
Weltanschauliche Neutralität und ethische Souveränität des Staates

Walter Schweidler

Angesichts der radikalen Konfliktlinien zwischen deontologischen und utilitaristischen Positionen in der bioethischen Debatte stellt sich die Frage, ob Konsens und Rechtsfriede auf diesem Gebiet nicht allein dadurch zu erreichen sind, dass der Streit politisch entschieden und geregelt wird: Biopolitik statt Bioethik? Ein umfassender, den ethischen zugunsten des politischen Gesichtspunkts suspendierender Anspruch würde sich dann ergeben, wenn man die ethische Frontlinie zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung für einen weltanschaulichen Gegensatz erklären wollte, dessen adäquate Bewältigung innerhalb der Institutionen des Zusammenlebens im demokratischen Rechtsstaat eine Angelegenheit der Entscheidung durch politische Abstimmung sei. Die Begründungsintuition dafür wäre etwa die folgende: Der moderne Rechtsstaat gewinnt seine Legitimität wesentlich aus der Suspension weltanschaulicher, insbesondere religiöser Konzeptionen der umfassenden normativen Orientierung des menschlichen Lebens, indem er die Gegensätze, zu denen die Vielfalt solcher Konzeptionen und der sich daraus ergebende Konflikt zwischen den ihnen folgenden weltanschaulichen Lagern führen muss, gerade durch die friedens erzwingende Regelungsmacht seiner spezifisch rechtlichen Normen aus der Ordnung des politischen Zusammenlebens heraushält. Wo sich aber zeigt, dass grundsätzliche Tatbestände bis in die Kategorien ihrer deskriptiven Erfassung hinein aus Gründen

weltanschaulich bezogener Differenzen umstritten sind und ohne erkennbare Aussicht auf Beilegung dieser Differenzen umstritten bleiben werden, dort muss er seine Regelungsmacht einsetzen, um den Streit aus der Ordnung des Zusammenlebens herauszuhalten. Wo insofern die Verständigung über konkrete Fragen bioethischer Art nicht anders zu erreichen ist, kann und muss er sie zur Sache der demokratischen Abstimmung machen, so dass es den verschiedenen weltanschaulichen Lagern überlassen bleibt, im Ringen um die öffentliche Meinungsbildung und Entscheidungsfindung ihre Standpunkte zur Geltung zu bringen und um ihre gesamtgesellschaftliche Akzeptanz zu werben. Es wäre, in einer derartigen Sichtweise, nichts anderes als die Logik der Legitimation des demokratischen Rechtsstaats selbst, welche im Umgang etwa mit den Fragen nach den Grenzen des menschlichen Lebens und dem normativen Status seiner Grenzzustände die Suspension der bioethischen durch biopolitische Beschreibungs- und Entscheidungskategorien verlangt. Programmatisch dafür könnten die Sätze von Jürgen Habermas angeführt werden, der in seiner Erörterung über die „Zukunft der menschlichen Natur“ postuliert, dass es zu einer eindeutigen Entscheidung über den ethisch relevanten Status etwa der frühen Stadien des menschlichen Individuums nur „auf der Grundlage einer weltanschaulich imprägnierten Beschreibung von Tatbeständen“ kommen könne, „die in pluralistischen Gesellschaften *vernünftigerweise umstritten* bleiben“, während „nur weltanschaulich neutrale Aussagen über das, was gleichermaßen gut ist für jeden, ... den Anspruch stellen“ können, „für alle aus guten Gründen akzeptabel zu sein“¹.

Die Position von Habermas erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als eine, auf die eine derart radikale Ersetzung von Bioethik durch Biopolitik nicht gestützt werden kann. Habermas hält die entscheidende Sphäre fest, die man nicht ausblenden darf, wenn es um die Vermitt-

lung zwischen weltanschaulich unentscheidbaren und politisch regelungsbedürftigen bioethischen Konflikten geht, nämlich *die Sphäre der ihrerseits ethischen – und also nicht ethisch neutralen – Legitimation der weltanschaulichen Neutralität des modernen Staates*. Der „Vorrang des Gerechten vor dem Guten“, zu dem sich Habermas im Blick auf die ethische Charakterisierung der modernen Idee von Staatlichkeit bekennt, verbietet zwar die Rückbindung des Prinzips universaler, allein auf vernünftige Reziprozität autonomer Subjekte gegründeten Rechtlichkeit in einer eudaimonistischen Konzeption gelingenden Lebens, aber er „darf nicht den Blick dafür verstellen, daß die abstrakte Vernunftmoral der Menschenrechtssubjekte selber wiederum in einem vorgängigen, von allen *moralischen Personen* geteilten *ethischen Selbstverständnis der Gattung* ihren Halt findet“². Darin, dass die „Technisierung der Menschennatur“ dieses gattungsethische Selbstverständnis antaste, besteht nach Habermas gerade der Kern der Problematik, die uns zur neuartigen Reflexion auf die politischen Implikationen bioethischer Streitfragen zwingt. Doch nicht diese These, auf die ich durch das, was ich über die Bedeutung der „Gattung“ im Zusammenhang mit dem Begriff der Menschenwürde zu sagen habe, noch eingehen werde, ist mir im augenblicklichen Kontext wesentlich, sondern nur die entschiedene *Differenz zwischen weltanschaulicher und ethischer Neutralität*, in der Habermas weit über seinen eigenen Standpunkt hinaus die Voraussetzungen markiert, unter denen allein die Legitimationsbedingungen des demokratischen Rechtsstaats mit dem bioethischen Grundlagenstreit vermittelbar sind. Die Fragen nach einem die Menschenwürde nicht verletzenden Umgang mit den Grenzstadien menschlichen Lebens, sei es im embryonalen oder fetalen, moribunden oder komatösen, behinderten oder bewusstlosen oder in welchem Zustand auch immer, sind Implikationen nicht

oder jedenfalls nicht nur der Formulierung weltanschaulicher Sinnkonzeptionen, vor deren normativen Regelungsansprüchen der moderne Staat seine Bürger zu schützen beansprucht, sondern sie sind wesentlich selbst Implikationen jener universalen Normativität, auf die er, dieser Staat, allein die Alternative stützen kann, die er als Quelle der von ihm errichteten und durchgesetzten Ordnung des Zusammenlebens in Anspruch nehmen muss, wenn er nicht als rein dezisionistisches Machtprodukt auf einer Ebene mit Diktatur und Tyrannei stehen soll. Mit den Begriffen der Würde und des Rechts des Menschen bezeichnet dieser Staat nicht einen unbestimmten Willkürraum, den er, etwa als Agent der darin entfesselten Privatinteressen, von weltanschaulichen Sinnkonzeptionen freizuhalten hätte, sondern genau diejenige Sinnkonzeption, die er diesen als die einzig ihm verfügbare entgegensetzt und auf die er sein Gewaltmonopol und seine faktisch unbegrenzte Macht zu begründen vermag, nämlich die Sinnkonzeption, die sich aus der autonomen Souveränität jedes Menschen über die ihm natürlich verliehene Spanne Zeit seines Lebens ergibt. Er kann und darf diese Sinnkonzeption nicht erzeugen, auch nicht einfordern, aber er lebt – nach dem berühmt gewordenen Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde³ – gerade als freiheitlicher, säkularisierter Staat von ihr als dem Inbegriff der Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Denn nichts anderes als diese jedem einzelnen aufgrund seines Menschseins zustehende Souveränität über die Sinnkonzeption seines Lebens ist es, in deren rationaler Vereinbarung sich die Prinzipien der Ordnung begründen, aus welcher der Rechtsstaat nicht nur seine normativen Strukturen, sondern auch noch die Existenz seiner Institutionen und damit noch sich selbst begründet, da er ja – eben als Rechtsstaat – diese Institutionen der Ordnung unterwerfen muss, die er durch sie und sich erst schafft und erhält. Gerade um sich und seine Ge-

walt gegenüber den je partikulären privaten Interessen zu legitimieren, hat er überhaupt nichts anderes, worauf er sich stützen könnte, als den schlechthin nicht partikulären, sondern universalen Horizont normativer Ansprüche, also den der Rechte *aller* Menschen, soweit er diesen gegenüber Verantwortung trägt. Nur auf die Rechte anderer und letztendlich die Rechte aller kann er sich berufen, wenn er die einzelner beschneidet; kein Sittengesetz und keine übergesetzliche Ordnung, keine „Menschenpflichten“ und kein Menschenbild kann er in Anspruch nehmen, wenn es um die konkrete, operationalisierbare Durchsetzung rechtlicher Eingriffe in das Leben seiner Bürger geht. Und auf Rechte und Würde der Menschen muss auch die Demokratie zurückgreifen, wenn sie für sich, wie ironisch auch immer, in Anspruch nimmt, eine vielleicht schlechte, aber noch die beste Form der Organisation von Regierungsgewalt unter allen zu sein, die geschichtlich erprobt worden sind; denn woran diese Kraft der Demokratie erprobt wurde und woran sie sich dergestalt bewährt hat, das kann ja nicht demokratische Abstimmung gewesen sein. Die ethische Legitimität eines auf Abstimmung und Mehrheitsherrschaft beruhenden politischen Systems kann sich nicht an etwas beweisen, worüber sich abstimmen lässt.

Es ist also zwischen weltanschaulicher und ethischer Neutralität der Biopolitik deutlich zu unterscheiden. Ein *argumentum ad hominem* für diese Unterscheidung kann man ja allein darin sehen, dass der bioethische Grundlagenstreit quer zu vielen weltanschaulichen Lagergrenzen steht und man einerseits beispielsweise in Ostasien, in den Auseinandersetzungen um die Verwertbarkeit menschlichen Lebens für fremdnützige Zwecke Fronten wieder findet, die ganz parallel zu denen verlaufen, durch die in Europa oder Amerika die bioethischen Lager getrennt sind, und andererseits in einem doch relativ homogenen welt-

anschaulichen Kontext wie dem der katholischen Kirche in Deutschland ein erbitterter Streit um die Beteiligung am staatlichen System der Abtreibungslegalisierung geführt werden konnte, dessen theoretischer Hintergrund im Kern kein anderer war als die Kontroverse zwischen deontologischem und teleologischem Moralverständnis. Substanzieller als dieser Hinweis aber ist es, wenn man die Grenzlinie zwischen ethischer und weltanschaulicher Neutralität nicht negativ markiert, also als eine Grenzlinie, die nicht selbst noch einmal weltanschaulich konstituiert ist, sondern dergestalt, dass sich ihre intrinsische Übereinstimmung mit der Grenzziehung zeigt, aus der sich das ethische Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaats positiv konstituiert. Dafür aber muss man noch einmal auf das zurückkommen, was Habermas als die „Selbstbehauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses“⁴ charakterisiert hat, „von dem es abhängt, ob wir uns auch weiterhin ...gegenseitig als autonom handelnde Personen anerkennen können“ und dessen Verteidigung „etwas anderes als der Ausdruck eines dumpfen antimodernistischen Widerstandes“ ist, sondern vielmehr im Gegenteil „ein politischer Akt selbstbezüglichen moralischen Handelns“ als Ausdruck „einer *reflexiv gewordenen* Moderne“⁵.

Das ethische Selbstverständnis des modernen Rechtsstaates, die Quelle, gegenüber der er prinzipiell nicht neutral ist, weil sich seine Legitimation aus ihr speist, wird innerhalb unseres politischen und rechtlichen Diskurses mit dem Begriff der Menschenwürde bezeichnet. Um die spezifische Stellung dieses Begriffs im Kontext von Ethik und Politik zu rekonstruieren, hat es keinen Sinn, auf eine unmittelbare Definition zuzusteuern, in die man unweigerlich die bioethischen Auseinandersetzungen, in denen es um den moralischen Status menschlicher Wesen geht, schon hineinträgt.⁶ Sondern man muss von der Funktion

ausgehen, die ihm innerhalb des rechtlichen und politischen Diskurses seine normative Bedeutung gibt. Diese Funktion lässt sich mit zwei ganz grundsätzlichen formalen Kennzeichnungen markieren, nämlich als genuin *pragmatische* und als, wie ich der Kürze halber sagen möchte, *prohibitorische*. Mit „pragmatisch“ meine ich, dass der Würdebegriff seinen primären Sinn, also nicht nur so etwas wie seine Anwendung oder Konkretisierung, in Bezug auf *Handlungen* gewinnt. Nur weil und insofern es Arten und Weisen menschlichen Handelns gibt, in denen die Voraussetzungen, die spezifisch menschliches Handeln erst konstituieren, missachtet werden, kann man davon sprechen, dass Würde verletzt wird, obwohl sie doch zugleich unantastbar ist und dem Verletzten selbst gerade nicht genommen werden kann. *Nicht durch irgend einen Zustand des Opfers, sondern durch die Tat und deshalb durch den Täter wird die Würde verletzt, und deshalb entscheidet darüber, bis wohin der Bereich möglicher Würdeverletzung reicht, nicht der Horizont, der sich aus der Wahrnehmung oder Wahrnehmbarkeit der Verletzung durch das Opfer, sondern derjenige Horizont, der sich aus dem Umfang der Verantwortung ergibt, die dem Täter zuzuschreiben ist.* Nicht etwas, das ich ihm nehmen kann und dem ich etwas antun könnte, macht die Würde dessen aus, der von Würdeverletzung betroffen ist, sondern seine Würde bestimmt sich aus etwas, das ich ihm *nicht* nehmen kann und dem ich aufgrund dessen nichts antun *darf*. Genau das besagt die klassische Definition der Person durch Kant, nach der die Würde des Menschen darin besteht, die Maxime seines Handelns aus der Perspektive „aller vernünftigen als gesetzgebenden Wesen“ nehmen zu müssen, die eben deshalb – also, wie mir zu lesen geboten scheint, deshalb weil ich meine Handlungsmaxime aus ihrer Perspektive nehmen, das heißt mich vor ihnen rechtfertigen muss – „Personen“ heißen.⁷ Es ist genau diese Einsicht, die Patrick Bahners in

einer biopolitischen Auseinandersetzung einmal Hubert Markl entgegengehalten hat: „Die Frage nach dem Status des Embryos findet ihre Antwort nicht in seinen natürlichen Eigenschaften, sondern in der moralischen Welt, die durch die Handlungen anderer konstituiert wird ... Der Erwerb der Menschenwürde ist ebenso eine widersinnige Idee wie ihre Verwirkung. Es kommt nur darauf an, ob sie dem Embryo in dem Moment zukommt, in dem er zum Objekt unserer Handlungen wird.“⁸ Würde ist keine Eigenschaft, sondern ergibt sich aus dem Verhältnis, das – nach der Grundidee Kants, die Habermas im Ansatz unverändert aufgenommen und die in neuerer Zeit Robert Spaemann noch einmal philosophisch umfassend begründet hat – sich in der Differenz zwischen „etwas“ und „jemand“, zwischen Person und Sache konstituiert. Diese Differenz findet sich nicht im „Status“ menschlicher Wesen, wie immer ihre leibliche Verfassung sich zu irgend einem Zeitpunkt darstellen mag, sondern sie findet sich in der Unterscheidung zwischen menschlichen und unmenschlichen *Handlungen*, so daß etwa Fragen wie die, ob einer menschlichen Zelle oder einem menschlichen Organ „Würde zukomme“, völlig an der Sache vorbeigehen; was zählt, ist die Frage, welcher Umgang mit dem menschlichen Wesen, ohne das es diese Zelle oder dieses Organ nicht gäbe, geboten ist – und diese Frage haben deontologische und teleologische Betrachtungsweise immer noch gemeinsam, ungeachtet ihres Streits über die Maßstäbe, die das so Gebotene konkret bestimmen.

Die spezifisch biopolitische Aufgabe im Umgang mit den bioethischen Konfliktlinien kann man daher ganz wesentlich in Richtung auf diese prinzipielle Übereinstimmung der streitenden Lager und aus der ihnen beiden unausweichlichen aber auch für sie beide gleichermaßen herausfordernden Tatsache bestimmen, dass durch die Biomedizin und die ihr zugrunde liegende Forschung ein Spek-

trum radikal neuer Handlungsmöglichkeiten erwachsen ist, die gerade die Differenz zwischen Person und Sache wenigstens ansatzweise zu dekonstruieren vermögen. Das grundlegende ethische Problem im Zusammenhang der biomedizinischen Entwicklung und der ihr zugrunde liegenden Forschung ist das Problem aller verantwortlich Handelnden, im Umgang mit dieser neuartigen Herausforderung die Maßstäbe der Beschreibung und der ethischen Beurteilung unseres Handelns zu bewahren, deren letzte strukturelle Basis die strikte Disjunktion zwischen Person und Sache ist.

Wenn man nun diese Aufgabe mit dem zusammenhält, was ich oben zu zeigen versucht habe, also dass ihre Lösung nicht in einem Akt des politischen Dezisionismus, sondern nur im Rückgang auf die Prinzipien bestehen kann, vor denen sich auch das biopolitische Handeln im Rechtsstaat noch auszuweisen hat, dann kommt jener Funktion des Würdebegriffs entscheidende Bedeutung zu, die ich die „prohibitorische“ nennen möchte. Der Würdebegriff ist ein Rechtsbegriff und als solcher gewinnt er seinen konkreten Gehalt aus der Funktion, die Kant als das strukturelle Grundmerkmal von Rechtsgewährleistungen im staatlichen Zusammenleben überhaupt bestimmt hat, nämlich „Verhinderung eines Hindernisses“⁹, also Negation der Negation, Beseitigung von Unrecht zu sein. Wenn wir mit der „Würde des Menschen“ einen Rechtsbegriff an die Spitze der Legitimationspyramide der Ordnung unseres Zusammenlebens stellen, dann binden wir uns damit nicht an eine inhaltliche Definition, aus welcher sich ableiten ließe, welchen Wesen diese Würde zukommt und welchen nicht, sondern an eine unserer Rechtsordnung aufgebene Begrenzungsleistung, konkret an das für alle ethisch verantwortlich Handelnden grundlegende Verbot, andere Mitglieder des Rechtsverbandes daraufhin zu beurteilen, ob ihnen Würde zukomme oder nicht. Dieses *Definitionsverbot*

ist die eigentliche Substanz des ethischen Selbstverständnisses des Rechtsstaats: er schützt seine Bürger ohne jede denkbare Ausnahme vor der Definitionsmacht, die ihnen das Menschsein abzusprechen ermöglichte. Damit erst ist das Kriterium eindeutig bestimmt, aufgrund dessen die weltanschauliche Neutralität und die ethische Bindung des Staates auf nichtdeziisionistische Weise miteinander vereinbar gemacht werden. Die oben zitierte Forderung Habermas' nach weltanschaulich neutraler Darlegung dessen, was gleichermaßen gut ist für jeden und was für alle aus guten Gründen akzeptabel ist, kann der sich in ihrem Sinne legitimierende Staat nur erfüllen, wenn er die Bestimmung des Kreises, aus der sich ergibt, wer in diesem Sinne „jeder“ ist und wer zu „allen“ gehört, der Dezisionsmacht einzelner Kräfte oder noch so umfassender Teile des je existierenden Gesellschaftsverbandes entzieht. Dafür sind das Definitionsverbot und das mit ihm sachlich eng verknüpfte Verbot der Instrumentalisierung jedes menschlichen Lebens für fremdnützige Zwecke die ausschlaggebenden Elemente, mit denen der rechtliche Diskurs die Bedingungen seiner ethischen Legitimation innerhalb der für ihn konstitutiven Strukturen auf „prohibitorische“, also wesentlich verbietende Weise integriert hat.

Damit ist nun der Punkt erreicht, an dem man dem Wort von der „Gattung“ im Kontext bioethischer Diskussion einen präzisen und behauptungsfähigen Sinn zu geben vermag. Ganz wie es die Position von Habermas beinhaltet, folgt auch aus den Reflexionen, die ich nunmehr hinsichtlich der Bedeutung des Würdebegriffs vorgetragen habe, dass die Forderung nach der Bewahrung des „gattungsethischen“ Selbstverständnisses in keiner Weise als weltanschaulich „imprägnierte“ Auffassung betrachtet werden muss – wenngleich sie selbstverständlich eine Implikation sehr vieler weltanschaulicher Positionen sein kann und ist –, sondern dass sie Ausdruck des „Reflexivwerdens der

Moderne“ oder konkreter: Bedingung der Legitimität und Legitimationsfähigkeit des spezifisch modernen, sich nicht metaphysisch rechtfertigenden Rechtsstaats ist. *Sie gehört ihrer philosophischen Substanz nach auf die Seite der ethischen Bindung, die er zu bewahren, nicht der weltanschaulichen Konflikte, die der moderne Staat aus sich herauszuhalten hat.* Denn sie ergibt sich nicht aus irgend einem positiven Postulat der „Heiligkeit“ oder Ehrwürdigkeit der Spezies homo sapiens als solcher, sondern ganz simpel als Reflex des Definitionsverbots, das im Legitimationskern unserer politischen Ordnung wohnt: Wenn es die Logik unserer Rechtsgewährleistungen wesentlich verlangt, uns des Urteils über die Zugehörigkeit anderer menschlicher Wesen zum Rechtsverband der Personen im Unterschied zu den Sachen zu enthalten, dann bleibt als gewissermaßen subsidiäre Instanz, aus der sich ergibt, wer zu diesem Verband gehört, nur die Gattung übrig. Nicht weil die Gattung in irgend einem Sinne heilig wäre, haben wir Normen geschaffen, um ihre Integrität zu schützen, sondern umgekehrt: weil und insofern wir unser Zusammenleben auf Normen gründen, die in abstrakter und prohibitorischer Weise *unsere* Integrität schützen, können wir zwischen den natürlichen Bedingungen unseres Daseins und der abstrakt allgemeinen Ordnung unseres Zusammenlebens keine dezisionistische Zwischeninstanz dulden, die über die Zusammensetzung der Menschheit verfügungsbefugt wäre.

Mit alledem, was ich bislang gesagt habe, ist nun jedoch nicht die Lösung, sondern erst das Problem umrissen, vor welches sich im Kontext der bioethischen Kontroversen die politische Philosophie und Theorie gestellt sieht. Die Rekonstruktion der Differenz zwischen weltanschaulicher Neutralität und ethischer Bindung des modernen Staates ist notwendig, aber bei weitem nicht hinreichend, wenn es um die eigentliche Problematik geht, die sich gerade dadurch stellt, dass es eben nicht eine weltanschauliche, son-

dern eine ethische Grundlagenkontroverse ist, die den bioethischen Streit kennzeichnet und ihn in den Staat hineinträgt. Weltanschauliche Differenzen kann man mit Normen regeln, ethische Grundlagendifferenzen hingegen transformieren sich über Normen in die staatlich geregelte soziale Realität hinein, wofür die zahllosen Inkonsistenzen, Widersprüche, dilatorischen Kompromisse und offenen Interpretationsdissense, die die Gegenwart unseres biopolitischen Diskurses kennzeichnen, ein klarer Beleg sind – Widerrechtlichkeit bei Straflosigkeit der Abtreibung, Verbot der Präimplantationsdiagnostik bei Praxis der Spätabtreibung, Schwangerschaft einer „Toten“, europäische Förderung national verbotener Forschung und so vieles mehr bis hin zur aktuellen Auseinandersetzung um den Stichtag, von dem her sich die Grenze zwischen zur Forschung freigegebenen und nicht freigegebenen Stammzellen schreibt. Wie können wir mit dieser Situation umgehen und welche Rolle wächst durch sie insbesondere der politischen und politikwissenschaftlichen Reflexion zu?

Mir scheint diese Rolle von großer Bedeutung zu sein, und zwar gerade wegen der absehbaren Unüberwindbarkeit der Grundkontroverse auf der Ebene der theoretischen Moralbegründung! Ich möchte sogar die These vertreten, dass es die Vermischung zwischen dieser Grundlagenkontroverse und der genuin politikphilosophischen und politiktheoretischen Analyse ihrer Implikationen ist, die einer durchaus möglichen rationalen Bewältigung der Situation erheblich im Wege steht. Ich kann in der Kürze der Zeit nur thesenhaft darauf hinweisen, dass einige der aktuellsten Positionen innerhalb unseres gegenwärtigen ethischen Diskurses gerade durch diese Vermischung gekennzeichnet und uns der Aufklärung des Zusammenhangs eben deshalb nicht näher bringen. So erscheint es prinzipiell fraglich, ob die für den hier vorgetragenen Gedankengang so entscheidende Differenz zwischen weltanschaulicher Neu-

tralität und ethischer Bindung des demokratischen Rechtsstaats mit dem Begriffspaar zu fassen ist, das im Zentrum der liberalen Konzeption „öffentlicher Vernunft“ bei John Rawls steht,¹⁰ nämlich der Dichotomie von „umfassenden Lehren“ über das Gute und einer „öffentlichen Konzeption“ des Gerechten, durch welche die Bürger sich dem ethischen Anspruch unterwerfen, den die Erhaltungsbedingungen des demokratischen Staates ihnen auferlegen. Die Differenz von weltanschaulicher Neutralität und ethischer Bindung des Staates wird konterkariert, wenn man als den letzten Inhalt, dem gegenüber die ethische Bindung bestehen soll, eben die Existenz, Erhaltung und Stabilität derjenigen Ordnung einsetzt, die sich durch diese Bindung doch legitimieren soll; die Überführung von Legitimations- in Akzeptanzbedingungen wird auf diese Weise zum ethischen Programm gemacht.¹¹ Noch deutlicher zeigt sich die entsprechende Tendenz in Ronald Dworkins Versuch, die letztlich politisch-rechtliche Bewältigung der bioethischen Grundkontroverse auf der Basis eines demokratischen Konsenses, der an den Friedens- und Stabilitätsbedingungen rechtsstaatlicher Ordnung ausgerichtet ist, in den ethischen Kernbegriff des „Lebens“ so zu transformieren, dass zwischen dem Respekt vor dem Leben und dem vor dem sozialen Konsens im Grunde nicht mehr zu trennen ist.¹² Und schließlich bricht der dezisionistische Aspekt der Anpassung des Würdebegriffs an die Bedingungen demokratischen Konsenses auch in Habermas' Schlussfolgerung durch, dass die Weise, in der „wir mit menschlichem Leben vor der Geburt (oder mit Menschen nach ihrem Tod) umgehen, ...unser Selbstverständnis als Gattungswesen“ berührt und unser Umgang mit „vorpersonalem menschlichem Leben ...sozusagen eine stabilisierende gattungsethische Umgebung für die vernünftige Moral der Menschenrechtssubjekte“ bildet, „einen Einbettungskontext, der nicht wegbrechen darf, wenn nicht die Moral selbst

ins Rutschen kommen soll“¹³. Habermas nimmt also die nicht unerhebliche Paradoxie in Kauf, dass wir, um unsere Überzeugung bewahren zu können, dass wir angeborene Rechte haben, weil jeder Mensch sie hat, einer Praxis des unterschiedlichen Umgangs zwischen uns und den menschlichen Wesen bedürfen, die diese Rechte nicht wie wir haben.

Gerechtigkeit, Leben, Person: Meine These ist, dass es gerade die Transformation der biopolitischen Problematik auf die Ebene solch fundamentaler Kategorien der theoretischen Moralbegründung ist, wodurch wir das Ziel konterkarieren, politische Rationalität in den ethischen Grundlagenstreit hineinzutragen. Ich habe darum vorgeschlagen, den Erfordernissen der Trennung zwischen der theoretischen Kontroverse zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung und der politiktheoretischen Rekonstruktion des genuin biopolitischen Aufgabenfeldes durch die Einführung einer Dichotomie zu begegnen, die auf einer anderen als der originär ethischen Ebene angesiedelt ist und mit der nicht zwei gegensätzliche Prinzipien, sondern zwei in der gesellschaftlichen Realität zwar in Spannung zueinander stehende, aber faktisch wirksame und in sich konsistente Systeme handlungsorientierender Überzeugungen bezeichnet werden, die ich *Normkultur* und *Nutzenkultur* genannt habe.¹⁴ Mit „Normkultur“ meine ich in etwa den Zusammenhang, den ich in meinen vorherigen Bemerkungen zwischen dem Würdebegriff und der „gattungsethischen“ Legitimationsbasis des modernen Rechtsstaats hergestellt habe. Was innerhalb des ethischen Grundlagenstreits ein wertloses argumentum ad hominem wäre, ist im politiktheoretischen Kontext eine wesentliche Ausgangsfeststellung, nämlich dass bis auf den heutigen Tag praktisch alle für unser Leben wesentlichen nationalen und internationalen Rechtsgewährleistungen auf dem Bekenntnis zu einer solchen Normkultur aufruhren und dass

der gesamte humanitäre Fortschritt von der Verdammung der Sklaverei über die Gleichberechtigung der Geschlechter bis hin zum Folterverbot und der Ablehnung der Todesstrafe ohne die Zugrundelegung einer Rechtsidee, die auf die unteilbare Würde aller menschlichen Wesen und die strikte Disjunktion von Person und Sache gestützt ist, rational nicht rekonstruierbar wäre.

Während die Prinzipien der Normkultur für die Logik und Konsistenz unserer Rechtsordnung unrelativierbare Bedeutung behalten, entwickelt sich jedoch in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften und im Zuge ihrer globalen Konsequenzen eine Schicht gesellschaftlichen Konsenses, der gerade auf die Relativierung jenes Zusammenhangs unteilbarer Würde gerichtet ist, der in der prohibitorischen Funktion des Würdebegriffs und seinen gattungsethischen Konsequenzen gründet. Es gibt eine „Nutzenkultur“, für die die Überzeugung charakteristisch ist, dass es Kriterien der Abwägung von menschlichem Leben daraufhin gibt, wie dessen Status und damit auch seine potentielle Existenz mit konkurrierenden ethischen Gütern zu vereinbaren sei. Wie aus dem ganze Zusammenhang meiner Ausführung hervorgeht, sollen die Begriffe „Normkultur“ und „Nutzenkultur“ gerade nicht im Kontext der Entscheidung des Grundlagenstreits zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung stehen, sondern ein analytisches Instrumentarium für das politiktheoretische Verständnis der Konsequenzen seiner Offenheit bereitstellen. Dass es die „Nutzenkultur“ gibt, leite ich nicht aus einer philosophischen Position ab, sondern dafür gibt es geschichtliche und kulturelle Hintergründe, die viel mit der Eigenart des modernen Staates und seiner gesellschaftlichen Hintergründe zu tun haben, etwa mit dem Prinzip der Freiheit als des individuellen *pursuit of happiness* und mit einer komplexen Sachlage im Verhältnis zwischen *case law*-Tradition und neuzeitlichem Natur-

rechtsverständnis.¹⁵ Es geht also nicht um eine philosophische Letztbeurteilung der Nutzenkultur, wohl aber um ihre rationale Einordnung und auch Begrenzung im Verhältnis zur Normkultur. Nur den mir dafür ausschlaggebenden Gesichtspunkt möchte ich hier am Ende ganz umrisshaft skizzieren.

Eine Definition der Nutzenkultur lässt sich als der Standpunkt formulieren: *Lebensqualität* und *Selbstbestimmung* des Individuums sind *Grenz- und Sinnfaktoren aller staatlichen und gesellschaftlichen Normativität*. Die Nutzenkultur formuliert also selbst Bedingungen, die nach ihrem Verständnis die Normkultur in modernen Gesellschaften erst überlebensfähig machen; sie geht davon aus, dass die Normkultur nur existieren kann, weil es dem Menschen letztendlich um die Qualität seines Lebens geht, weil er ein glückliches Leben haben will und kein leidendes. Und ihr liegt die Behauptung zugrunde, dass die Normkultur nur existieren kann, weil die menschliche Selbstbestimmung höher steht als die Normen, die ihr dienen, und dass das Ziel der menschlichen Lebensverbesserung eines ist, das gleichgewichtig neben die Prinzipien des Schutzes menschlichen Lebens überhaupt tritt. Der „einzigartige Zufall“, dem der Mensch sein individuelles Selbstverhältnis verdankt, ist für sie zwar Ausgangsbasis, aber nicht legitimierender Horizont seiner Ansprüche gegenüber der Gesellschaft und den anderen Menschen; wenn dem individuellen Selbstverhältnis das Bewusstsein entwächst, durch Instrumentalisierung menschlichen Lebens steigern und verbessern zu können, was ihm an Lebensoptionen offen steht, dann muss die Normkultur sich auch vor diesem letztendlich durch sie eröffneten Selbstbestimmungsfaktor zu rechtfertigen in der Lage sein.

Die Kontroverse zwischen Norm- und Nutzenkultur kann, auf diese Ebene gebracht, als ein Streit um den Legitimationshorizont des modernen Rechtsstaates in Relation

zu einem ihm adäquaten Begriff menschlicher Selbstbestimmung und Lebensverbesserung rekonstruiert werden. Insoweit es dieser Streit ist, der auch die bioethischen Auseinandersetzungen prägt, geht es in diesen doch um einen Hintergrund, über dessen Unabdingbarkeit sich die streitenden Seiten letztlich einig sein können und eigentlich müssen. Die Reflexion über das Menschsein zwischen Norm- und Nutzenkultur ist wesentlich eine Besinnung auf die ethischen Souveränitätsbedingungen moderner Staatlichkeit. Wie ich im vorigen zu zeigen versucht habe, gehört die Zugrundelegung der Normkultur zu den intrinsischen Inhalten dieser Souveränität. Die gesellschaftliche Realität der Nutzenkultur steht zu diesen Inhalten in einem originären Ergänzungs-, nicht notwendig in einem Konkurrenzverhältnis. Ich sehe die Analyse dieses Ergänzungsverhältnisses, also die Reflexion auf die funktionalen Implikationen der Prinzipien der Selbstbestimmung und der Lebensqualität für die Konkretisierung der unser Zusammenleben tragenden Normkultur als eine genuine, gegenüber jeder ethischen Grundlagenreflexion eigenständige Aufgabe der politischen Theorie und Philosophie. Die Grenze, an der diese Reflexion wieder in grundsätzliche ethische Stellungnahmen zurückführen muss, scheint mir dort sichtbar zu werden, wo die Nutzenkultur dazu herangezogen wird, politischem Dezisionismus den Boden zu bereiten, indem die Prinzipien der Würde und des Rechts des Menschen und der universalen, wenn man so will „gattungsmäßigen“ Verbundenheit aller Menschen ihrerseits als weltanschauliche Hintergründe der modernen Staatlichkeit ein- bzw. ausgeklammert und ihr gegenüber in eine angeblich weltanschauliche, insbesondere religiös aufgeladene Ecke verwiesen werden. Der damit drohenden Gefahr der Suspendierung des ethischen zugunsten eines rein dezisionistisch konzipierten politischen Gesichtspunkts als Lösungsweg der bioethischen Auseinset-

zungen sollte der Hinweis auf die Differenz zwischen weltanschaulicher und ethischer Neutralität dienen, den ich hier nach meiner Überzeugung insoweit doch in Übereinstimmung mit einer Reihe grundlegender Positionen der politischen Ethik zu begründen versucht habe.

Anmerkungen

¹ Vgl. *Jürgen Habermas*: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main 2001, 67.

² Ebd. 74.

³ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders.: Recht, Staat, Freiheit, erw. Ausg. Frankfurt am Main 2006, 116.

⁴ Habermas, a. a. O. 49.

⁵ Ebd. 50.

⁶ Man braucht nur auf die Konstitution der „Biomedizin-Konvention“ des Europarats von 1999 zu verweisen, in der im Text das menschliche Leben als absolut und „von Anfang an schutzwürdiges“ Gut herausgestellt, im „Erläuternden Bericht“ aber statuiert wird, dass die Entscheidung, wann ein „menschliches Wesen“ zu existieren beginne, dem jeweiligen nationalen Gesetzgeber obliege; vgl. dazu *Walter Schweidler*: Bioethische Konflikte und ihre politische Regelung in Europa (Discussion Paper des Zentrums für Europäische Integrationsforschung, C 7 / 1998).

⁷ *Immanuel Kant*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 82 f.: „Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen ...als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder.“ Vgl. dazu *Walter Schweidler*: Kants Begrün-

derung der Unteilbarkeit der Menschenwürde, in: Kirsten Schmidt / Burkhard Mojsisch / Klaus Steigleder (Hrsg.): Die Aktualität der Philosophie Kants: Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004, Amsterdam 2005.

⁸ *Patrick Bahners*: Bürger Embryo, in: Christian Geyer (Hrsg.): Biopolitik, Frankfurt am Main 2001, 206–209, 208 f.

⁹ *Immanuel Kant*: Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, AB 35.

¹⁰ *John Rawls*: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998, 15. Vgl. kritisch dazu *Clemens Kauffmann*: „Clash of Views“: Was fehlt dem politischen Liberalismus zur Moral des 21. Jahrhunderts? In: Walter Schweidler (Hrsg.): Werte im 21. Jahrhundert, Baden-Baden 2001, 195–15 sowie *Clemens Kauffmann*: Strauss und Rawls. Das philosophische Dilemma der Politik, Berlin 2000, 321 ff.

¹¹ Am deutlichsten kommt dies im Begriff der „vernünftigen umfassenden Lehren“ (ebd. 133) zum Ausdruck, der geeignet ist, auch die Differenz zwischen der Gerechtigkeitskonzeption und den Lehren vom „Guten“ noch zu verwischen und das ethische Legitimationspotential des demokratischen Staates voll zu funktionalisieren.

¹² *Ronald Dworkin*: An den Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit, Reinbek 1994.

¹³ Habermas, a. a. O. 115.

¹⁴ Vgl. *Thomas Sören Hoffmann / Walter Schweidler* (Hrsg.): Normkultur vs. Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht, Berlin/New York 2006, 3 ff.

¹⁵ Vgl. dazu *Walter Schweidler*: Between Norms and Utility, in: A. Hauler / W. Kremp / S. Popp (Hrsg.): Die USA als historisch-politische und kulturelle Herausforderung. Vermittlungsversuche, Trier 2003, 87–95.