



Buchbesprechungen

Lars Klinnert, Der Streit um die europäische Bioethik-Konvention. Zur kirchlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung um eine menschenwürdige Biomedizin, Edition Ruprecht, 2009, 654 Seiten, ISBN 978-3-7675-7098-6, 84,- €.

Die Bundesrepublik Deutschland sollte endlich die so genannte „Bioethik-Konvention“ unterzeichnen (vgl. S. 549). Mit diesem unmissverständlichen Plädoyer beschließt *Lars Klinnert* seine umfangreiche Untersuchung. Sie wurde im Jahr 2007 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen – woraus man nicht vorschnell und falsch schließen sollte, es handle sich um eine innertheologische und nur für die Theologie interessante Studie. Vielmehr liegt hier eine auf Pluralität verpflichtete, das Gespräch der oft gegensätzlichen Perspektiven und Positionen führende Studie vor, wie sie in der bioethischen Fachdiskussion viel zu selten zu finden ist.

Es dürfte kaum ein Argument geben, das in die von ihm breit dokumentierte Debatte eingebracht wurde, das *Klinnert* nicht berücksichtigt. Dabei scheut er die Auseinandersetzung um die Möglichkeit universal gültiger Werte und Normen ebenso wenig wie die detaillierte Prüfung konkreter Konfliktsituationen, in denen ethisch verantwortete Entscheidungen zu treffen sind. Politisch-strategische Überlegungen fließen ebenso in seine Argumentation ein.

Als systematisch zentral und für die Diskussion außerordentlich befruchtend darf seine Definition und Begründung des Begriffs der Menschenwürde gelten. An sie schließt er eine klare Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Recht an. Durch-

gängig ist die Studie geprägt von *Klinnerts* entschiedenem Widerspruch gegen alle fundamentalistischen, sich jeder Kritik entziehenden Positionen. Ausgesprochen hilfreich ist auch die von ihm vorgeschlagene Zuordnung theologischer und philosophischer Argumentationen und Begründungsfiguren.

All das kann in den engen Grenzen, die einer Rezension gesetzt sind, nur sehr knapp dargestellt und diskutiert werden.

Einleitend (S. 24-57) fasst *Klinnert* die Entstehungsgeschichte und den Inhalt des „Übereinkommens zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin“ kurz zusammen. Diese so genannte „Bioethik-Konvention“ wurde 1991 vom Europarat in Auftrag gegeben und am 1. April 1997 zur Unterzeichnung ausgelegt. Sie trat am 1. Dezember 1999 in Kraft, nachdem fünf Staaten sie ratifiziert hatten. In der Folge entstanden mehrere Zusatzprotokolle und weitere Staaten ratifizierten die Konvention (bisher insgesamt 26, Stand: 23. September 2010). Entstehung und Inhalt der Konvention sind Gegenstand einer extrem kontroversen Debatte, die in Deutschland dazu führte, dass die Bundesrepublik das Übereinkommen bis heute nicht unterzeichnet hat.

Breiten Raum nehmen der zweite und dritte Teil des Buches ein (S. 58-240). *Klinnert* dokumentiert insgesamt weit über hundert Stellungnahmen aus der Diskussion in Deutschland. Die von ihm berücksichtigten Texte sind denkbar heterogen. Sie reichen von Kommentaren in der überregionalen Presse über offizielle Stellungnahmen bis zu wissenschaftlichen Publikationen. Als Autoren fungieren Einzelpersonen ebenso wie politische Parteien, Berufsverbände, Kirchen und Interessenvertretungen. Chronologisch beginnen die Stellungnahmen am 25. Mai 1994, als die „Internationale Initiative gegen die geplante Bioethik-Konvention“ einen Entwurf dieses Übereinkommens erstmals an die Öffentlichkeit brachte, und reichen bis in die Gegenwart. *Klinnert* stellt jede von ihm berücksichtigte Stellungnahme auf je maximal zwei Seiten dar – was vor allem bei sehr umfangreichen Texten zwangsläufig zu einer holzschnittartigen Verkürzung führt. Er ordnet die Stellungnahmen, indem er sie jeweils einer von sechs Positionen zur Bioethik-Konvention zurechnet. Diese Positionen reichen von einer „radikalen Ablehnung“ (S. 63) des Projekts überhaupt über die „strikte Ablehnung“ (S. 109) des konkreten Textes bis zu Stellungnahmen, die das Projekt insgesamt oder einzelne seiner Inhalte kritisch abwägend betrachten. Daneben sind zustimmende Stellungnahmen berücksichtigt (S. 155) und schließlich einige Positionen, die die Einschränkungen für die Erforschung und Nutzung der Biotechnologie durch die Konvention für zu weitgehend halten (S. 175).

Die anschließende Analyse versucht die Argumente zusammenzufassen (S. 184-210). Hier kommt es zu zahlreichen Wiederholungen bereits Gesagten, ohne dass *Klinnerts* eigene Argumentation wesentlich voranschritte. Aufschlussreich ist es dagegen, wenn *Klinnert* im Folgenden die verschiedenen, jeweils argumentationsleitenden Alternativen herausarbeitet – etwas missverständlich als „Ebenen der Urteilsbildung“ benannt (S. 210-240). Denn daraus ergeben sich die Fragen für den anschlie-

ßenden systematischen Teil der Studie: Soll die Konvention als Rechtstext oder als ethische Grundsatzerklärung gelesen werden? Sind der Schutz der Menschenwürde und die Abwägung gegensätzlicher Interessen ein strikter Widerspruch oder lassen sie sich miteinander verbinden? Schützt die Konvention in ihrer vorliegenden Form die Menschenwürde oder gibt sie diese preis? Hat sie auf bestehende rechtliche Vorschriften verschärfende oder aufweichende Auswirkungen?

Vor der Beantwortung dieser Fragen stellt *Klinnert* prägnant und auch für den medizinisch-naturwissenschaftlichen Laien verständlich die Forschungen und Techniken dar, die einer ethischen und juristischen Regelung bedürfen (S. 241-281). Dabei beschränkt er sich auf die drei in Deutschland vorrangig diskutierten Felder: Die Forschung mit und an Embryonen, die medizinischen Maßnahmen an einwilligungsunfähigen Personen und die Eingriffe in das menschliche Genom. Damit endet der darstellend-analytische Teil der Studie.

Der systematisch-konstruktive Teil der Arbeit beginnt mit einer kurzen Begriffsklärung. Unter „Bioethik“ will der Autor den Bereich der angewandten Ethik verstanden wissen, „der sich mit moralischen Problemen auseinandersetzt, welche der Umgang mit pflanzlichem, tierischem oder menschlichem Leben – insbesondere infolge des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts – mit sich bringt“ (S. 284).

Nun vollzieht sich faktisch jede Urteilsbildung in moralischen und ethischen Fragen angesichts einer Vielfalt ethischer Theorien, Vorstellungen vom guten Leben und umfassenden Sinnentwürfen. Damit ist ein Grundproblem jeder durch Pluralität gekennzeichneten Gesellschaft aufgeworfen: Wie sind die Partikularität moralischer Optionen und die universale Verbindlichkeit rechtlicher Normen – oder auch die Vorstellung von der unbedingt zu achtenden Menschenwürde – miteinander vereinbar?

Die Frage stellt sich zunächst als Legitimationsfrage: Inwiefern sind die Autonomieansprüche von Einzelnen und gesellschaftlichen Gruppen, wie sind die für alle geltenden Gesetze und ethischen Standards der Gesellschaft zu rechtfertigen? Gegen Engelhardt, der zwischen den vielfältigen moralischen Ordnungen einzelner Gruppen und der Gesamtgesellschaft keinen substantiellen Zusammenhang sieht, favorisiert *Klinnert* zur Lösung dieses Problems John Rawls' Modell des „overlapping consensus“. Bekanntlich geht Rawls von einer „Vielzahl miteinander konkurrierender vernünftiger umfassender Lehren“ (S. 299) aus, zwischen deren moralischen Vorstellungen aber nicht nur eine mehr oder weniger große Schnittmenge gemeinsamer Überzeugungen und Werte besteht. Vielmehr können, so Rawls, die Mitglieder der verschiedenen Gruppen aufgrund ihrer je eigenen Überzeugungen die allgemeine Verbindlichkeit der geteilten Werte und Normen anerkennen und begründen. Rawls geht nach *Klinnert* von einer wechselseitigen Angewiesenheit der Gesellschaft als ganzer und den in ihr lebenden Gruppen und autonomen Individuen aus: Letztere sind, um in Freiheit leben zu können, auf einen gesellschaftlichen Raum angewiesen, in dem ihre Autonomie ethisch anerkannt und rechtlich gesichert ist; die Gesellschaft aber ist darauf angewiesen, dass sich der sie tragende Konsens aus den normativen und motivationalen Beständen der pluralen Traditionen speist.

Auf die viel diskutierten Probleme der Theorie von Rawls geht *Klinnert* zunächst nicht ein. Er sucht vielmehr in der protestantisch-theologischen Tradition nach Ansätzen, die die Zustimmung zu einem solchen Modell nicht nur als Möglichkeit, sondern gar als im Glauben gründende Verpflichtung erweisen (S. 307-314). Er findet solche Ansätze bereits bei den Reformatoren, dann namentlich bei Dietrich Bonhoeffer und Arthur Rich. Dabei geht es keineswegs um eine fraglose Zustimmung zum jeweiligen gesellschaftlichen Status quo: Ziel einer theologischen Sozialethik ist eine kritische Anerkennung einer Gesell-

schaftsordnung, die auf der gegenseitigen Achtung beruht und diese ermöglicht. Christliche Sozialethik wird das biblische Gebot der Nächstenliebe im säkularen Kontext zur Sprache bringen – und ihre Kritik anmelden, wo dieses Gebot verletzt wird. So kann es laut *Klinnert*, unter Aufnahme eines Begriffs von P. Dabrock, zu einer „Transpartikularisierung lebensdienlicher Orientierungen aus christlicher Identität“ (S. 314) kommen. Aus diesem Konzept folgt für *Klinnert* eine wichtige Hierarchisierung im Prozess (bio-)ethischer Urteilsbildung: Für das einzelne, autonome Individuum sind die Maßstäbe der jeweiligen Tradition, die es anerkennt, handlungsleitend und in höchstem Maße verbindlich. Diese Verbindlichkeit – etwa der christlichen Vorstellungen vom guten Leben – besteht selbstverständlich nicht für Menschen, die einer anderen Tradition angehören. Der rechtliche Rahmen einer Gesellschaft ist dagegen für eine weit größere Gruppe bindend und verbindlich – entbindet aber nicht von der je eigenen ethischen Entscheidung. Er kann sie allerdings nicht nur positiv eröffnen, sondern auch negativ begrenzen, wenn Elemente einer partikularen Tradition im Widerspruch zum geltenden Recht stehen, das seinerseits legitimationsbedürftig ist (S. 314-337).

So weit ist mit Hilfe von Rawls' Konzept und seiner Rezeption aus christlicher Perspektive zu kommen. Doch mit den letztgenannten Hinweisen ist auch deren Grenze deutlich geworden. Das Konzept des „overlapping consensus“ beruht selbst auf einer Voraussetzung, die *Klinnert* folgendermaßen formuliert: „Das mit dem Begriff der Menschenwürde bezeichnete Fundament allen minimal moralisch qualifizierten Zusammenlebens ist selbstverständlich auch unter den Bedingungen des Pluralismus nicht verhandelbar“ (S. 326). Doch so sehr der Begriff der „Menschenwürde“, wie *Klinnert* in seiner Dokumentation zeigt, für alle Stellungnahmen zur Bioethik-Konvention Bezugspunkt ihrer Legitimation ist (S. 183f.), so unklar ist, wie sich dieser Bezugspunkt selbst begründen und aus

seiner Begründung heraus inhaltlich füllen lässt. Genau um dieses „Begründungsproblem“ (S. 337) geht es im zentralen Kapitel des vorliegenden Buches.

Ein erster, noch eher oberflächlicher Durchgang durch den Gebrauch und die Bestimmung des Begriffs „Menschenwürde“ führt *Klennert* zu dem Ergebnis: „Mit Menschenwürde ist also der Sachverhalt zu kennzeichnen, dass Menschen aufgrund ihrer als Persönlichkeit bezeichneten besonderen Eigenart moralisch kategorial anders zu behandeln sind als Nichtmenschen“ (S. 344f.). Die entsprechende Sonder- und Höherbewertung des Menschen als moralisches Vernunftwesen findet nicht zuletzt in Kants kategorischem Imperativ in praktischer Hinsicht ihren Ausdruck. Doch es bleiben, so *Klennert*, Fragen offen: Wie ist das Verhältnis zwischen Sein und Sollen hinsichtlich der Vernunft und der Persönlichkeit des Menschen genau zu bestimmen? Wo liegen – zwischen der Befruchtung der Eizelle und dem Tod – der Anfang und das Ende des Menschseins? Wie ist dessen Würde zu begründen, die seine unbedingte Achtung fordert?

Klennert sucht in unterschiedlichen Konzepten nach den jeweiligen Antworten auf diese Fragen, die er jeweils kritisch bewertet. Das „aktualistisch-subjektivistische Personkonzept“, wie es etwa Peter Singer vertritt, bindet die Menschenwürde an „die aktuelle Ausübung bestimmter personentypischer Fähigkeiten“ (S. 346). *Klennert* hält diesem Konzept entgegen, dass es in sich letztlich widersprüchlich ist. Denn „die Achtung der elementaren Lebensbedingungen eines Menschen resultiert [...] nicht erst aus seiner Fähigkeit, das eigene Leben als Person autonom zu gestalten und als wertvoll zu beurteilen, sondern stellt vielmehr die notwendige Voraussetzung für alle subjektiven Lebensvollzüge dar“ (S. 356). Darüber hinaus macht er auf viele Konsequenzen dieses Konzepts aufmerksam, die verbreitetem ethischen Urteil diametral entgegenstehen. Das „naturalistisch-substanzialistische Personkonzept“ (S. 357), das *Klennert* – etwas zu pauschal und einseitig – der katholischen Tradition

zurechnet, sieht den Menschen als Person je schon in das Beziehungsgefüge gegenseitiger Anerkennung eingebunden. Der Grund dieser Anerkennung kann aber, so diese Position, allein die „biologische Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht sein“, da sie die einzig unbestreitbare und unverlierbare – und letztlich in der Transzendenz Gottes gründende – „Substanz“ des Menschen ist. *Klennert* würdigt die hohe Bedeutung, die hier der sozialen Verfasstheit personalen Menschseins gegeben wird, wendet sich aber gegen die substanzialistische Engführung in diesem Konzept: „Damit aber wird [...] ein willkürlicher Teilaspekt des Menschseins zum Grund und Gegenstand unbedingter Achtung erklärt.“ (S. 363). Ein noch stärker religiös geprägtes Konzept rekurriert auf die „Heiligkeit des Lebens“ (S. 364). *Klennert* sieht auch in diesem Konzept einen ungerechtfertigten Schluss vom Sein auf das Sollen, der allenfalls durch den Hinweis auf den guten Schöpferwillen Gottes ethisch zu begründen ist. Problematisch sei hier auch, dass die besondere Würde menschlichen Lebens auf diesem Wege kaum zu erkennen ist. Kurz wendet sich *Klennert* schließlich dem in der evangelischen Theologie weit verbreiteten „askriptiv-relationalen“ (S. 370) Personkonzept zu. Persönlichkeit wird hier strikt relational gedacht – und zwar sowohl in der zwischenmenschlichen Beziehung als auch in der Beziehung zu Gott. „Die Achtung der Person gründet daher auf der sozialen Anerkennung innerhalb der Persongemeinschaft“ (S. 371). *Klennert* macht demgegenüber auf die Schwierigkeit aufmerksam, dass es zwar theologisch legitim und möglich sei, die Würde des Menschen in seiner Anerkennung durch Gott zu gründen, die aufgrund von Gottes geglaubter Liebe und Treue unverbrüchlich ist. Doch dieses Begründungsverhältnis lasse sich nicht auf die soziale Realität übertragen, denn die Würde des Menschen kann nicht „auf mehr oder weniger beliebiger intrakommunikativer Unterstellung beruhen“ (S. 375).

Mit dieser Kritik vorliegender Entwürfe zur Begründung der Menschenwürde hat *Klinnert* die Latte für seinen eigenen Entwurf, der nun darzustellen ist, sehr hoch gelegt. Als argumentativen Ausgangspunkt für die Entwicklung seines „transempirisch-leibphänomenologischen Personkonzepts“ (S. 392) wählt *Klinnert* das transzendentalpragmatische Argument, das von Apel entwickelt und seitdem vielfach entfaltet wurde. In diesem Konzept, so *Klinnert*, geht es darum, „die fundamentale Achtung von Menschen als Personen als Bedingung der Möglichkeit für jede Art von personalen Lebensvollzügen zu rekonstruieren und in Bezug auf ihre praktischen Implikationen zu konkretisieren“ (S. 376). Indem die reziproke Achtung als Personen als notwendige Möglichkeitsbedingung jedes personalen Vollzugs gedacht wird, erkennen Menschen in ihrem personalen Handeln die Würde der Anderen – und ihrer selbst – implizit immer schon an. Das gilt selbst dann, wenn ihr explizites Handeln der Würde des Anderen nicht entspricht, ihn in seinen Rechten verletzt: Ein solches Handeln ist ein ethisch relevanter Selbstwiderspruch. Personalität als in ihrer Anerkennung schon vorausgesetzte Wirklichkeit ist – wie *Klinnert* zur Abwehr naturalistischer Fehlschlüsse eigens betont – eine „transempirische Zuschreibung“, die aus keiner naturalen Gegebenheit, auch aus keiner faktischen Fähigkeit oder Tätigkeit abgeleitet werden kann, ja nicht einmal von ihrer expliziten Anerkennung abhängig ist. Die in seiner Personalität gründende Würde des Menschen ist gerade deshalb letzter und unbedingt verpflichtender Bezugspunkt jeden ethischen Urteilens und Handelns (S. 375-378). Nimmt *Klinnert* damit eine wichtige Tradition der philosophischen Begründung von Menschenwürde und Ethik auf, so liegt seine spezifische Leistung darin, diese Grundlage nun in ihren „praktischen Implikationen zu konkretisieren“ (S. 376, siehe oben).

Diese Konkretisierung gelingt ihm in der wechselseitigen „Kommunikabilisierung und Plausibilisierung“ theologischer, philosophischer und lebenspraktischer Ein-

sichten und Entwürfe. Für ein Gelingen dieses Unterfangens ist die Zuordnung theologischer und philosophischer Argumente von Bedeutung. *Klinnert* stellt klar, dass das transzendentalpragmatische Argument als letzte Begründung für die Pflicht, die Menschenwürde anzuerkennen, hinreicht und universale Gültigkeit beanspruchen kann (S. 378). Es besteht hier kein weiterer Begründungsbedarf, der allein von der Theologie befriedigt werden könnte. Doch christliche Theologie hat in ihren Vorstellungen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von Rechtfertigung und Nächstenliebe eine – nur! – im Glauben gründende Gewissheit, dass der Würde des Menschen die Beziehung Gottes zu ihm zugrunde liegt. Davon kann die Theologie – so weit wie nur möglich – auch im säkularen Kontext zu sprechen versuchen; ebenso wird sie in diesen Rahmen säkulare Begründungsfiguren aufzunehmen suchen. „Theologisch zu begründen ist die Menschenwürde dann zwar nicht in dem Sinne, dass eine besondere theologische Legitimation erforderlich sei, um sie überhaupt in Geltung zu setzen, doch kann der christliche Glaube zu einem tieferen Verständnis für ihre existenziale Relevanz beitragen“ (S. 379).

Die „praktischen Implikationen“ der stets schon vorausgesetzten Menschenwürde entfaltet *Klinnert*, indem er – in Aufnahme theologischer und phänomenologischer Motive – genauer das Spezifikum menschlicher Existenz zu bestimmen sucht. Dabei geht er deutlich über die Kommunikation als Austausch von Gründen, die die klassische Transzendentalpragmatik vorrangig im Blick hat, hinaus. Menschsein vollzieht sich, so kann man *Klinnerts* Bestimmungen wohl kurz zusammenfassen, immer als geschichtlich, in Sozialität und durch Leiblichkeit. Es macht den Menschen aus, eine Geschichte zu haben, zurück- und vorausschauen zu können – auch in und auf die Zeiten, in denen er als Individuum nicht oder nur sehr begrenzt seiner selbst bewusst war oder sein wird. Er ist Mensch in der Beziehung zu anderen Menschen. Dies gilt in hervorgehobener Weise, wenn er in

wechselseitiger Kommunikation und Anerkennung mit den Anderen lebt. Doch auch wenn er zu solcher Aktivität noch nicht oder nicht mehr in der Lage ist, achtet die Personengemeinschaft seine Würde, indem sie ihn als Subjekt „einer in der Personengemeinschaft sich realisierenden Lebensgeschichte identifiziert“ (S. 377). Geschichtlichkeit und Sozialität sind für Menschen notwendig gebunden an ihre Körper, sind Aspekte ihrer Leiblichkeit. Der Leib liegt aller Kommunikation und allem Selbstbewusstsein voraus – und ist stets das notwendige „Erfahrungs- und Ausdrucksmedium der Vernunft“ (S. 389). „Als empirische Referenz für Personalität muss die uns als Leib erscheinende organische Existenz eines zur Spezies *Homo sapiens* gehörigen Individuums gelten“ (S. 391).

Aus diesen Bestimmungen menschlicher Existenz, die den abstrakten Begriff der „Menschenwürde“ mit normativ relevanten Inhalten gefüllt haben, leitet *Klinnert* ebenso konkret wie einleuchtend die „Verwirklichungsbedingungen menschenwürdigen Lebens“ ab (S. 394-412): Den Schutz des Lebens, die Integrität des Körpers, die Achtung der Autonomie und die Wahrung der Identität.

Die Frage nach den Bedingungen, unter denen Menschen ihrer Würde entsprechend leben können, führt zwangsläufig in den nächsten Abschnitt von *Klinnerts* Überlegungen, in das „Anwendungsproblem“ (S. 409-430). Hier geht es noch nicht um die Bioethik – sondern um eine grundsätzliche Reflexion auf das Problem, ob und wie die Anerkennung der Menschenwürde praktisch werden kann. Einleitend führt *Klinnert* – leider erst hier – die grundlegende Unterscheidung von Menschenwürde und Menschenrechten ein: Menschenrechte lassen erkennen, was die Menschenwürde konkret bedeutet – und dienen gerade so zu deren Schutz (S. 413). Allerdings, so betont *Klinnert*, ist nicht jede Menschenrechtsverletzung auch eine Verletzung der Menschenwürde: Denn nicht nur zwischen verschiedenen Personen, sondern im Bezug auf eine Person können Menschenrechte in Konflikt zueinander treten. Damit ist ein

Kernbereich angewandter Ethik erreicht: Die Güterabwägung, die immer dann besonders schwierig ist, wenn verschiedene Menschenrechte im Konflikt zueinander stehen – das eine nur unter Verletzung des anderen gewahrt werden kann. Solche Situationen sind offensichtlich unvermeidlich und es ist unmöglich, sich in ihnen nicht zu entscheiden. Denn selbst die Weigerung, eine Entscheidung zu treffen, hat Konsequenzen, die nicht erwünscht sind. „Die rechtliche und ethische Legitimation [solche Entscheidungen zu treffen M.B.] speist sich aus der Tragik der Unumgänglichkeit eines würdebeeinträchtigenden Handelns, in welchem jedoch die Selbstzwecklichkeit der in der Realisierung ihrer Würde behinderten Personen keineswegs ignoriert oder gar geleugnet wird, sondern vielmehr eine bewusste Schuldübernahme angesichts der begründeten Entscheidung für das in der besonderen Situation als geringer erkannte Übel erfolgt.“ (S. 420f.) Zu solchen Konflikten kann es für eine einzelne Person, zwischen verschiedenen Personen, aber auch zwischen Einzelnen und Gesellschaft oder gar künftigen Generationen kommen.

Doch nicht nur solche Abwägungen führen zu durchaus umstrittenen und verschiedenen Entscheidungen. Auch die konkrete Ausgestaltung der positiv formulierten Menschenrechte bringt eine Pluralität hervor, die, da selbst gut begründet, nicht begründet zurückgewiesen werden kann. Der oft behauptete Gegensatz zwischen einer (deontologischen) „Ethik der Würde“ und einer (utilitaristischen) „Ethik der Interessen“ ist deshalb nicht hilfreich, nicht einmal möglich: Ein bestimmtes Verständnis der Menschenwürde und ihrer Realisierung als allein gültig zu behaupten, heißt, die Tatsache zu verkennen, dass es nicht nur Konflikte zwischen Menschenrechten und anderen Gütern gibt, sondern zwischen verschiedenen begründeten Menschenrechtsverständnissen; eine reine „Ethik der Interessen“ wäre dagegen letztlich kriterienlos und damit für Entscheidungen nutzlos. Mit diesen Argumenten macht *Klinnert* deutlich, dass eine Funda-

mentalopposition gegen jeden Versuch, bioethische Fragen in ethischen Abwägungen und durch rechtliche Grenzziehungen zu beantworten, realitätsfern ist und eine „Eindeutigkeit des Urteils“ (S. 421) suggeriert, die nicht zu erreichen ist.

Bleibt im Blick auf die Bioethik-Konvention also nur, sich dem mühsamen Geschäft der Abwägung zu unterziehen. Dies unternimmt *Klinnert* in den verbleibenden Kapiteln seines Buches. Ausführlich beschäftigt er sich mit den drei schon genannten Bereichen der Biomedizin, die besonders heftig diskutiert werden. Seine diesbezüglichen Argumentationen können hier nicht im einzelnen dargestellt werden, deshalb seien nur jeweils besonders interessante Aspekte herausgestellt.

In der Diskussion um den Embryonenschutz (S. 432-447) vertritt *Klinnert* eine sehr pointierte Grundhaltung: Die leibliche Existenz eines Menschen beginnt für ihn mit der Vereinigung von Ei- und Samenzelle. Dafür nennt er zwei Gründe: Zum einen beginne mit dieser Vereinigung ein „autopoietischer Prozess [...], innerhalb dessen sich keine qualitativen Einschnitte mehr festmachen lassen, die an einer Kontinuität zum geborenen Menschen zweifeln lassen könnten“ (S. 433). Zum anderen verstehe der Mensch retrospektiv seine eigene Geschichte als eine Geschichte von der Zeugung an. Daraus folgert *Klinnert*, dass dem Embryo ab dem frühesten Zeitpunkt Menschenwürde zukommt, die nicht graduell von der Würde anderer Menschen unterschieden werden kann. Doch damit ist nicht ausgeschlossen, sondern gerade betont, dass es zu schwerwiegenden ethischen Konflikten kommen kann, in denen die Menschenrechte des Embryos und die Rechte anderer Menschen – der Eltern, künftiger Generationen, der Kranken, die sich von der Embryonenforschung Möglichkeiten der Heilung eröffnen – gegeneinander abgewogen werden müssen. *Klinnert* diskutiert einige dieser Konfliktsituationen gründlich und kommt zu dem Schluss, dass die entsprechenden Festlegungen der Bioethik-Konvention – trotz manchen Konkretisierungsbedarfs – mora-

lisch vertretbar und rechtlich sinnvoll sind. Die dort getroffenen Regelungen überlassen zwar die Bestimmung des Zeitpunkts, zu dem dem Embryo Menschenwürde zugesprochen wird, den Gesetzgebern der einzelnen Länder. An anderen Stellen aber – etwa im Verbot, Embryonen zu Forschungszwecken herzustellen – entspricht die Konvention weitgehend geltendem deutschen Recht und ist damit weit strenger als die rechtlichen Beschränkungen der Embryonenforschung in anderen europäischen Ländern.

Die Bioethik-Konvention setzt auch biomedizinischen Eingriffen an nicht einwilligungsfähigen Personen (jüngere Kindern, Menschen mit schweren geistigen oder psychischen Behinderungen, Demenzkranken) enge Grenzen. Die Sorge, dass diese Menschen unter Ausnutzung ihrer Hilfsbedürftigkeit zu Forschungszwecken missbraucht oder fragwürdigen Behandlungen unterzogen werden, nimmt *Klinnert* sehr ernst (S. 447-464). Vor diesem Hintergrund verweist er auf vielfältige Möglichkeiten, den vermutlichen Willen dieser Menschen zu erschließen und die für sie jeweils beste Entscheidung zu treffen. Er betont, dass der von der Konvention verlangte Schutz über das geltende deutsche Recht hinausgeht, sieht aber an einigen Stellen die offeneren deutschen Regeln für ethisch besser legitimiert an (zum Beispiel die Gewebespenden für nahe Verwandte, nicht nur für Geschwister). Auch hier bestehen für *Klinnert* keine grundlegenden ethischen Bedenken, die eine Zustimmung zu der Konvention verbieten würden.

Hinsichtlich der verschiedenen Möglichkeiten, die die Gentechnik eröffnet, setzt *Klinnert* – mit der Bioethik-Konvention – eine klare Grenze: Ethisch abzulehnen und von der Konvention verboten sind „alle Maßnahmen, mit denen eine Person in den naturalen Grundlagen ihrer Identität (zum Beispiel hinsichtlich der Intelligenz) oder zumindest charakteristisch (zum Beispiel hinsichtlich der Augenfarbe) auf den Entwurf anderer – sei es auf die Wünsche der Eltern oder auf die Interessen der Gesellschaft – reduziert und damit in ihrer Le-

bensführung präformiert zu werden droht“ (S. 484). „Zukünftige Generationen müssen daher vor eugenischen Vorstellungen geschützt werden, die eben nicht auf die elementare Sicherung der naturalen Bedingungen ihrer Menschenwürde bedacht sind, sondern das Individuum im Sinne einer Vision vom perfekten Menschen zu instrumentalisieren drohen“ (S. 487). Doch so entschieden er dagegen votiert, die Individualität und Autonomie eines Menschen durch gentechnische Eingriffe zu verletzen, so wenig wehrt er sich gegen ein prinzipielles Verbot von Eingriffen in das menschliche Genom. Nicht zuletzt aus theologischer Perspektive sieht er den Menschen berechtigt, seinen Körper willentlich zu gestalten. Es sei deshalb „nicht einzusehen, warum ausgerechnet dieser Bereich der naturalen Basis menschlichen Lebens grundsätzlich von jeglicher kulturellen Überformung freigehalten werden soll“ (S. 487).

Dem in einem Zusatzprotokoll zur Bioethik-Konvention vorgesehenen Verbot reproduktiven Klonens, das auf einem breiten gesellschaftlichen Konsens ruht, ist nach *Klinnert* problemlos zuzustimmen. Nachbesserungsbedarf sieht er bei den Regelungen zum so genannten therapeutischen Klonen (S. 490-497).

Klinnert fasst seine Untersuchungen zusammen: „Im entschiedenen Widerspruch zu einer einflussreichen Strömung innerhalb der öffentlichen Diskussion in Deutschland lässt sich als Ergebnis dieser Untersuchung festhalten, dass an der durchgängigen Vereinbarkeit der Bioethik-Konvention mit der Achtung der Menschenwürde kein Zweifel bestehen kann“ (S. 498).

Die Abschlusskapitel (S. 498-547) dienen vor allem dazu, die vielen Argumentationslinien nochmals zusammenzuführen. Einen Aspekt der Diskussion greift er hier allerdings erstmals ausführlich auf: Die Frage, ob es aus juristischer Sicht wünschenswert ist, die Konvention zu unterzeichnen (S. 515-532). Auch hier gehen die Meinungen weit auseinander: Die einen

melden verfassungsrechtliche Bedenken an, weil sie von der deutschen Verfassung geschützte Menschenrechte in der Konvention verletzt oder zumindest nicht gewahrt sehen. Andere haben das rechtspolitische Bedenken, dass der an vielen Punkten im Vergleich zum deutschen Recht geringere Schutz der Menschenwürde durch die Konvention auf Dauer zur Absenkung des Schutzniveaus in Deutschland führen würde. Wieder andere befürworten einen deutschen Beitritt, weil sie „mit der Bioethik-Konvention eher einen Trend gesetzt (sehen), das europäische Medizinrecht auf einem wachsend hohen Schutzniveau zu vereinheitlichen“ (S. 522). Letztgenannter Auffassung schließt sich auch *Klinnert* selbst an. Wiederholt verweist er auf Art. 27 der Konvention, der ausdrücklich vorsieht, dass es jeder Vertragspartei unbenommen sei, „einen über dieses Übereinkommen hinausgehenden Schutz zu gewährleisten“ (S. 646). Außerdem schätzt er die Chancen, von deutscher Seite auf eine Anhebung der Schutzstandards hinzuwirken, deutlich höher ein, sobald die Bundesrepublik der Konvention beigetreten sei.

In seinem „Abschlussplädoyer“ macht *Klinnert* nochmals deutlich, dass weder aus philosophisch-ethischer noch aus christlich-theologischer Sicht eine fraglose Eindeutigkeit in ethischen Fragen zu erlangen ist. Menschen haben die Fähigkeit und die Pflicht, ihr Leben zu gestalten. Dabei müssen sie oft zwischen gut begründeten Alternativen entscheiden und auch ungewollte Konsequenzen ihrer Entscheidungen in Kauf nehmen. Dafür können gesetzliche Regelungen einen Rahmen bilden, aber nie die persönliche Gewissensentscheidung ersetzen. Einen solchen Rahmen bildet auch die Bioethik-Konvention. Unter Berücksichtigung dieser Aspekte votiert *Klinnert*, wie schon eingangs erwähnt, eindringlich für einen Beitritt Deutschland zu diesem völkerrechtlichen Vertrag.

In der Darstellung dürfte deutlich geworden sein, wie differenziert, breit ausgreifend und konsistent die Studie von *Lars Klinnert* ist. Einige kritische Anmerkungen seien dennoch erlaubt.

Inhaltlich ist es überraschend und irritierend, dass der Autor die Begriffe Ethik/Moral beziehungsweise ethisch/moralisch offenbar weitgehend synonym verwendet, statt sie – wie in den neueren Diskussionen üblich – zur Markierung unterschiedlicher Bereiche menschlicher Praxis und ihrer Reflexion zu nutzen. Systematisch weist seine, insgesamt sehr zu würdigende, Definition und Begründung der Menschenwürde einige kleine Lücken beziehungsweise Unklarheiten auf. Das Verhältnis zwischen Rawls' Theorie des „overlapping consensus“ und der Transzendentalpragmatik ist nicht ganz geklärt. Weil *Klinnert* diese Zuordnung nicht in der nötigen Klarheit vornimmt, bleibt auch offen, inwieweit er das transzendentalpragmatische Argument als universal gültiges ansieht. Sieht er es über der partikularen theologische Konzeption stehen – oder neben ihr und anderen partikularen Verständnissen? Auch der Schritt von der Transzendentalpragmatik in die von ihm so genannte „Leibphänomenologie“ müsste an einigen Stellen noch genauer ausgeführt werden. Zu dieser Klärung wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit den philosophischen Referenzpositionen wünschenswert gewesen. Auch an einigen anderen Stellen wäre eine tiefergehende Beschäftigung mit den Argumenten einer kleineren Zahl von Autoren wünschenswert.

So berechtigt und notwendig es ist, den Bereich einer wissenschaftlichen Untersuchung zu beschränken, so merkwürdig ist es, dass an keiner Stelle der Blick über die deutsche Diskussion hinausreicht. Immerhin ist deren Gegenstand ein internationales Dokument. Erst die systematische Klärung greift über den deutschen, ja den europäischen Raum hinaus: John Rawls und Peter Singer gehören zu den wichtigsten philosophischen Gesprächspartnern *Klinnerts*.

Ob die Struktur der Studie nicht noch besser hätte angelegt werden können, ließe sich diskutieren. Die sehr umfangreiche einführende Dokumentation kann an dieser Stelle und in dieser Form nicht vollständig überzeugen. Da die entsprechenden Texte nicht im Original wiedergegeben, sondern vom Autor dargestellt werden, fließen in diese Darstellung zwangsläufig Optionen ein, die erst anschließend offengelegt und begründet werden (dies gilt vor allem für die durchgängig implizit abwertende Darstellung der strikten Gegner der Konvention). Auch bleibt fraglich, ob statt der so zahlreichen Einzeldarstellungen, die zu vielen Redundanzen führen, nicht eine Zusammenstellung der verschiedenen Argumente, die nun in einem eigenen Analyse-Teil folgt, ausgereicht hätte.

Die formale Gestaltung der Arbeit erschließt sich nicht immer: Häufig finden sich im Text eingerückte und Passagen in kleinerer Schrift, die keine Zitate sind. Ein inhaltlicher Grund für diese Absetzung ist nicht ersichtlich. Merkwürdig ist auch, dass sich gelegentlich für die Argumentation zentrale Passagen in den Fußnoten finden (so etwa, besonders irritierend, die einzige Erwähnung von Apels Transzendentalpragmatik in Fn. 440 auf S. 363).

Diese Monita ändern nichts daran, dass *Lars Klinnert* ein ungemein materialreiches, argumentativ starkes und hoch aktuelles Buch vorgelegt hat. Sein Beitrag zur Diskussion über die Menschenwürde hat weit über die bioethische Diskussion hinaus Bedeutung. Nicht zuletzt ist die Studie ein gelungenes Beispiel für eine Theologie, die ihre Übersetzungsaufgaben in einer säkularen Gesellschaft ernst nimmt. Es ist zu hoffen, dass sein Gesprächsangebot von vielen wahrgenommen und aufgenommen wird.

Michael Bongardt