworfen, um das Nützliche in seinem Wachstum zu fördern. Veränderung wird verstanden als Verbesserung, Veredelung nach Maßgabe wünschenswerter Eigenschaften. Neu ist lediglich, dass hier eben das Material bearbeitet wird, aus dem der Mensch selbst hervorgeht. Wie der Ackerboden der äußeren Natur so wird hier der Grundstoff der eigenen Natur bearbeitet: der Stoff, der den Menschen bildet und insofern von konstitutiver Bedeutung für ihn ist.

---

<sup>21</sup> Volker Gerhardt, Geworden oder gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie, in: Matthias Kettner (Hg.), Biomedizin und Menschenwürde (= edition suhrkamp 2268), Frankfurt/M. 2004, 272-291, 285.

<sup>22</sup> Ebd., 286.

Um zu einer ethischen Beurteilung der neuesten Kulturtechniken, die unter dem Begriff der Anthropotechnik diskutiert werden<sup>23</sup>, zu gelangen, ist zunächst an die grundsätzliche Einschätzung der Kultur in der abendländischen Tradition zu erinnern. Neben dem mit dem Namen Prometheus verknüpften Kulturentstehungsmythos<sup>24</sup> und in deutlicher Spannung zu ihm hat hier insbesondere die biblische Tradition prägend gewirkt. Beide Schöpfungsberichte der Bibel (Gen 1 und 2) sind sich in der grundsätzlichen Bejahung der Kultur einig. Die Kulturtätigkeit des Menschen ist alles andere als ein frevlerisches Unterfangen, sofern sie in einem Auftrag des Schöpfers selbst gründet. Der Mensch darf und soll sich die Erde untertan machen (Gen 1,28). Diesem viel zitierten und kritisierten Herrschaftsauftrag des ersten Berichts entspricht die im zweiten Schöpfungsbericht überlieferte Weisung, der Mensch solle den Garten bebauen und bewahren (Gen 2,15). Auch sie schließt die Bevollmächtigung zur Kultur ein. Grundsätzlich ist die Schöpfung dem Menschen zur Nutzung freigegeben. „Du [sc. der Herr] lässtest Gras wachsen für das Vieh, und Saat zu Nutz dem Menschen, dass du Brot aus der Erde hervorbringst“, heißt es in Ps 104,14. Dass in der Schöpfung „eines dem anderen nützt“ (Jesus Sirach 42,15), ist Inbegriff ihrer vollkommenen Ordnung. Der Schöpfer, der den Menschen als ein bedürftiges Lebewesen geschaffen und zur verantwortlichen Herrschaft berufen hat, hat zugleich vorgesorgt, dass dieser seine elementaren Bedürfnisse befriedigen kann. Er darf, ja er soll auf seinen Nutzen bedacht sein, wobei freilich immer wieder kritisch zurückzufragen ist, ob das, was der Mensch als nützlich ansieht, wirklich nützt und vor allem ob es allen Menschen zugute kommt. Ethisch zentral ist daher die Frage nach dem rechten Gebrauch der Güter, wobei das Kriterium in einer Gerechtigkeit liegt, die insbesondere die Armen und Leidenden zu ihrem Recht kommen lässt.

Der Lobpreis auf die Schöpfung, deren Güte sich darin erweist, dass sie für den Menschen Gutes bereit hält, ist in der Christenheit immer wieder angestimmt worden, besonders eindrücklich auch in der Tradition der evangelischen Theologie und Frömmigkeit. „Was ist gutes in der Welt, das nicht mir gut wäre?“, heißt es bei Paul Gerhardt.<sup>25</sup> Und Johann Arndt, dessen Bücher „Vom wahren Christentum“ (1605-1610) den evangelischen Glauben über Jahrhunderte tief geprägt haben, versteht die Erde als „eine große Schatz- und Speisekammer Gottes, darin ein großer Segen und Vorrath für Menschen und Vieh“ sei<sup>26</sup>. Die Erdgewächse sind von ihrem Schöpfer eingerichtet als „eine große Apotheke“, sie sind als „ein groß Kräu-

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu insbes. die provozierende Elmauer Rede von Peter Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus (1998), 8. Aufl. Frankfurt/M. 2004, insbes. 42-45 und 50.

<sup>24</sup> Vgl. Platon, Protagoras 320c-322d, in: Werke in 8 Bdn., hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1977, Bd. 1, 114-119.

<sup>25</sup> Zitiert nach Jörg Baur, Von der Treue des Glaubens zur Erde, in: ders., Einsicht und Glaube. Aufsätze, Göttingen 1978, 97-111, Zitat 103.

<sup>26</sup> Johann Arndt, Sechs Bücher vom wahren Christentum, nebst dessen Paradies-Gärtlein, 13. Abdruck der neuen Stereotypausgabe, Stuttgart o. J., 549 (Buch 4.1, Kap. 3).

terbuch ganz wunderbar und vollk mmllich geschrieben<sup>27</sup>. Der Mensch hat in der Natur ein Buch vor sich, dessen „herrliche, schöne, lebendige Buchstaben“ er „lesen und zusammensetzen“ soll; „in dem allergeringsten Gr slein und S mlein, welches du gar gering und für unnütz achtest, ist gr o ere Weisheit Gottes, Kraft und Wirkung, als du ergründen kannst. Denn Gott hat nichts unnützes geschaffen. Darum siehe zu, daß du Gott in seinen Werken nicht verachtest. Ich sage dir, es ist der tausendste Theil der Kr uterkraft noch nie ergründet.“<sup>28</sup> In dieser Perspektive erscheint die Entzifferung des genetischen Codes lediglich als ein weiterer Akt des Lesens im Buch der Natur, das dem Menschen eben dazu gegeben ist, dass er seine Buchstaben „lesen und zusammensetzen“ soll. In dieser Perspektive mag man auch fragen, ob die überzähligen Embryonen, die nach der künstlichen Befruchtung übrig bleiben oder auch auf natürlichem Wege abgehen, nicht zu etwas besserem „nütze“ sein könnten, als so schnell, kaum dass sie ins Leben getreten sind, schon wieder zu vergehen.

Das große Ja zur Kultur und insbesondere auch zur Heilkunst wird in der christlichen Tradition jedoch keineswegs unkritisch gepredigt. Nicht erst die ökologische Krise hat das Bewusstsein dafür hervorgerufen, dass die Natur nur dann recht genutzt wird, wenn sie auch als Werk und Gabe ihres Schöpfers geachtet wird. Die dem Menschen frei gegebene Nutzung ist scharf abzugrenzen von einer Ausnutzung oder Vernutzung, die den Ordnungszusammenhang, in dem „eines dem anderen nützt“ (Jesus Sirach 42,15) zu zerstören droht. Eben um des recht verstandenen Nutzens willen hat der Mensch primär zu fragen und zu hören, wozu die Gaben der Natur geschaffen sind und worin sie ihre eigene, von Gott gegebene Bedeutung haben. Er hat es im Umgang mit der Natur nicht nur mit Materialien zu tun, denen er seine Zwecke nach Belieben aufprägen dürfte; vielmehr gilt es die den Dingen der Natur als Sch pfungsgaben eingestifteten Zwecke zu erkennen und sie nach Maßgabe des Willens Gottes zu nutzen.<sup>29</sup> Dass diese Unterscheidung zwischen menschlichem Nutzenkalk l und göttlicher Zweckbestimmung im Zuge der neuzeitlichen Naturbem chtigung, die eine teleologische Ordnung der Natur prinzipiell negiert<sup>30</sup>, weithin als obsolet gilt, ist deutlich. Auch ein säkulares Naturverständnis, das sich von theologischen Deutungskategorien lossagt, kommt freilich nicht umhin, die Grenzen der Nutzbarkeit der Natur zu reflektieren. Nicht zuletzt die moderne Landwirtschaft hat das Bewusstsein dafür gesch rft, dass die Erde nur

---

<sup>27</sup> Ebd., 548.

<sup>28</sup> Ebd., 548f.

<sup>29</sup> Vgl. Bonhoeffers Kritik an einem „banausische[n] Pragmatismus“, der die Natur ohne Rücksicht auf deren wesenhafte Bestimmung dem Nutzen des Menschen unterwirft und so missbraucht. Die von Bonhoeffer geforderte „Verantwortung für Dinge, Zustände, Werte“ gibt es „nur unter der strengen Wahrung der ursprünglichen, wesenhaften und zielhaften Bestimmung aller Dinge, Zustände, Werte durch Christus“ (Ethik, hg. v. Ilse T dt u. a., Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6, München 1992, 259).

<sup>30</sup> Vgl. Robert Spaemann und Reinhard Löw, Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München und Zürich 1981.



dann ihren Ertrag für den Menschen abwirft, wenn dieser die Quellgründe der Fruchtbarkeit unbearbeitet lässt und so dafür Sorge trägt, dass die genutzte Natur sich regenerieren kann.

Von solchen Grenzen der Nutzbarkeit ist eine unbedingt zu wahrende Grenze nochmals zu unterscheiden: Der Mensch darf nicht an seinesgleichen tun, was ihm im Verhältnis zu den übrigen Kreaturen erlaubt ist. Er darf nicht Menschenblut vergießen. In dieser Hinsicht gilt ein absolutes Nein. Die Begründung dieses biblischen Urgebotes (Gen 9,6) rekuriert auf dieselbe Bestimmung, die auch seiner Bevollmächtigung zur Kultur zugrunde liegt. Dass Gott den Menschen zu seinem Bilde gemacht hat (Gen 1,26f; 9,6), bezeichnet seine Machtstellung, die ihm die Nutzung der außermenschlichen Kreatur erlaubt, und entzieht ihm zugleich der Nutzbarmachung durch sich selbst. Als Ebenbild Gottes ist der Mensch zu einer Freiheit berufen, die er in rechter Weise nur dann ausübt, wenn er sie im Umgang mit seinesgleichen zu achten weiß. Den beiden Aspekten der Gottebenbildlichkeit entspricht in der überlieferten Schöpfungslehre die Doppelthese, alles sei um des Menschen willen geschaffen, der Mensch aber sei um seiner selbst willen geschaffen; dabei ist der Nutzen des Menschen freilich nicht der letzte Zweck der Dinge; vielmehr soll der Mensch die ihm überlassene Natur so gebrauchen, dass die Ehre Gottes als „letzter Zweck der Schöpfung“ respektiert wird.<sup>31</sup>

In der Philosophie hat vor allem Immanuel Kant diese Sonderstellung des Menschen im Sinne seiner Selbstzwecklichkeit herausgestellt. Zur Verdeutlichung sei eine Passage aus dem Aufsatz „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) zitiert: Den letzten und entscheidenden Schritt auf dem Wege zur Menschwerdung habe der Mensch dadurch vollzogen, „daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben. Das erste Mal, daß er zum Schafe sagte: der Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog, und sich selbst anlegte (V. 21 [Gen 3,21]): ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Tiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: daß er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Teilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe“<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Vgl. z. B. Johann Andreas Quenstedt (1617-1688): „Finis creationis ultimus est Dei gloria. [...] Finis intermedius est hominum utilitas. Omnia enim Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum. Ps CXV, 16.“ Zit. bei Heinrich Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, neu hg. von H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1979, 120).

<sup>32</sup> Immanuel Kant, Werke in 10 Bdn., hg. v. W. Weischedel, Bd. 9, 90f.

Auf dem Hintergrund dieser von Kant eingeschärften Unterscheidung tritt die Problematik der jüngsten biotechnischen Verfahren deutlich heraus: Der Mensch ist im Begriff, die Technik, die er in der Nutzung der Tiere gelernt hat – man denke nur an das Klonschaf Dolly! – nun auch auf den Umgang mit Angehörigen seiner eigenen Gattung zu übertragen. In der Weiterführung des kulturellen Fortschritts droht so die für das kulturelle Selbstverständnis des Menschen in moralischer Hinsicht bislang konstitutive Grenze überschritten zu werden, wenn denn menschliche Embryonen nicht mehr als „Mitgenossen an der Schöpfung“, sondern als bloße „Mittel und Werkzeuge“ zu Nutzen anderer Menschen angesehen werden.

Aber *sind* sie wirklich Mitgeschöpfe gleichen Ranges, gleicher Würde? Um diese ontologische Frage zu beantworten, sind wir zunächst auf unsere Wahrnehmung verwiesen. Was sehen wir in den Lebewesen, die unzweifelhaft der Gattung Mensch angehören, denen aber doch nicht die leiblich-sozialen Bedingungen gewährt werden, unter denen sie sich als Menschen nur entwickeln können: Sind sie *etwas* Nutzbares oder *jemand* Anzuerkennendes und in der ihm eigenen Würde zu Achtendes? Sieht man in den Zellgebilden, die aus der Vereinigung von Ei- und Samenzelle hervorgehen, Menschen im frühesten Stadium ihrer Lebensgeschichte, dann sind sie auch dann als „Mitgenossen an der Schöpfung“ zu achten, wenn sie, aus welchen Gründen und zu welchem Zeitpunkt auch immer, in ihrer weiteren Entwicklung scheitern. Sieht man aber in jenen Zellgebilden dem „Willen [des Menschen] überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten“, so vollzieht sich mit der Erweiterung der Nutzenkultur zugleich eine Zurücknahme der unter dem Begriff der Menschenwürde gefassten Normkultur.

### 3. Perspektiven der Wahrnehmung des Menschen

Die Frage, womit bzw. mit wem wir es zu tun haben, wenn wir menschliche Embryonen zum Gegenstand der Forschung, der Selektion und der Bearbeitung machen, gibt Anlass, nach den Voraussetzungen und Perspektiven der Wahrnehmung zu fragen. Wer oder was in den embryonalen Zellgebilden gesehen wird, hängt auch von der Art und Weise ab, *wie* sie gesehen werden. Die theologische Perspektive, die im Folgenden verdeutlicht werden soll, geht davon aus, dass die Wirklichkeit der Schöpfung im Glauben an das ihr zugrunde liegende und in ihr wirksame Wort Gottes wahrgenommen werden will. Als maßgebend und insbesondere auch das evangelische Verständnis der Schöpfung prägend hat sich hier der Satz aus dem Hebräerbrief erwiesen (Hebr 11,3): „Durch den Glauben erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort gemacht ist, so dass alles, was man sieht, aus nichts geworden ist.“ Die Schwierigkeiten, eine solche, auf die besonderen Erkenntnisvoraussetzungen der bibli-

schen Überlieferung rekurrierende Sichtweise im gegenwärtigen ethischen Diskurs, also unter den Bedingungen des Pluralismus und der weltanschaulichen Neutralität des Staates, zur Geltung zu bringen, sind nicht zu verkennen. „Deziiert theologische Argumente finden [...] in ethischen Diskursen immer schwerer Gehör.“<sup>33</sup> Man kann freilich mitunter auch den Eindruck gewinnen, dass evangelische Theologie und evangelische Kirche zu schnell resignieren, indem sie Einsichten des Glaubens entweder appellativ als moralische Forderung zur Sprache bringen oder aber auf die allgemeine religiöse Bedeutung eines „elementaren Kreaturgefühls“<sup>34</sup> reduzieren.

Die Sichtweise des christlichen Glaubens lässt sich verdeutlichen, wenn man sie einerseits von der naturwissenschaftlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit unterscheidet und andererseits mit der Selbsterkenntnis verbindet. Während die Naturwissenschaften neuzeitlichen Typs die Wirklichkeit sichtbar machen, indem sie zugleich von den je besonderen Beziehungen zwischen dem erkennenden Subjekt und der betrachteten Sache absehen, ist die subjektive, in der Selbsterkenntnis begründete Sichtweise dadurch charakterisiert, dass ein Mensch im Gegenüber eines anderen sich selbst wiedererkennt und daher in ihm ein Wesen gleichen Ranges und gleicher Würde anerkennt. Die theologische Sicht bezieht sich kritisch auf beide Wahrnehmungsweisen, indem sie in der gegebenen Wirklichkeit von Welt und Selbst das Wirken und die Anrede Gottes als des Schöpfers und Erhalters wahrzunehmen sucht. Den drei Weisen der Wahrnehmung entsprechen verschiedene Sprachformen: Kennzeichnend für die Perspektive der Naturwissenschaften sind ihre in der 3. Person formulierten Aussagesätze („er, sie, es ist ...“); kennzeichnend für die zweite Sicht ist ihr Bezug auf die in der 1. Person zum Ausdruck kommende Selbsterkenntnis. Die Theologie schließlich versteht das menschliche Subjekt und seine Lebenswelt unter dem Vorzeichen der 2. Person als eine von dem Schöpfer ins Sein gerufene und angesprochene Wirklichkeit.<sup>35</sup>

Versuchen wir nach dieser summarischen Charakterisierung die Reichweite und die Grenzen der verschiedenen Wahrnehmungsweisen im Blick auf das bioethische Problemfeld genauer zu bestimmen. Deutlich ist: Die Fragen nach dem Status embryonalen Lebens und nach seiner ethisch verantwortbaren Behandlung würden sich gar nicht stellen, wenn nicht die molekularbiologische Forschung sichtbar und behandelbar gemacht hätte, was zuvor dem Blick und Zugriff entzogen war. Der ungeheure Fortschritt auf dem Weg der wissenschaftlichen Selbsterforschung des Menschen kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser

---

<sup>33</sup> Verantwortung für das Leben. Eine evangelische Denkschrift zu Fragen der Biomedizin. Im Auftrag der Evangelischen Kirche in Österreich erarbeitet von Ulrich H. J. Körtner in Zusammenarbeit mit Michael Bünker, in: epd-Dokumentation Nr. 4/2002, 34-59, Zitat 37.

<sup>34</sup> Ebd., 58.

<sup>35</sup> Vgl. zu diesem Verständnis der Schöpfung: Oswald Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, 2. Aufl. Tübingen 1990.

Weg, dessen Ende nicht absehbar ist, in methodischer Hinsicht begrenzt ist. Die auf den Menschen angewandte Biologie wirft Fragen auf, die sie als Naturwissenschaft nicht beantworten kann. Das Wissen, das sie bereitstellt, betrifft die materielle Beschaffenheit des Menschen. In der Sprache der aristotelischen Ursachenlehre formuliert: Sie fragt nach der *causa materialis*. In dieser Betrachtung, die das menschliche Leben auf seine stofflichen Bestandteile im Naturzusammenhang hin untersucht, lässt sich freilich nicht erkennen, was den Menschen zum Menschen macht und was ihn als Menschen definiert. Diese Frage, die Frage nach der *causa formalis*, die in der klassischen metaphysischen Anthropologie unter dem Begriff der Seele verhandelt worden ist, entzieht sich einer streng naturwissenschaftlichen Beantwortung.

Die Verlegenheit der biologischen Anthropologie im Blick auf die metaphysischen Fragen, die sie aufwirft, zeigt sich deutlich in der jüngsten Debatte, die über den Status des embryonalen Lebens geführt wird. In ihr stehen Positionen einander gegenüber, die nicht miteinander zu vermitteln sind. Soll man schon dem frühesten Entwicklungsstadium, unmittelbar nach der Vereinigung von Ei- und Samenzelle eine erste Form der Seele zuschreiben? Ist mithin schon hier das vorhanden, was den Menschen zum Menschen macht? Oder, wenn man diese Vorstellung, die sogenannte präformistische Theorie, nicht teilt oder sie gar als absurd verwirft, ist es dann plausibler, den *actus primus* der Beseelung erst später anzusetzen? Dann käme die Seele erst hinzu. Wir hätten erst das materielle Substrat menschlichen Lebens, streng genommen ein „Etwas“, aus dem dann erst durch das Hinzukommen der Seele das Leben eines Menschen, ein „Jemand“ würde. Dass auch diese Theorie, die sogenannte epigenetische Theorie, ihre Probleme hat, ist offenkundig. Wodurch erfolgt also die Beseelung? Und gibt es eine Zäsur zwischen „Etwas“ und „Jemand“, zwischen menschlichem Leben im biologischen Sinne und dem Leben eines Menschen? Und woran ist feststellbar, ob wir es mit einem seelenlosen Zellverband, einem bloß materiellen Gebilde, oder mit einer leib-seelischen Ganzheit zu tun haben, die einen Menschen im Werden verkörpert?

Im Blick auf diese Fragen lässt uns die neuzeitliche Naturwissenschaft im Stich. Und sie vermag ebensowenig die Fragen nach Anfang und Ende eines Menschenlebens definitiv zu beantworten. Um noch einmal die Verbindung zur aristotelischen Ursachenlehre herzustellen: In den im bioethischen Zusammenhang erörterten Fragen nach Anfang und Ende melden sich die alten Probleme der *causa efficiens* und der *causa finalis*. Woher kommt ein Mensch und wohin geht er? Nun ist das menschliche Leben jedoch eingelassen in einen Naturzusammenhang, in dem sich weder eine erste, unhintergehbare Ursache noch ein letztes, unüberschreitbares Ziel finden lassen. Immer gibt es noch ein Zuvor und immer noch ein Danach. Die schroffe Diskontinuität, wie sie theologisch unter dem Begriff der Schöpfung aus

dem Nichts gedacht wird, lässt sich naturwissenschaftlich nicht denken. Aus nichts wird nichts – lautet der schon von Epikur (im Brief an Herodotos) vertretene Grundsatz. Und seine Kehrseite kommt in den Worten Goethes so zum Ausdruck: „Kein Wesen kann zu nichts zerfallen. Das Ew'ge regt sich fort in allen“<sup>36</sup>. Für das durch die Naturwissenschaft maßgebend geprägte Bewusstsein sind die Begriffe von Anfang und Ende undeutlich geworden. Insbesondere die Stammzellforschung irritiert oder verlockt uns mit der Vision, durch Reprogrammierung von Zellen wieder auf den Anfang zurückzukommen und im Rückgriff auf anfängliches Leben das Ende des Lebens hinauszuschieben, wenn nicht gar die Endlichkeit überhaupt zu überwinden.

Die begrenzte Reichweite naturwissenschaftlicher Aussagen über den Menschen bedeutet keineswegs, dass sie im Blick auf die anstehenden ethischen Probleme unerheblich wären.<sup>37</sup> Auch wenn die Biologie als Naturwissenschaft die Fragen der Definition des Menschen im Blick auf die Wirklichkeit der Seele sowie im Blick auf Anfang und Ende nicht entscheiden kann, so kann sie doch Anhaltspunkte liefern. Insbesondere zwei biologische Feststellungen sind für unser Urteil über den Status embryonalen Lebens bedeutungsvoll.

Zum einen: Mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle tritt ein Lebewesen auf, das sich nicht nur von seinen Erzeugern, Vater und Mutter, herleitet, sondern sich auch als ein drittes signifikant und unableitbar von ihnen unterscheidet. Bis zur Verschmelzung sind Ei- und Samenzelle dem mütterlichen bzw. väterlichen Organismus zuzurechnen, danach bilden sie ein eigenes Leben, das die es genetisch charakterisierende Eigenart zwar nicht selbstständig ausbilden kann, aber doch in seine weitere Entwicklung, von diesem Anfang an, mitbringt. Zum anderen: Die aus der Kernverschmelzung hervorgehende Zelle verfügt über ein gewaltiges Differenzierungs- und Wachstumspotential. Die gängige Bezeichnung des Embryos im

---

<sup>36</sup> Vermächtnis (1829), in: Johann Wolfgang von Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bdn., Bd. 1, 16. Aufl. 1996, 369.

<sup>37</sup> Vgl. Christian Schwarke, Biologie und Ethik. Deutung und Bedeutung naturwissenschaftlicher Forschung im Kontext ethischer Urteilsbildung, in: Reiner Anselm und Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in ethischer Verantwortung, Göttingen 2003, 99-109, 106: „Wenn naturwissenschaftliche Befunde [...] weder übergangen werden können noch letztlich begründende Kraft für ethische Entscheidungen haben, muss ein Drittes gesucht werden. Dieses Dritte liegt in einem Umgang mit naturwissenschaftlichen Beobachtungen, der deren Charakter als jeweils gewählte Ausschnitte der Wirklichkeitsbeschreibung ernst nimmt.“ Ungeachtet dieser Forderung nach einem Dritten, bewegen sich die Überlegungen Schwarkes freilich vornehmlich im Spannungsfeld zwischen den Polen von Naturwissenschaft und Ethik, ohne dass erkennbar würde, inwiefern die Theologie im Blick auf diesen Dual eine dritte, gegenüber Wissen und Moral eigenständige Größe vertritt. „Naturwissenschaftliche Befunde gewinnen ihre Bedeutung als Argumente in der ethischen Debatte aus ihrer illustrativen Qualität für normativ verankerte Ziele und Wertvorstellungen, die als solche bewusst gehalten werden.“ (107) Man fragt sich, ob hier nicht doch kategorial zu unterscheidende Ebenen ineinander geschoben werden: Inwiefern lässt sich Normatives illustrieren? Und lassen sich aus der „illustrativen Qualität“ naturwissenschaftlicher Befunde argumentative Schlüsse ziehen? Und vor allem: Worin sind die „Ziele und Wertvorstellungen“ verankert? Reicht es, sie „als solche bewusst“ zu halten, wenn sie sich möglicherweise Überzeugungen verdanken, die über die Ethik hinausweisen?

frühesten Stadium seiner Entwicklung als „Zellhaufen“ ist daher nicht nur despektierlich, sondern auch unangemessen im Blick auf den biologischen Befund. Ein Haufen besteht aus übereinander geschichteten, aufgehäuften Einzelteilen, die allenfalls in sich zusammensacken können, aber gerade das nicht vermögen, was den vermeintlichen „Zellhaufen“ für die Forschung und eventuelle therapeutische Verwendung interessant macht: die ungeheure Differenzierungs- und Entfaltungsfähigkeit, seine Vitalität, die sich nicht zuletzt in der Langlebigkeit der Stammzelllinien dokumentiert. Gerade im Vergleich mit den adulten Stammzellen gewinnt man den Eindruck, dass die embryonalen Zellen eine unausschöpfliche Lebensressource darstellen und geradezu als Quelle „ewigen Lebens“ begehrt sind.

Die Frage, ob es sich bei dem biologisch so zu beschreibenden Leben um das Leben eines Menschen („jemand“) oder lediglich um menschliches Leben („etwas“) handelt, ist damit freilich noch nicht beantwortet. Weiterführend und klärend ist hier die Erkenntnis, die wir auf dem Weg der Selbsterkenntnis retrospektiv gewinnen. Zweifellos verstehen wir auch schon das vorgeburtliche Leben als einen Teil unserer je eigenen Lebensgeschichte. Die erste Ultraschallaufnahme gilt selbstverständlich als unser erstes Bild. Und wenn wir es technisch könnten, würden wir auch das Bild der Zygote, kurz nach der Befruchtung als Bild unseres eigenen Lebens ansehen. In dem Werden, das unser je eigenes Leben ausmacht, sehen wir keine Zäsur, die es erlauben würde, dieses früheste Stadium unserer Entwicklung aus unserer Lebensgeschichte auszuschließen. In der 1. Person-Perspektive formuliert: Ich bin 'ich', lange bevor ich selbst „ich“ sagen kann, und ich hätte niemals der werden können, der ich in meinem Selbstbewusstsein bin, wenn ich nicht auch diese früheste Phase durchlaufen und in ihr die vorbehaltlose Annahme als Mensch erfahren hätte. Von dieser Sicht, die mir im Blick auf das eigene Leben offensichtlich ist, kann ich freilich nicht abstrahieren, wenn es um gleichartiges Leben, um 'meinesgleichen' geht.

Die theologische Wahrnehmung des Menschen knüpft an die Selbsterkenntnis an und weist zugleich die Anthropologie der wissenschaftlichen Vernunft in ihre Grenzen. Exemplarisch lässt sich das an Luthers Thesen „Über den Menschen“<sup>38</sup> zeigen. Was Luther hier zur Unterscheidung und Zuordnung von philosophischer und theologischer Lehre ausführt, lässt sich durchaus auf die heute strittige Verhältnisbestimmung von Biologie und Theologie übertragen. Seine Disputationsthese sind in zwei große Blöcke, gleichsam in zwei Tafeln aufgeteilt. Auf der ersten „Tafel“ (Thesen 1-19) ist wiedergegeben, was die Philosophie, die „menschliche Weisheit“, über den Menschen zu sagen vermag. Die zweite (Thesen 20-40) ist der Theologie gewidmet, die Luther zufolge „aus der Fülle ihrer Weisheit den ganzen und vollkommenen Menschen definiert“ (These 20). Die theologische Lehre vom Menschen wird

---

<sup>38</sup> Disputatio de homine (1536), aaO. (s. Anm. 6).

vorgetragen als Kritik aller Anthropologie, die das Sein des Menschen ohne Berücksichtigung seiner Gottesbeziehung zu bestimmen sucht. Kritik heißt hier Aufweis der Grenzen, innerhalb deren die Philosophie zu gültigen Aussagen über den Menschen kommt. Kritik heißt aber auch Zurückweisung eines Wahrheitsanspruchs, der die Bedingtheit der eigenen Erkenntnismöglichkeiten verkennt. Die kritisierte Anthropologie ist im Recht, wenn sie im Blick auf den sterblichen und irdischen Menschen seine Vernunftbegabung als wesentliche Eigenschaft und Bestimmung herausstellt. Mit der Vernunft ist dem Menschen eine geradezu „göttliche“ Kraft gegeben, die ihn befähigt, den Herrschaftsauftrag (Gen 1,28) auszuführen und Wissenschaften und Künste zu entwickeln (Thesen 4f). Trotz aller Hochschätzung der wissenschaftlichen Vernunft im Horizont der Welt ist ihr Vermögen jedoch dort, wo es um das Verhältnis des Menschen zu Gott und zu sich selbst geht, kritisch zu bestimmen. Wenn man nach dem ganzen Menschen fragt, so weiß die bloß „menschliche Weisheit“ der Philosophie „über den Menschen nahezu nichts“ (These 11). Ihre Bemühungen bleiben zum Scheitern verurteilt, „solange er [sc. der Mensch] sich nicht in der Quelle selbst, welche Gott ist, wahrgenommen hat“ (These 17).

Das Nichtwissen philosophischer Anthropologie sucht Luther im Rückgriff auf ihre eigenen Kategorien aufzuzeigen, und zwar anhand der bereits herangezogenen aristotelischen Ursachenlehre: Im Blick auf die „stoffliche Ursache“ (*causa materialis*) gilt, dass wir diese „kaum hinreichend wahrnehmen“ (These 12). Sind hier immerhin Erkenntnisse und – aus heutiger Sicht geurteilt – ein kumulativ wachsender Wissensgewinn möglich, so verfügt die Philosophie doch im Blick auf die erste und letzte Ursache (*causa efficiens* und *causa finalis*) über keinerlei Wissen: Sie kennt „ohne Zweifel nicht die wirkende Ursache und entsprechend auch nicht die Zweckursache“ (These 13); noch schärfer gesagt: sie verkennt diese, indem sie dem irdischen Leben und seinen immanenten Bedingungen und Interessen verhaftet bleibt.<sup>39</sup> Und schließlich: „Über die gestaltende Ursache (*causa formalis*) aber, als welche sie die Seele bezeichnen, wurde nie und wird nie unter Philosophen Einigkeit erzielt“ (These 15). Indem die Theologie kritisch die Grenzen der „menschlichen Weisheit“ aufweist, kann sie deren Leistungen innerhalb ihrer Grenzen gar nicht hoch genug schätzen. Sobald diese Vernunft jedoch ihre eigenen Grenzen verkennt und urteilend über ihr Erkenntnisvermögen hinausgeht, verkehrt sich ihr Licht zur Finsternis. Die Vernunft, die ihre eigene Unwissenheit überspielt und urteilend auf das Ganze auszugreifen sucht, wird totalitär.

Als Pointe der theologischen Kritik „menschlicher Weisheit“ erweist sich somit die Bestreitung aller Ansprüche, über ein Ganzes und hier insbesondere über den „ganzen Menschen“

---

<sup>39</sup> These 14: „Als Zweckursache setzt sie nämlich nichts anderes als irdische Wohlfahrt; und sie weiß nicht, daß die wirkende Ursache Gott der Schöpfer ist.“

definierend zu urteilen.<sup>40</sup> Wenn demgegenüber die Theologie die Erkenntnis des „ganzen und vollkommenen Menschen“ für sich reklamiert, so geht es ihr im Gegenzug gerade darum, die Definition für Gottes Urteil offenzuhalten. Sie übersteigt nicht die Grenzen, innerhalb deren sich die endliche Vernunft nur bewegen kann. Aber sie sieht an den Grenzen zugleich die Einfallsstore des schöpferischen Wirkens Gottes. Sofern Gott durch sein Wort wirkt, sind diese Grenzen Orte der Kommunikation: An ihnen erfährt sich der Mensch geradezu dem Wort Gottes ausgesetzt. Das gilt für die Frage nach der Seele des Menschen, die ihn im Sinne der *causa formalis* allererst zum Menschen macht, ebenso wie für die Fragen nach Anfang und Ende. So wie der Mensch, in die Innerlichkeit seiner Seele einkehrend, auf einen unergründlichen und zugleich sprachlich bewegten Ursprungsraum trifft<sup>41</sup>, so münden auch die äußersten Daten seiner irdischen Existenz in den Sprachraum des Wortes Gottes, der in dieses Leben ruft und aus dem Tod heraus auferweckt. Kurz und prägnant formuliert Luther: „Wie wir im Worte sind gewesen, also müssen wir wieder ins Wort fahren, wenn wir nun aufhören zu sein. Im Worte sind wir gewesen, ehe wir waren Menschen. In das Wort treibet es Johannes [indem er] lehret [...], wie sie ewig im Worte bleiben werden“<sup>42</sup>. Als ein vom Wort Gottes angeredetes, gleichsam umfasstes Wesen vermag der Mensch sich nicht abschließend zu erfassen oder zu definieren, weder im Rekurs auf seine Natur noch in der Introspektion der Selbsterkenntnis. Er kommt seiner Existenz nicht auf den Grund. Die Grunderfahrung des evangelischen Rechtfertigungsglaubens, dass ein Mensch sich selbst außerhalb seiner selbst angenommen findet, prägt somit auch den Schöpfungsglauben und die ihm folgende Selbsterkenntnis des Menschen. Als Geschöpf, das vom Wort Gottes lebt, ist er sich selbst entzogen und zugleich auf einen Grund bezogen, von dem her er sich empfängt und seiner selbst gewiss sein kann. In dieser Relationalität ist die „absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf“<sup>43</sup> gewahrt und zugleich die Kommunikation eröffnet, die beide zusammenkommen lässt.

---

<sup>40</sup> Vgl. dazu auch: Christian Link, „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sei“. Die Grenzen der Cooperatio des Menschen mit Gott, in: Rudolf Weth, Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 2004, 35-55, insbes. 42.

<sup>41</sup> Vgl. dazu weitere Hinweise in: Johannes von Lüpke, Von den großen Taten des geringen Wortes. Eine Besinnung auf den Grund der Freiheit im Anschluß an Luther, in: Albrecht Grözinger und Johannes von Lüpke (Hg.), Im Anfang war das Wort. Interdisziplinäre theologische Perspektiven (VKHW.NF 1), Neukirchen-Vluyn und Wuppertal 1998, 102-115, insbes. 106-108.

<sup>42</sup> WA 45, 392,9-15 (Predigt über Joh 6,29, 1537).

<sup>43</sup> Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001 (edition suhrkamp 2439), Frankfurt/M. 2003, 249-262, 262.



#### 4. Der Mensch als Ebenbild Gottes

„Der Mensch ist ein Beziehungswesen.“ Diese Grundaussage evangelischer Theologie lässt sich nun in dreifacher Hinsicht präzisieren: im Blick auf das Ende, den Anfang und das Zentrum, das in der kommunikativ bewegten Einheit von Leib und Seele gegeben ist. In diesem Beziehungsgefüge, aus dem keiner der genannten Bezugspunkte herausgebrochen werden darf, lebt der Mensch als Ebenbild Gottes, indem er sich ganz vom schöpferischen und rechtfertigenden Wort Gottes bestimmen und bewegen lässt.

Zunächst zur Bestimmung des Endes: Eben dort, wo ein Lebenslauf im Tode endet, erinnert der christliche Glaube an die offene Bestimmung eines Menschen: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1Joh 3,2). Was der Mensch als Geschöpf Gottes ist, geht niemals in dem auf, was er in den Grenzen seines irdischen Lebens hat werden oder aus sich hat machen können. Die Definitionsmacht dem Wort Gottes zuzuerkennen heißt somit, dem Tod diese Macht zu bestreiten. Der Tod beendet das zeitliche Leben eines Menschen, er 'spricht' jedoch nicht 'das letzte Wort' über das gelebte Leben. Dieses letzte Wort Gott zu überlassen, ist das Anliegen der theologischen Rede von der eschatologischen Vollendung. Für jeden Menschen, wie kurz oder auch wie lange sein zeitliches Leben währt, gilt, dass der Prozess seiner Menschwerdung unabgeschlossen bleibt, ja unabschließbar ist. Zeit seines Lebens und durch den Tod hindurch geht er seiner Vollendung entgegen; in den Worten Luthers gesagt: „Der Mensch dieses Lebens ist Gottes bloßer Stoff zu dem Leben seiner zukünftigen Gestalt. [...] Und wie sich Erde und Himmel im Anfang zu der nach sechs Tagen vollendeten Gestalt verhielt, nämlich als deren Stoff, so verhält sich der Mensch in diesem Leben zu seiner zukünftigen Gestalt, bis dann das Ebenbild Gottes wiederhergestellt und vollendet sein wird.“<sup>44</sup>

Betont man in diesem Sinn die Zukünftigkeit, in der sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Angesicht Gottes vollendet, so heißt das keineswegs, die Anfänglichkeit, in der ein Mensch zum Ebenbild Gottes geschaffen ist, zu leugnen.<sup>45</sup> Beides, das erste und das letzte Wort gehören vielmehr untrennbar zusammen. So wie der Mensch zeit seines Lebens unterwegs ist, hin zu seiner noch ausstehenden zukünftigen Vollendung, so kommt er doch schon in seinem gesamten Werden von einem ersten Wort her, das ihn als Ebenbild Gottes ins Sein gerufen hat. „Der Mensch ist Gottes Geschöpf aus Fleisch und lebendiger Seele

---

<sup>44</sup> De homine (Thesen 35.37f), bei Ebeling aaO. (s. Anm. 6), 23.

<sup>45</sup> Gegen Klaus Tanner, der sich auf die eschatologische Deutung der Gottebenbildlichkeit bei Luther beruft, um deren Verständnis im Sinne einer grundlegenden, von Anfang an gegebenen Bestimmung abzuweisen: Thesen zur ethischen Argumentation in Fragen der Biomedizin, in: Weth (Hg.), Der machbare Mensch, aaO. (s. Anm. 40), 101-111, insbes. 110f.

bestehend, von Anbeginn zum Bilde Gottes gemacht [...].<sup>46</sup> Eben weil die Qualifikation von außerhalb dieses zeitlichen Lebens erfolgt, gilt sie für die gesamte Lebenszeit. Eben weil sie keine zusätzliche Qualifikation ist, die irgendwann einmal in den Werdeprozess eingreift, ist keine Phase von dieser Bestimmtheit auszunehmen. Auch wenn der Mensch ihr in seinem Lebensvollzug nicht entspricht, auch wenn er ihr als Sünder widerspricht, so bedeutet das doch keineswegs, dass sie für ihn hinfällig würde. Er bleibt im Widerspruch zur Sünde und somit kontrafaktisch zur Ebenbildlichkeit bestimmt.

Die Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit bleibt also allen Stufen der Verwirklichung auf dem Wege gegenüber transzendent. Sie lässt sich nicht verinnerlichen, indem sie mit bestimmten Eigenschaften, Gestalten, Ausformungen der irdischen Existenz identifiziert wird. Kurz: Sie lässt sich nicht unter der Kategorie der Substanz fassen. Ebenso wenig freilich ist sie etwas bloß Akzidentelles. Die Beziehung, die für das Sein und Werden des Menschen als Ebenbild Gottes konstitutiv ist, entzieht sich nicht nur der Vereinnahmung, sondern auch der Veräußerung. Dass sie den Menschen als ganzen bestimmt, heißt auch, dass sie ihn von innen heraus prägt. Die äußere Beziehung, in der der Mensch von Gott her und auf Gott hin lebt, ist nicht zu denken ohne die innere Beziehung, die das Geheimnis seiner Leib-seelischen Existenz ausmacht und ohne die er gar nicht zu Gott in Beziehung treten könnte. Indem Gott den Menschen ins Sein ruft, schafft er ihn als ein „aus Fleisch und lebendiger Seele“ bestehendes Wesen. Der Schöpfungsvorgang ist somit nicht zweistufig zu denken, als ob zunächst nur ein seelenloses, bloß materielles Gebilde entstünde, aus dem dann in einem zweiten Akt, dem Akt der Formung und Beseelung, der Mensch gemacht würde.<sup>47</sup> Vielmehr ist der Mensch schon im allerfrühesten Stadium seiner Entwicklung, also schon ab der Bildung eines neuen Organismus in der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, eine „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“<sup>48</sup>. Er entwickelt sich nicht zum Menschen. Seiner Entwicklung liegt vielmehr eine „sich durchhaltende Wesensform“<sup>49</sup> zugrunde. In die Sprache der Theologie übersetzt: Der Mensch wird zum Ebenbild Gottes, weil er eben dazu, seiner gesamten Entwicklung zuvorkommend, gemacht ist.

---

<sup>46</sup> De homine (These 21), bei Ebeling aaO. (s. Anm. 6), 19.

<sup>47</sup> Die biblische Schöpfungsvorstellung, die in der alten Kirche auf den Gedanken der creatio ex nihilo zugespitzt worden ist, unterscheidet sich tiefgreifend von der Vorstellung eines Demiurgen, der wie ein Handwerker eine vorgegebene Materie lediglich bearbeitet. Unverkennbar ist dieses Verständnis von 'Schöpfung' in doppelter Anwendung im gegenwärtigen bioethischen Diskurs präsent: als Unterstellung im Blick auf die Natur, an der der Mensch handelt, und als Leitbild seines eigenen, vermeintlich schöpferischen Handelns.

<sup>48</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Urworte. Orphisch, in: Werke, aaO. (s. Anm. 36), 359; dazu die klärenden philosophischen Ausführungen von Gerold Prauss, Geprägte Form, doch zweckbewußt zerstückelt, in: FAZ vom 28.11.2001: „Menschenwesen“ kommt „keineswegs von außen her hinzu, sondern ist tatsächlich immer schon von innen her gegeben [...].“

<sup>49</sup> Gerold Prauss, ebd.

„Dass sich der Mensch einer abschließenden Definition entzieht“, wird auch in der bereits genannten „Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Embryonenforschung“ betont<sup>50</sup>. Als Ebenbild Gottes ist er mehr, als sich in der Perspektive der empirischen Betrachtung darstellt und daraufhin beurteilen lässt. Nun sollte man meinen, dass diese Einsicht einen konsequenten Definitionsverzicht nach sich ziehen müsste, und ist dann um so verwunderter, wenn einzelne evangelische Ethiker im Blick auf den Status von Embryonen meinen, definitiv zwischen menschlichen Wesen, die zu Menschen werden können, und solchen, die es niemals mehr werden können, unterscheiden zu können. Die Kategorie der Gottebenbildlichkeit, die menschliches Leben der Definition durch andere Menschen entzieht, wird nun zur Legitimationsformel seiner Definierbarkeit. Sie sei, so wird gesagt, nicht zuständig zu fassen; sie meine vielmehr den Menschen im Prozess des Werdens. Sie gelte dem menschlichen Leben nur, sofern es sich zum Menschen entwickeln kann. Gewiss: Das Sein des Menschen liegt im Werden. Menschsein heißt Unterwegssein unter der Bestimmung der Gottebenbildlichkeit. Aber das heißt ja nun gerade nicht, dass Phasen dieses Werdens von ihrer Bestimmung ausgenommen werden könnten, als ob auf dem Wege ein Anfangsdatum festgestellt werden könnte, von dem an einem menschlichen Leben die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit zukäme, oder auch ein Enddatum, an dem diese Bestimmung hinfällig würde.

Eben ein solches definitorisches Urteil wird jedoch gefällt, wenn menschlichen Embryonen das Prädikat des Menschen abgesprochen wird. Geurteilt wird hier über Anfang und Ende des Lebens. Geurteilt wird über Leben und Tod. Das zum Tod verurteilte Leben gilt als ein solches, das gar nicht erst als Leben eines Menschen angefangen hat. Dabei mag man zunächst den Eindruck haben, als würde nur ratifiziert, was ohnehin entschieden ist. Es ist doch die Natur, die so verschwenderisch Leben schafft, um es doch zu einem großen Teil gleich wieder sterben zu lassen. Wenn sie dem Leben, das sie hervorbringt, die äußeren Bedingungen, unter denen es nur heranwachsen kann, teils gewährt, teils aber auch vorenthält, dann bewegt sich doch die menschliche Entscheidung, das von der Natur zum Tode verurteilte Leben zu nutzen, im Rahmen des von der Natur Erlaubten. Aber abgesehen von dem grundsätzlichen Einwand, der in einer solchen Rechtfertigung menschlichen Verhaltens durch die Natur einen naturalistischen Fehlschluss sieht, ist hier auch zu bedenken, wie weit die äußeren Umstände ihrerseits durch menschliche Eingriffe hergestellt werden und möglicherweise auch verändert werden können. Zwischen den Embryonen, die natürlicherweise abgehen, und solchen, die gezielt auf künstlichem Wege entstehen, ist also noch einmal zu unterscheiden. Und vor allem ist genauer nach dem Vorgang des Todes zu fragen. Auch wenn es unvermeidbar ist, dass ein Embryo in kürzester Zeit sterben wird, ist es doch der Eingriff des Menschen, der diesem verhängten Tod zuvorkommt. In der umstrittenen Embryo-

---

<sup>50</sup> Starre Fronten überwinden, aaO. (s. Anm. 8), 203.

onenforschung, die darauf aus ist, embryonale Stammzellen zu entnehmen und zu züchten, ist die Tötung des Embryos notwendige Voraussetzung. Mit diesem Akt wird in den Prozess des Sterbens eingegriffen. Man lässt die Embryonen nicht sterben, sondern man tötet sie, um zu nutzen, was an ihnen nutzbar ist. Tötung heißt dann gerade nicht, menschliches Leben, soweit es sterblich ist, dem Tode zu überlassen, es zum Staub der Erde zurückkehren zu lassen. Es heißt vielmehr in jener Paradoxie, die wir aus der Debatte um Hirntod und Organtransplantation kennen, menschliches Leben möglichst lebendig sterben zu lassen. Es wird für tot erklärt, sofern es das Leben eines Menschen war oder hätte werden können, und es wird zugleich lebendig gehalten, um anderen Menschen als Mittel der Heilung und Lebensverlängerung und somit als Quelle des Lebens dienen zu können. In diesem Sinne wird Leben neu definiert: Das zunächst auf die Entwicklung eines Menschen angelegte Programm wird für nichtig erklärt und durch ein anderes ersetzt. Ein potentieller Jemand wird neu definiert als ein Etwas, das den Menschen, die den Status eines Jemand gewonnen haben, als Ressource zur Lebenserhaltung dienen kann.<sup>51</sup>

Vergleicht man diesen Definitionsakt mit der Festlegung des Anfangs eines Menschenlebens auf das Datum der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, so geht es nicht nur um Terminfragen, über die man sich aufgrund biologischer Befunde verständigen könnte. Dass beide Positionen Anhalt haben an dem, was sich empirisch-wissenschaftlich erheben lässt, heißt ja nicht, dass das Recht, so oder so zu definieren, empirisch ausweisbar wäre. Zu fragen ist vielmehr darüber hinaus nach dem Handlungszusammenhang und nach den in ihm wirksamen ethischen Interessen. Wer heute dafür plädiert, das Leben des Menschen mit dem Punkt der Kernverschmelzung anfangen zu lassen, leugnet nicht, dass das Zur-Welt-Kommen eines Menschen einen Prozess darstellt, in dem diesem Anfang andere Anfänge in einem komplexen Bedingungs- und Beziehungsgefüge vorausgehen. Der Anfang ist Moment eines Weges und stellt sich der molekularbiologischen Betrachtung in zeitlicher Erstreckung dar. Wenn man ihm gleichwohl eine entscheidende Bedeutung beimisst, so geht es nicht um die Ausblendung dieses Kontextes im Sinne einer punktgenauen Definition<sup>52</sup>. Vielmehr ist intendiert, das Werden eines Menschen möglichst weitgehend der Verfügungsmacht durch

---

<sup>51</sup> Der Einwand, es werde nur dasjenige menschliche Leben genutzt, das gar nicht die Möglichkeiten habe, als Mensch heranzuwachsen, greift insofern nicht, als ja diese Möglichkeiten grundsätzlich gewährt werden können, zwar nicht für alle 'überzähligen' Embryonen, aber doch für die wenigen, die der experimentellen Forschung unterworfen werden. Man kann über die Möglichkeit der Embryonenadoption kontrovers diskutieren. Dass es diese Möglichkeit gibt, zeigt jedoch: Die Menschwerdung des Embryos, der zum Gegenstand der Forschung und möglichen Nutzung gemacht wird, ist keineswegs endgültig ausgeschlossen; sie *wird* vielmehr ausgeschlossen, indem Menschen so und nicht anders mit ihm umgehen.

<sup>52</sup> So das Missverständnis von Klaus Tanner, Der menschliche Embryo – ein embryonaler Mensch? In: „Zum Bild Gottes geschaffen“. Bioethik in evangelischer Perspektive. Vorträge eines Kongresses der Evangelischen Kirche in Deutschland am 28./29.1.2002 in Berlin (= epd-Dokumentation 9/2002), 26-31, 27.

andere zu entziehen, um ihn sich selbst definieren zu lassen. Und keineswegs muss sich mit dieser Anfangsbestimmung die Auffassung verbinden, dass „der Mensch in hohem Maße durch sein Genom 'definiert'“ sei<sup>53</sup>. Das theologische Anliegen ist es ja gerade, das den Menschen Definierende in jener Externität zu belassen, in der es das ganze Leben umfasst, durchdringt und bestimmt, ohne mit einer seiner innerweltlichen Konstituentien identisch zu sein.

Liegt somit der Fixierung des Lebensanfangs auf den Punkt der Kernverschmelzung das Anliegen zugrunde, die Definitionsmacht des Menschen zu begrenzen und das ganze Leben eines Menschen als ein extern von Seiten des schöpferischen Wortes Gottes definiertes und von daher sich selbst definierendes zu achten, so zeigt sich auf der Seite derer, die diese Bestimmung des Anfangs für eine unzulässige Reduktion halten, ein umgekehrtes Bild. Die Zurückhaltung gegenüber substanzontologischen Bestimmungen des Menschen eröffnet den Raum, in dem dann pragmatisch entschieden wird, welche Gestalten menschlichen Lebens als Menschen anzusehen sind und welche nicht unter diesen Begriff fallen. Die Unmöglichkeit, den Menschen im Rekurs auf seine Natur zu definieren, und die Möglichkeit, über menschliches Leben im Zuge seiner Kultivierung definierend zu verfügen, sind zwei Seiten eines Sachverhalts. Dass nicht alle menschlichen Embryonen als Menschen definiert sind, wird dann letztlich dadurch bewiesen, dass sich etwas anderes aus ihnen machen lässt.

## 5. Der Rechtfertigungsglaube und die Kultur der Freiheit

Der Streit über die Definition des Menschen erweist sich hier als Streit über die vom Menschen ausgeübte Definitionsmacht. Um deren Begrenzung geht es, wenn die evangelische Theologie mit Luther daran erinnert, dass ein Urteil über den ganzen Menschen, über Anfang und Ende allein Gott zusteht. Damit ist nicht bestritten, dass der Mensch bevollmächtigt ist, den Mitgeschöpfen Namen zu geben. Dieser Grundakt menschlicher Kultur (vgl. Gen 2,19), durch den der Mensch sich die Mitwelt verfügbar macht, ist jedoch theologisch darauf zurückbezogen, dass Gott zuvor sein schöpferisches Wort gesprochen hat. Menschliche Namensgebung ist insofern ein responsorischer Akt, der kritisch daraufhin zu bedenken ist, ob er einem zuvor gesprochenen Wort entspricht. Dass jener Akt der Totalverfügung, der Embryonen zu Ressourcen der Zellkultur umdefiniert, zu einer theologischen Deutung, die in ihnen Mitgeschöpfe, die wie wir ins Leben gerufen worden sind, im Widerspruch steht, dürfte deutlich geworden sein. Zieht man hier eine scharfe Grenze zwischen Normkultur und Nutzenkultur, so bleibt doch zunächst offen, ob sich diese Grenze auch auf den Problemfeldern mar-

---

<sup>53</sup> Starre Fronten überwinden, aaO. (s. Anm. 8), 202.

kieren lässt, die unter den Begriffen der Präimplantationsdiagnostik und der Eugenik kontrovers diskutiert werden. Hier geht es ja um Akte, die zwar nicht das Menschsein von Embryonen in Frage stellen, wohl aber deren Qualität zu bestimmen suchen und aufgrund von Qualitätsurteilen über Leben und Tod entscheiden. Handelt es sich bei diesen Akten der Diagnostik, der Selektion und der gezielten Veränderung des genetischen Programms gleichfalls um Übergriffe einer am Nutzen orientierten Kultur auf Kosten der allen Menschen geschuldeten, bedingungslosen Anerkennung?

Um diese Frage zu beantworten, gehen wir noch einmal aus von der zentralen Einsicht, die wir Luthers Thesen „Über den Menschen“ entnommen haben: Der Mensch entzieht sich der Selbstdefinition, weil und insofern er durch Gottes schöpferisches Handeln an ihm definiert wird. Gottes schöpferisches Handeln ist dabei als werthafte Handeln verstanden. Es verdichtet und konzentriert sich in dem Wort des Evangeliums, das den Menschen allein aus Gnade rechtfertigt. Die theologische Definition des Menschen spitzt sich daher auf die Kurzformel zu, „dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde“<sup>54</sup>. Schöpfungsglaube und Rechtfertigungsglaube stimmen darin überein, dass sie dem unbedingten Wohlwollen Gottes, seinem zuvorkommenden Ja-Wort eine über das ganze Leben eines Menschen entscheidende Kraft einräumen. In diesem Wort sieht Luther nicht zuletzt auch die „Freiheit eines Christenmenschen“ begründet. Es ist das Wort im Sinn des Evangeliums, das einen Menschen so frei werden lässt, dass er, der Sorge um sich selbst enthoben, ganz in der Liebe zu leben vermag.

Die im Glauben wahrgenommene bedingungslose Anerkennung, die einem Menschen durch das Wort Gottes „ohne alle [s]ein Verdienst und Würdigkeit“<sup>55</sup> zuteil wird, unterscheidet sich fundamental von aller bedingten Wertschätzung, die die Annahme und Anerkennung eines Menschen davon abhängig sein lässt, dass er über bestimmte Eigenschaften verfügt, bestimmte Leistungen erbringt und entsprechende Erwartungen erfüllt. Das bedeutet gewiss nicht, dass Urteile über die Qualität von Menschen, über ihre je besonderen Eigenschaften in jedem Fall verwerflich wären. Sowohl in der Wirtschaft als auch in der menschlichen Liebe haben Auswahlentscheidungen, die in dem Sosein von Menschen begründet sind, ihr Recht. Die Grenzüberschreitung vollzieht sich erst dann, wenn mit der Feststellung und Bewertung von Eigenschaften das Urteil über das Recht zu leben verknüpft wird. Einen Menschen als Menschen zu würdigen, heißt, ihm von Anfang an, seiner gesamten Persönlichkeitsentwick-

---

<sup>54</sup> De homine (These 32), bei Ebeling aaO. (s. Anm. 6), 22; vgl. zur Bedeutung der Rechtfertigungslehre für ein relationales Verständnis der Menschenwürde: Reiner Anselm, Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik, in: ZEE 43, 1999, 123-136.

<sup>55</sup> Luther, Auslegung des 1. Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus, in: Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche (Ausz. von 1930), 12. Aufl. Göttingen 1998, 511,5.

lung zuvorkommend, das Recht einzuräumen, um seiner selbst willen da zu sein. Es heißt, in ihm sein ureigenes Selbst, sein unableitbar und unverwechselbar Eigenes zu achten und ihn darin auch anders sein zu lassen, als es den Vorstellungen und noch so verständlichen Wünschen seiner Eltern und Mitmenschen entspricht. Zu fragen ist daher, welches 'Wort' am Anfang eines Lebensweges steht: Ist es das Wort einer ganzheitlichen Annahme, wie sie bereits leiblich darin zum Ausdruck kommt, dass ein Embryo ganz im mütterlichen Uterus aufgehoben und geborgen ist und wie sie anerkannt und verstärkt wird, wenn Eltern ihrem Kind zu verstehen geben: „Du darfst so sein, wie du bist!“ Oder schiebt sich in dieses Anfangsgeschehen das Diktat von Menschen, die das von ihnen erzeugte Leben ihrer Definitivität unterwerfen: Es soll so und nicht anders werden, als sie es wollen.

Ohne den damit bezeichneten Widerspruch abzuschwächen, ist freilich auch daran zu erinnern, dass die beiden Grundworte einander keineswegs gleichrangig sind. Der diktierende Eingriff des Menschen, der genetische Merkmale zu bestimmen sucht und anhand ihrer eine Auswahlentscheidung trifft, kann die bedingungslose Anerkennung wohl überlagern oder verdrängen, er kann jedoch das Wort, in dem der christliche Glaube den Grund des Lebens und der Freiheit erkennt, nicht ersetzen oder auslöschen. Das heißt: Auch für die Menschen, an deren Lebensanfang mit den Mitteln der Präimplantationsdiagnostik, der genetischen Manipulation oder sogar des Klonens eingegriffen worden ist, ist es nicht ausgeschlossen, ihr so entstandenes Leben als Gabe des Schöpfers anzunehmen und im Glauben die Gnade der Rechtfertigung zu erfahren. Auch die Menschen, die aufgrund bestimmter Interessen und Präferenzen gezeugt worden sind, werden deswegen nicht einfach zu Produkten ihrer Produzenten.<sup>56</sup> Gleichwohl wird man daraus nicht den Schluss ziehen dürfen, dass die genannten Techniken die Freiheit überhaupt nicht beeinträchtigen könnten.

In welchem Sinn von einer Gefährdung der Freiheit gesprochen werden kann<sup>57</sup>, ist abschließend in zweifacher Hinsicht zu verdeutlichen. Zum einen: Ein Lebenswerturteil, das aufgrund bestimmter Eigenschaften den einen das Lebensrecht abspricht und anderen zuspricht, unterwirft tendenziell das Leben aller Menschen einer nach denselben Kriterien erfolgenden Selbst- und Fremdbeurteilung. Die Frage, ob ein Mensch leben darf, der dieselben Merkmale aufweist, aufgrund deren Embryonen verworfen werden, führt gewiss nicht zwangsläufig zur Vernichtung des geborenen 'lebensunwerten' Lebens. Sie wirft jedoch zumindest einen Schatten auf das Selbstverständnis nicht nur des Menschen, an dessen Lebensanfang ein

---

<sup>56</sup> Vgl. Notger Slenczka, Genforschung und Menschenbild, in: ders., Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug, Göttingen 2003, 279-294, 289: „Auch ein gentechnisch veränderter Mensch ist ein eigenes Subjekt und unabhängig von dem, der ihn manipulierte.“

<sup>57</sup> Vgl. hierzu Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt/M. 2001.

Akt der Selektion steht, sondern auch der Gesellschaft, die eine derartige Qualitätskontrolle ihrer Mitglieder vollzieht oder billigt. So wie die natürliche Zeugung durch künstliche Eingriffe überlagert und überformt wird, so kommt es auch auf der Ebene des Menschenbildes und des Selbstverständnisses zur Überlagerung der genannten 'Botschaften': Verkündet die eine das unbedingte Recht zu leben: „Du darfst so sein, wie du bist.“, so ist doch in der Sprache der vom Menschen hergestellten Tatsachen auch das Gegenwort zu vernehmen: „Deinem Dasein liegt eine menschliche Entscheidung über das Sosein zugrunde.“ Erkennt die Theologie in dem ersten Wort den im Sinn des Evangeliums gedeuteten Grund der Freiheit, so gehört das zweite Wort in die Sphäre des Gesetzes. Das eine Wort entlastet Menschen davon, sich selbst für ihre Existenz rechtfertigen zu müssen. Es entzieht ihr Leben jener Welt der Güter und Werke, über die sie einander Rechenschaft schuldig sind. Das andere Wort aber belastet Menschen eben mit dieser Rechenschaftspflicht.

Damit ist schon der zweite Gesichtspunkt angesprochen, der den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung betrifft. In dem Maße, in dem das „von Natur aus Gewordene“ zu einem „Gemachten“ transformiert wird, wächst auch die Verantwortung.<sup>58</sup> Zu fragen ist jedoch, ob der Mensch der wachsenden Verantwortung, die er im Zuge des technologischen Fortschritts übernimmt, seinerseits gewachsen ist. Alles, was Menschen machen, kann besser oder schlechter gemacht werden. Und keine menschliche Kunst ist fehlerfrei. Das damit angedeutete Problem ist konkret im Blick auf die Rolle des Arztes und der Ärztin zu bedenken. Wer den Vertretern der ärztlichen Kunst die Entscheidung über behindertes und nicht-behindertes Leben zuweist, muss sich im Klaren darüber sein, dass er sie damit auch für eventuelle Kunstfehler haftbar macht. Die über Leben und Tod Urteilenden werden nur allzu schnell zu Angeklagten. Die Klage darüber, dass wir ungefragt ins Leben geworfen werden, ist gewiss nicht neu. Sie bekommt aber einen neuen Adressaten. Was Menschen früherer Zeiten, wie beispielhaft an der biblischen Gestalt Hiobs zu lernen ist, im Rechtsstreit, in Klage und Anklage vor Gott durchgefochten und ausgehalten haben, wird nun mehr und mehr zu einem Prozess, den der Mensch mit sich selbst führt. Der Prozess der Theodizee wird zum Prozess der Anthropodizee – nicht erst seit dem Aufkommen der modernen Biotechnologie, aber durch sie in nochmals verschärfter Form.

„Die durch die Gentechnologie eröffneten Möglichkeiten haben [...] uns alle bereits in eine neue Verantwortlichkeit gestellt.“<sup>59</sup> Die „Unentrinnbarkeit der Verantwortung“ heißt jedoch nicht, dass der Mensch sich der Ausweitung seiner Verantwortlichkeit unkritisch überlassen müsste. Das Maß dessen, wofür sich der Mensch im Zuge der Weiterentwicklung seiner technischen Möglichkeiten verantwortlich macht, ist noch einmal kritisch an dem zu überprü-

---

<sup>58</sup> Vgl. Slenczka, aaO., 290f.

<sup>59</sup> Ebd., 291.



fen, wofür er selbst als endliches Subjekt Verantwortung zu tragen bereit und fähig ist. So wie er seine endliche Freiheit verfehlt, wenn er sich selbst absolut setzt, so droht auch die grenzenlos gedachte Verantwortung „zu einem selbstgemachten abstrakten Götzen“<sup>60</sup> zu werden. Die Grenze, die es in dieser Hinsicht zu wahren gilt, ist die Grenze der Freiheit, keine biologische Tatsache, sondern die Schwelle, deren Überschreitung Freiheit zur Unfreiheit verkehrt. Indem die evangelische Theologie an diese Grenze und zugleich an den im Wort Gottes liegenden Grund menschlicher Freiheit erinnert, leistet sie ihren Beitrag zur Kultur der Freiheit.

---

<sup>60</sup> Bonhoeffer, aaO. (s. Anm. 29), 258.