

Diskussion

Heide Mertens

Eigentumsrechte am Leben selbst? Oder: Warum das Leben heilig ist

Wir befinden uns im Zeitalter der Biopolitik, jener Form der Politik, die sich auf die Regulierung des Lebens selbst richtet. So hat es Michel Foucault (Foucault 1983) als einer der ersten benannt. Die Biopolitik der Bevölkerung ist die Machstechnik der Neuzeit und so zwangsläufig mit all ihren totalitären Facetten mit der Moderne verbunden. Das menschliche Bestreben, das individuelle Leben des Menschen selbst zu beeinflussen, zu optimieren und zu verbessern – egal aus welchen, wie immer definierten individuellen oder kollektiven Gründen – gehört zu den Grunddilemmata der Moderne. Dabei steht das Leben des Menschen als Lebewesen selbst auf dem Spiel (ebd.).

Das Leben, Geburt und Tod eines jeden Menschen, aber auch sein Körper, d.h. Organe, Gewebe, einzelne Zellen und die genetischen Informationen werden zum Gegenstand der Politik.¹ Es geht um die Verfügbarkeit über das Leben und über die menschlichen Körper, bzw. Körpersubstanzen. Wie wird aber bestimmt über Anfang und Ende des Lebens? Wie wird darüber entschieden, was „gutes“ Leben ist, welche Normen gerade im Zusammenhang mit Leben, Tod und Krankheit in einer Gesellschaft gelten? Wer regelt die Eigentums-, Vermarktungs- und Zugriffsrechte über Körpersubstanzen und genetische Daten? Gefragt ist deshalb heute Bioethik, die Maßstäbe für das Handeln setzt. Das betrifft vor allem die Legislative.²

Dieser Aufsatz versteht sich als Beitrag zur aktuellen und gesellschaftlich notwendigen Diskussion um verbindliche Normen, um einen bioethischen Konsens. Ziel ist zu zeigen, dass ungeachtet des kaum aufhebbaren Spannungsverhältnisses zwischen individueller Autonomie und dem notwendigen gesellschaftlichen Konsens zu den genannten Fragestellungen Argumentationen, die Eigentumsrechte am menschlichen Körper und am menschlichen Leben unterstellen, nicht weiterführend sind. Eigentum am Leben und am menschlichen Körper ist hier gemeint im Sinne autonomer Verfügungsmacht einschließlich der Möglichkeit der Vermarktung.

Sowohl auf der politischen Bühne als auch im gesellschaftlichen Diskurs stehen sich in der Auseinandersetzung um die rechtliche Regelung bioethischer Fra-

gen zwei Positionen scheinbar unveröhnlich gegenüber: Das ist einerseits die Position der Substantialisten oder Essentialisten, die die Würde des Menschen, die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens und hier insbesondere die Unbeeinflussbarkeit von Beginn und Ende des Lebens vertreten. Auf der anderen Seite stehen die Subjektivisten oder Konsequenzialisten, die versuchen, eine Ethik zu etablieren, die Ziele und Konsequenzen der Handlungen gegeneinander abwägt und mit Kosten-Nutzen-Kalkülen argumentiert. Substantialistische Positionen werden nicht nur, aber vor allem von den großen Kirchen vertreten. Argumentiert wird mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und seiner darauf gegründeten Würde. So steht es auch im Grundgesetz: Die Würde des Menschen ist unantastbar (GG Art.1). Es ist jedoch zu beobachten, dass diese Positionen, insbesondere wenn sie den Schutz des menschlichen Lebens als oberstes Primat verteidigen, an Einfluss und Argumentationskraft verlieren angesichts der medizinisch-technischen Entwicklungen, der gesellschaftlichen Praxis und auch der öffentlichen Meinung. In einer Welt, in der die christlichen Kirchen kaum noch allgemeingültige Definitionsmacht beanspruchen können, gibt es in der Debatte um eine allgemein gültige Bioethik kaum brauchbare Argumente für eine grundsätzliche „Heiligkeit des Lebens“. Bisher ist es auch den Kirchen und den Weltreligionen nicht gelungen, hier gemeinsame Positionen zu entwickeln, die universell durchsetzbar wären, obwohl in unterschiedlicher Ausprägung Bioethik im Christentum, im Islam und auch im Judentum und anderen Religionen thematisiert wird (vgl. Eich; Reifeld 2004).

Argumente, die den erwarteten Nutzen bestimmter Forschungsprojekte höher als den Wert der verbrauchten Embryonen ansetzen oder die Schrecken eines qualvollen Todes über das Verbot der Selbsttötung mehrten sich. Darüber hinaus spielen zahlreiche ökonomische (Wettbewerb der biotechnischen Forschung) und sozialökonomische (Kosten im Gesundheitswesen) Argumente eine nicht zu unterschätzende Rolle. Im öffentlichen Diskurs erfahren individuelle Heilungschancen, Gesundheit, die Verlängerung des Lebens und Kinderwünsche einen hohen Stellenwert gegenüber moralischen Bedenken.

Im Folgenden soll versucht werden, die Aporien beider Argumentationsweisen, der substantialistischen und der konsequenzialistischen, darzustellen. Ursache hierfür ist, wie zu zeigen sein wird, dass in beiden Fällen von dem neuzeitlichen Begriff des Individuums und damit verbunden individuellen Eigentumsrechten, wie sie in der Aufklärung entwickelt wurden, ausgegangen wird. Beide Argumentationsmuster gründen auf der Dichotomie von Naturzustand des Menschen und dem zivilisierten Zustand im Gesellschaftsvertrag bei Hobbes (1959). Menschen werden hier als Individuen von Natur aus definiert. Die Gesellschaft ist der Zusammenschluss dieser Individuen auf der Basis des Vertrages. Aus dieser Definition sind auch die individuellen Eigentumsrechte ableitbar.

Demgegenüber wird hier versucht, eine Argumentation vorzustellen, die einen Ausweg aus dem Dilemma sowohl substantialistischer als auch konsequenzialistischer Argumentationen zeigt. Es geht darum, Argumente zu finden, dafür, dass die Geburt eines Menschen sowie der Tod eines Menschen, aber auch seine genetische und organische Beschaffenheit nie nur den Einzelnen betreffen, sondern immer auch gesellschaftliches Ereignis sind. Der doppelte Charakter jedes Menschen als individuelles und gleichzeitig gesellschaftliches Wesen lässt sich nicht auflösen (vgl. Mertens 1988: 50). Einige Hinweise auf eine solche Argumentation finden sich bei Marx (1968: 537f), aber auch in Durkheims Religionssoziologie (Durkheim 1981).

Die substantialistische Position

Substantialistische Argumentationswege werden von den meisten, vor allem radikalen Kritikern an den neuen Technologien eingeschlagen. Sie gehen von einer normativen Definition der menschlichen Natur aus, bei der in die „Substanz“ des menschlichen Seins nicht eingegriffen werden darf. Das Problem bei dieser Argumentation ist, dass eben die Definition jener normativen Substanz des menschlichen Lebens hinterfragbar ist (vgl. Bayertz 1987: 282). Von einer solchen Substanz geht die Lehrmeinung der beiden großen Kirchen aus, indem sie den Menschen als Abbild des Schöpfers beschreibt. Doch bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass auch innerhalb dieser Position stets umstritten ist, wo dieser Schutz beginnt und endet. Eine historische Betrachtung z.B. der Lehrmeinung der Katholischen Kirche zeigt, dass die Auseinandersetzung der Kirche mit bioethischen Fragen immer abhängig von den jeweiligen sozialen und demografischen Bedingungen war (vgl. Noonan 1969). Aus der Bibel lassen sich kaum verbindliche Richtlinien für ein normatives überhistorisches Verständnis in diesen Fragen ableiten. So wird das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens erst ausgesprochen, als die Funktion von Eizelle und Samen bei der menschlichen Befruchtung wissenschaftlich bekannt wurde. Den Beginn des Lebens definierte die katholische Kirche erst zu dem Zeitpunkt mit der Befruchtung der Eizelle, als dieser Vorgang wissenschaftlich erforscht war. Vorher ging auch die kirchliche Lehrmeinung von anderen stufenweisen Entwicklungen des Embryos und einer späteren Beseelung aus (Gründel 1984, S. 233). Ebenso orientiert sich die Auslegung des Korans durch islamische Rechtsgelehrte in diesen Fragen immer auch an den aktuellen medizinisch-technischen Entwicklungen und der damit verbundenen Notwendigkeit, Stellung zu beziehen (Eich; Reifeld 2004). Religiöse Begründungen der Substanz des menschlichen Lebens stehen in einem historischen Diskurs. Gerade die großen Enzykliken der katholischen Kirche zeigen, dass sie immer auch eine Reaktion auf reale politische Bedingungen waren. Die Enzykli-

ka „Casti Conubii“ Papst Pius XI. von 1930 war auch eine Reaktion der Kirche auf die damals in allen Industrieländern diskutierte und auch zunehmend praktizierte eugenische Sterilisation (Noonan 1969). Die berühmte „Pillen-Enzyklika“ „Humanae Vitae“ von Papst Paul VI. 1972 herausgegeben, war nicht nur eine Reaktion auf die Erfindung der Pille und ihren Gebrauch in den westlichen Industrieländern, sondern auch auf die damals praktizierte Bevölkerungskontrolle in Ländern der Dritten Welt (vgl. Mertens 1991: 217 ff).

Die Katholische Kirche bezieht sich sogar positiv auf die Erkenntnisse der Genetik, um ihre Auffassung zu bestätigen, dass Leben mit der Befruchtung des Eis beginnt:

„Zu dieser Evidenz, die schon immer bestand, liefert die moderne genetische Wissenschaft wertvolle Bestätigung“ (Kongregation für die Glaubenslehre 1975: 41).

„Dazu ist zu sagen, daß niemals einer dieser Gründe objektiv das Recht geben kann, über das Leben, selbst das beginnende eines anderen zu verfügen. Und was kommendes Unglück des Kindes betrifft, so darf sich niemand, auch nicht der Vater oder die Mutter, an seine Stelle setzen, selbst wenn es noch im embryonalen Zustand ist, um in seinem Namen den Tod dem Leben vorzuziehen“ (ebd. 45).

Insgesamt nähern sich dennoch die Kirche sowie auch andere Vertreter substantialistischer Positionen immer wieder der konsequenzialistischen Denkweise an, indem sie Vorgaben für richtiges Verhalten machen, um bestimmte Konsequenzen zu vermeiden. So wird Eltern verantwortungsbewusste Elternschaft empfohlen, die in der Enthaltbarkeit besteht, wenn zum Schutz von Mutter und Kind eine Begrenzung der Geburtenzahlen geboten scheint (vgl. Papst Paul VI. 1972). Verantwortungsbewusstes Handeln stellt hier einen Ausweg dar aus der Unmöglichkeit, „das Leben an sich“ zu definieren. Innerhalb der Kirchen wird über bioethische Fragen kontrovers diskutiert. Auch in der theologischen Diskussion müssen als universal gültig definierte Normen immer wieder in Frage gestellt und eine Diskussion über „gutes Handeln“ geführt werden (vgl. Praetorius 2005).

Die Abwägung von Folgen: Grundlage der Bioethik

Die Gegenposition zur substantialistischen Haltung betont die Subjektseite des abendländischen Menschenbildes und eine humanistische Einstellung hinsichtlich der Aufgabe von Moral (vgl. Bayertz 1987: 207). „An die Stelle des Schutzes der menschlichen Substanz tritt daher die Bewertung der Konsequenzen menschlichen Handelns, denn in ihnen muß sich dieser Nutzen letztlich niederschlagen“ (ebd.). Diese Haltung findet ihren Ausgang in den programmatischen Schriften über den Utilitarismus bei John Stewart Mill. Er glaubte daran, dass die Menschen die Übel des Lebens, die Hauptursachen körperlichen und seelischen

Leids, von Krankheit und Herzlosigkeit, von Unwürdigkeit und vom vorzeitigen Verlust derer, die wir lieben, überwinden könnten.

„Doch niemand, dessen Meinung auch nur einen Moment lang Beachtung verdient, wird daran zweifeln können, daß die wirklich großen Übel in der Welt prinzipiell ausrottbar sind und daß sie bei einer weiteren Besserung der menschlichen Verhältnisse schließlich in engen Grenzen gehalten werden können (...) selbst jener hartnäckigste Widersacher, die Krankheit, läßt sich durch körperliche und geistige Erziehung und durch Maßnahmen zur Bekämpfung schädlicher Einwirkungen auf ein Minimum reduzieren. Und das Fortschreiten der Wissenschaften verspricht für die Zukunft einen noch eindeutigeren Sieg über diesen schrecklichen Feind (...)“ (Mill 1976: 26 ff).

Genau in dieser Tradition stehen die aktuellen Argumente z.B. für die Stammzellenforschung, in der Hoffnung, damit bis heute unheilbare Krankheiten überwinden zu können, oder auch die Argumente zur Ausweitung pränataler Diagnostik, um Behinderungen zu vermeiden, sowie der Wunsch nach der Vermeidung von Leiden beim Sterben. Letztendlich deutet vieles darauf hin, dass der Diskurs über die Bioethik nicht nur die Optimierung des Lebens an sich, sondern die Überwindung des Todes selbst zum Ziel hat als das eigentliche Thema der Moderne (vgl. Rainer 2005).

Grundlage dieser Argumentationsweise ist die Annahme einer individuellen Verfügungsmacht des Einzelnen über sein Leben, d.h. über Eigentumsrechte am Leben selbst, die allerdings ihre Grenzen findet in den Interessen anderer und den Interessen der Allgemeinheit. Oberstes Prinzip der Moral ist nach der Philosophie John Stewart Mills die Mehrung des Glücks:

„Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, daß Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken“ (Mill 1976: 13).

Am radikalsten umgesetzt ist dieser Grundsatz in der Bioethik von Peter Singer, die in den 1980er Jahren großes Interesse hervorgerufen hat (Singer 1984). Er geht davon aus, dass die Vermeidung von Schmerz Handlungskriterium für bioethische Entscheidungen ist. Dabei definiert er Personen als diejenigen, die in der Lage sind, sich selbst in der Zeit zu begreifen und vernunftbegabt und selbstbewusst zu entscheiden. Damit schließt er Embryonen, Neugeborene und auch z.B. Komapatenten von eigenständigen Entscheidungen aus und misst ihnen weniger Wert bei als anderen. In den bioethischen Diskursen um Entscheidungen können diese nicht teilnehmen und eine eigene Position vertreten. Andere entscheiden notwendig über sie. „Ein noch nicht existierendes Kind kann seine Zu-

stimmung zu seiner Erzeugung durch In-vitro-Befruchtung weder geben noch verweigern“ (Bayertz 1987: 228). Genauso wenig können Demente, Komapatienten oder zukünftige Klone Entscheidungen treffen. Hier stößt die diskursorientierte Ethik, in der verschiedene Interessen und Konsequenzen abgewogen werden, an definitive Grenzen. In der Praxis wird immer wieder über die Betroffenen hinweg entschieden. Der zu Ende gedachte Konsequentialismus birgt die Gefahr, dass die Interessen der Allgemeinheit oder einzelne partikuläre Interessen höher bewertet werden als die Interessen anderer, besonders solcher, die sich wenig wehren können. Ein Maß für Entscheidungen gibt es nicht. Letztendlich wird im Rahmen eines Diskurses verhandelt, an dem, selbst wenn er herrschaftsfrei ist, nicht alle teilnehmen können. Selbst emanzipatorische Diskurse, z.B. der Frauenbewegung, über das Recht auf Abtreibung und reproduktive Rechte sind leicht vereinnahmbar in einen neoliberal geprägten Diskurs über Risiken und Kosten im Gesundheitssystem (vgl. Schultz 2003; Krause 2006).

Individualismus und Eigentumsrechte am Leben

In der Philosophie der Aufklärung wird zwischen einem Naturzustand des Menschen und dem zivilisierten Zustand unterschieden. Erst im zivilisierten Zustand tritt die Moral auf und damit ethische Fragen.

„Der Übergang vom Natur- zum Zivilstatus bringt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Verwandlung hervor. Anstelle des Instinkts setzt er die Gerechtigkeit und verleiht seinen Handlungen jene moralische Verpflichtung, die ihm vorher gefehlt hat“ (Rousseau 1978: 78).

Menschen werden als Individuen gedacht und erst mit dem Gesellschaftsvertrag (Hobbes) zu sozialen Wesen, in denen Fragen der Ethik und Moral überhaupt eine Rolle spielen. Eng verknüpft mit dieser Zivilisierung ist die Philosophie der Eigentumsrechte. „Der Mensch verliert seine natürliche Freiheit (...) Er gewinnt die bürgerliche Freiheit und das Eigentumsrecht auf alles, was er besitzt“ (ebd. 79). Da Frauen und Kinder im Denken der Aufklärer nicht zu den Bürgern zählten, mussten sie als Eigentum einzelner gedacht werden. Interessant sind hierzu die Ausführungen von Thomas Hobbes über die Frage, wem Kinder gehören.

„Im Naturzustand gehört das Kind der Mutter, aber es gehört dem Vater, wenn sie sich ihm untergeordnet hat, und dem Staat, wenn sie in einem solchen lebt. (...) Von der Mutter kann indes das Eigentum am Kinde auf andere in mannigfacher Weise übergehen. Erstens, wenn sie ihr Recht niederlegt und aufgibt, indem sie das Kind aussetzt. Zweitens gehört das Kind einer kriegsgefangenen Mutter dem Gefangennehmenden. Drittens hat, wenn die Mutter Bürgerin irgendeines Staates

ist, der Inhaber der höchsten Gewalt in diesem Staate das Eigentumsrecht an den von ihr geborenen Kindern (...) Viertens gehört, wenn die Frau sich einem Manne zum gemeinsamen Leben unter der Bedingung überlassen hat, daß er die Herrschaft haben solle, dem Vater infolge dieser Herrschaft über die Mutter auch das Eigentumsrecht an den von ihr erzeugten Kindern“ (Hobbes 1959: 167f).

Kinder und Frauen scheinen hier nur als Eigentum gedacht werden zu können, nicht als soziale Wesen.

Sowohl die substantialistischen als auch die subjektivistischen Argumentationsweisen in der Bioethik bauen auf der Annahme des Menschen als Individuum auf und schließen damit an die Dichotomie der Aufklärung von Natur (Körper, Frauen, Kinder) und Kultur (Geist, Zivilisation, Vernunft) an. Menschen werden als allein in sich autarke Lebewesen gedacht.

Nur auf dieser Grundlage kann z.B. der Schwangerschaftskonflikt als Konflikt zwischen Mutter und ungeborenem Kind, als Konflikt zwischen zwei Individuen, gedacht werden. Die Rechte der Mutter werden den Rechten des ungeborenen Kindes gegenüber gestellt. Alternativ wird von Feministinnen vorgeschlagen, von den tatsächlich von Frauen erfahrbaren Realitäten einer Schwangerschaft auszugehen. Der Fötus entwickelt sich in einem lebendigen Prozess im Austausch mit seiner Mutter, von der er abhängig ist. Schwangerschaft ist zunächst ein Zustand der Frau, der sich vor allem mit dem Beginn der Kindsbewegungen immer mehr zu einer Beziehung entwickelt, die erst mit der Geburt zu einer Beziehung zwischen zwei getrennten Persönlichkeiten wird (Mertens 1991: 228). Schwangerschaftskonflikte sind somit Konflikte von Frauen in der Entscheidung, diese Beziehung zum Kind aufzunehmen. In der Praxis ist es deshalb selten tauglich, die Interessen des ungeborenen Kindes gegen die der Mutter abzuwägen oder den Schutz des ungeborenen Lebens über alles andere zu stellen.

Das gilt auch für andere bioethische Fragen. Menschen sind keine autonomen Wesen, die sozusagen aus dem Nichts heraus über ethische Prinzipienfragen nachdenken. Vielmehr sind alle Menschen Geborene, also völlig abhängige, aber eben auch einzigartige Wesen von einer Frau zur Welt gebracht. Beziehungen unter Menschen müssen nicht erst vertraglich hergestellt oder über Gesetze vermittelt werden, sondern sind eine Tatsache, die alle im Moment der Geburt bereits vorgefunden haben (vgl. Praetorius 2005) und für deren Weiterentwicklung alle gemeinsam verantwortlich sind.

Die Doppelte Wesenheit des Menschen

Es muss also Grundlage für Bioethik sein, von einer doppelten Wesenheit des Menschen auszugehen. Nur indem der Mensch zugleich als soziales und individuelles Wesen definiert wird, lassen sich auch neue ethische Begründungen für

die Heiligkeit oder den Schutz des Lebens an sich denken. In den Frühschriften von Karl Marx heißt es:

„Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen. Denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn. (...) Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ (Marx 1968: 537f).

Der Mensch ist in dieser Auffassung zugleich Mensch und Gesellschaftswesen in einem und von Natur aus auf diese doppelte Bestimmung hin angelegt.

In besonderer Weise hat diesen Gedanken von der doppelten Bestimmung des Menschen Emile Durkheim aufgegriffen. Er sieht in der Gesellschaft eine Wirklichkeit *sui generis*: „Genauso wenig, wie man die Gesellschaft vom Individuum ableiten kann, (kann man) das Ganze vom Teil, das Komplexe vom Einfachen (ableiten)“ (Durkheim, 1981: 36) In seiner Religionssoziologie leitet er anhand der Beispiele von sog. primitiven Religionen der australischen Ureinwohner die These ab, dass allen religiösen Überzeugungen ein Charakteristikum gleich ist:

„Sie setzen eine Klassifizierung der realen oder idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei entgegengesetzte Gattungen voraus, die man im Allgemeinen durch zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch ‘profan’ und ‘heilig’“ (ebd., S. 62).

Das heißt, Religion teilt die Welt in zwei Bereiche ein, von denen der eine alles umfasst, was heilig ist, und der andere alles, was profan ist. Dabei wird das, was heilig ist, in verschiedenen Gesellschaften durch andere Dinge symbolisiert. Es kann ein Fels, ein Baum, eine Quelle, ein Kiesel, ein Stück Holz, ein Haus – mit einem Wort, jedes Ding kann ein heiliges Wesen sein. Im Weiteren arbeitet Durkheim heraus, dass das Heilige in jeder Religion für die Gesellschaft steht, für das, was über den einzelnen Menschen hinaus weist. Deshalb ist Religion nie eine individuelle, sondern immer eine kollektive Angelegenheit.

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, das heißt abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören. (...) Die Idee der Religion ist von der Idee der Kirche nicht zu trennen. Dann kann man ahnen, daß die Religion eine im Wesentlichen kollektive Angelegenheit ist“ (ebd. 75).

Das bedeutet, es gibt etwas im individuellen Leben, das über das Individuum selbst hinausweist, das ihm heilig ist und es mit den anderen Mitgliedern seiner Gesellschaft verbindet. In den religiösen Überzeugungen der Stämme, die

Durkheim zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, taucht dieses im Begriff der Seele auf. Die Seele ist die Gesellschaft, die in und durch ein Individuum existiert, ausgedrückt bei den primitiven Religionen durch ein individuelles Totem, das die Zugehörigkeit zum Stamm ausdrückt. (ebd. 339) „In der Tat wurde die Seele immer als ein heiliges Ding betrachtet. In dieser Eigenschaft steht sie dem Körper gegenüber, der an sich profan ist“ (ebd., S. 356). Durkheim, der selbst Atheist war, legt hier eine Argumentation vor, warum Menschen bestimmte Dinge als heilig definieren. Heiliges steht bei ihm immer für die Gesellschaft. „Wahr bleibt, daß unsere Natur doppelt ist. In uns liegt ein Funke von Gottheit, weil in uns ein Funke jener großen Ideale glüht, die die Seele der Kollektivität sind“ (ebd. 359).

Mit diesen Erklärungsansätzen wird deutlich, warum es gerade die Religion – egal welche – ist, die für die Heiligkeit des menschlichen Lebens eintritt. Ausgangspunkt der Ethik sind hier nicht individuelle Rechte, vor allem nicht der individuelle Nutzen oder die Glücksvermehrung, sondern gerade die Angelegenheit des Menschen auf die Gemeinschaft hin, die sich in der Definition von heiligen Dingen realisiert und in jedem Menschen auf etwas hinweist, das über ihn hinaus weist. Daraus aber kann gefolgert werden, dass gerade das menschliche Leben an sich nicht Gegenstand individueller Verfügbarkeit sein kann. Ein Indiz hierfür sind auch die in allen Religionen verbreiteten Riten rund um den Beginn des menschlichen Lebens und den Tod. Durkheim beschreibt die Trauerriten nicht als Ausdruck individueller Gefühle gegenüber einem Verstorbenen, sondern als kollektive Pflicht (vgl. ebd. 532f).

„Am Anfang der Trauer steht der Eindruck der Schwächung, den die Gruppe empfindet, wenn sie eines ihrer Mitglieder verliert. Aber genau dieser Eindruck hat die Wirkung, die einzelnen Individuen einander näher zu bringen, ihre Beziehung enger zu gestalten und sie in ein und demselben Seelenzustand zu vereinigen. Und aus all dem entsteht ein Gefühl des Trostes, das die anfängliche Schwäche aufwiegt. Wenn man gemeinsam weint, heißt das, daß man zusammen hält und daß die Kollektivität trotz des Schicksalsschlags nicht berührt wurde“ (ebd. 538).

Dennoch muss auch im Durkheimschen Bild vom Wesen der Religion als Symbol für das Kollektive die Frage gestellt werden, was genau ‘heilig’ ist und wer dies festlegt. Könnte nicht gerade in dieser Argumentation das einzelne Leben für das Kollektiv aus welchen Gründen immer geopfert werden, wie es ja auch in vielen Religionen praktiziert wird?

Ausblick: Gutes Leben – Gutes Sterben

Deshalb bedarf es des gesellschaftlichen Diskurses darüber, was „gutes Leben“ sei, einschließlich der Frage, was „gutes Sterben“ hieße. Aber dieser Diskurs

darf nicht um individuelle Risiken, Abwägungen und Kalküle kreisen, sondern um gemeinsame gesellschaftliche Vorstellungen über das „Gute Leben“ unter Wahrung der Spannung zwischen individueller Würde des Menschen und seiner Autarkie und gesellschaftlichem Konsens. Eine solche Diskursethik gilt es zu entwickeln, die gemeinsame für alle verbindliche Werte aus der konstitutiven Sozialität des Menschen heraus begründet.

Aus einer solchen Argumentation ergibt sich für die aktuellen bioethischen Fragestellungen folgende Schlussfolgerung: Eine Gesellschaft, die die Entscheidungen über das eigene Leben und damit zugleich das Leben anderer individuellen Kosten-Nutzen-Kalkülen überlässt, stellt sich selbst in Frage. Sie geht von individuellen Eigentumsrechten über das Leben und menschliche Körper aus. Sie ignoriert das, was in jedem Menschen über seine eigene Individualität selbst hinaus auf die Gemeinschaft weist und dass Menschen und ihr Leben nicht individuell anzueignen sind. Die Substanz dessen, was als Heiligkeit des Lebens bezeichnet wird, besteht eben genau aus dem, was über das individuelle Leben hinausweist und kann dadurch gefüllt werden. Das Leben der Menschen in Gesellschaft setzt somit notwendig den Schutz des Lebens des Einzelnen voraus. Im Ausschluss Einzelner nach bestimmten Kriterien, wie es in jeglicher eugenischer Politik Praxis ist, pervertiert die Gesellschaft selbst. Angewendet auf die tagespolitischen Fragestellungen zu Beginn und Ende des Lebens heißt das, dass es auch jenseits spezifisch theologischer Argumentationen gute Gründe für die Definition des Lebens an sich als heilig gibt, die stärker wiegen als alle Kosten-Nutzen-Kalküle bestimmter medizinisch-technischer Errungenschaften.

Anmerkungen

- 1 Von der Verhütungstechnologie über Pränataldiagnostik, Präimplantationsdiagnostik, In-Vitro-Fertilisation einschließlich aller Fragen rund um die dazu notwendigen Ei- und Samenzellen, sowie die überzähligen Embryonen, Gendiagnostik, Organspenden bis hin zur Frage um Euthanasie und Selbstbestimmung am Ende des Lebens, alle diese Bereiche sind heute Gegenstand von Forschung, Politik, Wirtschaft und öffentlichem Diskurs.
- 2 Auf allen politischen Ebenen wird zur Zeit um Gesetzesinitiativen gerungen. Noch hat in Deutschland das Embryonenschutzgesetz Bestand. Offen ist die Gestaltung der Rechtsprechung zu Patientenverfügungen und Gendiagnostik. Es gibt mittlerweile ein Transplantationsgesetz. Auf der UN-Ebene wird zur Zeit eine Bioethikkonvention verabschiedet, auf der europäischen Ebene geht es um Richtlinien für bioethische Forschungsförderung.

Literatur

- Bayertz, Kurt (1987): *Genethik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*. Hamburg.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.
- Eich, Thomas; Reifeld, Helmut (Hg.) (2004): *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*. St. Augustin.

- Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit*. Frankfurt a.M.
- Gründel, Johannes (1984): „Ethik und Humangenetik“. In: Schloot, Werner (Hg): *Möglichkeiten und Grenzen der Humangenetik*. Frankfurt a.M., S. 219-124.
- Hobbes, Thomas (1959): *Vom Menschen – vom Bürger*. Hamburg (1642).
- Kongregation für die Glaubenslehre (1975): *Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch*. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Trier
- Krause, Martina (2006): „Zwischen alten Vorurteilen und neuen Denkweisen – Programme zur reproduktiven Gesundheit in Mexiko“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 101/102, S. 166-190 (in diesem Heft).
- Marx, Karl (1968): „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844“. In: MEW, Ergänzungsband 1, Berlin (DDR), S. 465-568.
- Mertens, Heide (1988): „Bevölkerungspolitik und das Recht der Frauen auf Selbstbestimmung“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 32, S. 23-40.
- Mertens, Heide (1991): *Wunschkinder. Natur, Vernunft und Politik*. Münster.
- Mertens, Heide (1997): „Die Bevölkerungsdebatte als Diskurs über Modernisierung“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 68, S. 81-87.
- Mill, John Stuart (1976): *Der Utilitarismus*. (Übers. v. Dieter Birnbacher). Stuttgart.
- Noonan, John T. (1969): *Empfängnisverhütung: Geschichte ihrer Betrachtung in der Katholischen Kirche und im kanonischen Recht*. Mainz.
- Papst Paul VI. (1972): *Enzyklika über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens*. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Trier.
- Praetorius, Ina (2005): *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*. Gütersloh.
- Rainer, Bettina (2005): *Bevölkerungswachstum als globale Katastrophe. Apokalypse und Unsterblichkeit*. Münster.
- Rousseau, Jean Jacques (1985): *Émile oder über die Erziehung*. München u.a.
- Schultz, Susanne (2003): „Neoliberale Transformation internationaler Bevölkerungspolitik: Die Politik Post-Kairo aus der Perspektive der Gouvernementalität“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 92, S. 452-480.
- Singer, Peter (1984): *Praktische Ethik*. Stuttgart.

Anschrift der Autorin:

Heide Mertens

mertliese@aol.com