

Teil I

Hermeneutische Rekonstruktion PRINZIPIELLER EINWÄNDE an gentechnischen Maßnahmen des menschlichen Erbguts

1 Ausgangspunkt: Eine Beobachtung

Zunächst soll sich dem Thema der vorliegenden Arbeit tastend genähert werden, indem einige lose Beobachtungen in der ethischen Diskussion um gentechnische Manipulation aufgeführt werden. Vor allem Theologen und Religionsphilosophen tragen vehemente Einsprüche gegen die Versuche technischer Manipulation des menschlichen Erbguts vor. Zumeist kleiden sie diese Einsprüche mit dem Mantel der Menschenwürde und betonen, die technische Intervention in das menschliche Genom sei ein menschenunwürdiger Eingriff¹. Diese Einsprüche unterscheiden sich von anderen kritischen Beurteilungen in ihrer prinzipiellen Eindeutigkeit: Nicht weil gentechnische Interventionen *zurzeit* zu riskant und damit unzumutbar für den so manipulierten Menschen wären, sind sie *vorerst* abzulehnen (provisorische Einwände²), sondern weil sie den Menschen in *grundsätzlicher* Weise verändern, müssen sie *prinzipiell* moralisch verworfen werden (PRINZIPIELLE EINWÄNDE).

Solche PRINZIPIELLEN EINWÄNDE tragen aufgrund ihres absolut ablehnenden Charakters eine schwere Begründungslast, derer sie sich aber kaum bewusst zu sein scheinen. Denn überzeugende umfassende Rechtfertigungen für den pauschalen Vorwurf gegen die gentechnische Manipulation des menschlichen Erbguts findet man gegenwärtig noch vergebens. Die prinzipielle Ablehnung wird vielmehr mit einem ebenso absoluten Menschenwürdekriterium auf der Prinzipienebene untermauert. Dabei ist auffällig, dass im englischen Sprachraum PRINZIPIELLE EINWÄNDE entweder auf intuitionistischer Ebene stecken bleiben³ oder ohne fundamentalanthropologischen Anhaltspunkt sind⁴. Dagegen findet man unter deutschsprachigen Theologen

¹ Z.B. H. Haker, 57f., 65; J. Polkinghorne, 149, 151; J. Reich, 127ff.; K. Seelmann, 163; C. Söling, 56; M. Vidal, 219; J. Wisser, 48.

² So in vielen Beiträgen aus dem anglo-amerikanischen Raum (D.W. Brock/N. Daniels, 191; N. Daniels, 153; B. Gordijn, 310f.)

³ L. Kass 1998, 14, 19, 24.

⁴ L. Lester/J. Hefley formulieren eine theologische Kritik aus evangelikaler Perspektive, ohne diese Kritik fundamentalanthropologisch zu belegen.

und Moralthetheoretikern ansatzweise weiterführende Deutungen, die für eine hermeneutische Rekonstruktion der pauschalen Verdammung gentechnischer Maßnahmen beim Menschen die Grundlage bilden können. Anscheinend ist es vor allem ein bestimmter kontinental-europäischer geistesgeschichtlicher Horizont, von dem her die prinzipiellen Einsprüche sowohl formuliert werden als auch transparenter verstehbar werden können. Dabei scheint es um fundamentalanthropologische Basisbedingungen zu gehen, die verteidigt werden sollen.

Zwei Beispiele für PRINZIPIELLE EINWÄNDE möchte ich kurz illustrieren:

1. In einem älteren Aufsatz begründet H. M. Baumgartner mit Hilfe von Kants Menschenwürdekriterium seine prinzipielle Ablehnung an gentechnischen Eingriffen des menschlichen Genoms. Danach bestehe die Menschenwürde in der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung. Ein gentechnisch manipulierter Mensch könnte nie rückwirkend seine freie Zustimmung für einen gentechnischen Eingriff geben, weil er bereits keine Fähigkeit entwickeln könnte, sich als freies und selbstbestimmtes Wesen zu verstehen, indem er wüsste, dass er aus Manipulatoren zusammengesetzt ist. Von hier aus folgert Baumgartner, dass sich das menschliche Selbstverständnis als freies Wesen nur unter der vorausgesetzten Annahme der Vorsehung (eines) Gottes ausprägen lasse⁵. – Auch H. Jonas folgert vor dem Hintergrund der gentechnischen Bedrohung ein Gebot der „Freiheit des Nichtwissens“⁶, weil dieses Nichtwissen Bedingung für die menschliche Freiheit sei: Wer dagegen zu viel von seinem genetischen Ursprung wisse, werde schließlich auch in der Spontaneität seines „Er-selbst“-Werdens⁷ gelähmt. Im amerikanischen Sprachraum wird dieses Argument – und der Verweis auf Jonas – verkürzt wiedergegeben: als Risiko von „psychological burdens“⁸. Die hier referierte Ausgangskritik enthält aber den Verweis auf den philosophischen Begriff des „Selbst“ – in seiner Weiterinterpretation der kantischen „Selbstbestimmung“ oder bei Jonas durch das vom Existenzialismus mitgeprägte Motiv der Selbstwerdung. Es ist zu vermuten, dass gerade dieser Verweis auf das „Selbst“ theoriegeladener ist als er in seiner Argumentation daherkommt.
2. Der katholische Moralthetheologe J. Reiter nimmt diese Kritik in seiner Bewertung des reproduktiven Klonens von Menschen auf und erweitert Jonas' Gebot zum „Recht auf Ungeplantheit“. Die Individualität gehe einem Klon verloren, und das obwohl auch die Natur mit eineiigen Zwillingen Klonen hervorbringt. Letzteres sei aber eine „Naturlaune“ ohne Folgen für die menschliche Freiheit der Zwillinge. Dagegen könne das reproduktive Klonen Zwillinge erzeugen, die Generationen weit auseinander liegen, wodurch dem Klon suggeriert werde: „Du bist schon einmal da gewesen“⁹. Damit verlöre

⁵ H. M. Baumgartner 1987, 41f.

⁶ H. Jonas 1987, 188.

⁷ H. Jonas 1987, 190.

⁸ D.W. Brock 1999, 155–158; D. W. Brock/N. Daniels, 201; R.A. Epstein, 272.

⁹ J. Reiter 1997a, 369.

ein Klon jegliche natürliche Spontaneität. Hier erweitert Reiter die Kritik aus einer Theorie des Selbst außerdem um eine naturgesetzliche Erwägung: Offenbar erlaubt Klonen, nur wenn es natürlich ist (natürliche Mehrlingsbildung), die Reifung zum freien und selbstständigen Individuum. Reiter versteht die Natur dabei als profanes Residuum des religiösen Begriffs „Schöpfung“ und verweist damit implizit ebenso wie schon Baumgartner auf den Zusammenhang von menschlicher Freiheit und Vorsehung. – U.H.J. Körtner hat sich in seiner Beurteilung der Gentechnik ebenso zum religiösen Gehalt der Natur geäußert und dabei versucht, dem Eindruck einer naturgesetzlichen Argumentation zu entgehen¹⁰, um dennoch über apriorische Bedingungen des Menschseins den gentechnischen Eingriff am menschlichen Erbgut zu verurteilen¹¹. Der Mensch existiere zwar in „schlechthinniger Abhängigkeit von Gott“, nicht aber in schlechthinniger Abhängigkeit von der Natur. Vielmehr sei der Mensch sogar unausweichlich gezwungen, über die Natur zu verfügen. Diese Unausweichlichkeit mag man zwar dialektisch als Abhängigkeit von der Natur auffassen, die aber dennoch nicht mit der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott verwechselt werden dürfe. Daraus folgert Körtner eine Verantwortungsethik¹² – offenbar in Opposition zu einer heteronomen Gebots- oder naturgesetzlichen Ethik. Seine Verantwortungsethik sei zunächst durch keine apriorischen Zäune begrenzt, aber theologisch profiliert über die Einsicht des kategorial unterschiedlichen Handelns zwischen Gott und Mensch. Körtner legitimiert also eine säkulare Verantwortungsethik über die theologische Fundamentaldifferenz von Gott und Mensch und weist damit alle Ansprüche naturgesetzlichen Denkens zunächst zurück, um sie allerdings in einem nächsten Schritt wieder hineinzunehmen, nämlich über sein striktes Verbot, Menschenwürde und menschliche Selbstzwecklichkeit anzutasten, etwa indem der Mensch in seinem Grundwesen angetastet wird. Auch hier zeigt sich wieder der Bezug zum „Selbst“, darüber hinaus aber eine ebenso ontologische Aufladung der menschlichen Natur wie bei Reiter trotz aller Unterschiede. Denn indem Gott eine Fundamentaldifferenz zum Menschen konstituiert, die dem Menschen ein *Wesen* zuschreibt, das durch gentechnische Interventionen offenbar gefährdet ist, bejaht Körtner wohl auch eine Art menschliche Natur. Das Wesen des Menschen hat dann offenbar auch naturhafte Implikationen. Das Verbot, Menschen in ihrem Grundwesen zu verändern, wird über ihre *vorgegebene Natur* näher bestimmt. Diese Natur mag zwar nicht apriorisch sein, ist aber aposteriorisch nicht weniger bindend.

An anderer Stelle unterstreicht Körtner diesen Bezug des menschlichen Selbstseins zu seiner natürlichen Umwelt, die zugleich religiös gedeutet wird: Ausgehend von der Annahme, dass die neue Biotechnologie das Welt- und Menschenbild tiefgreifend verändern wird, widmet sich Körtner dem

¹⁰ U.H.J. Körtner 1999, 140; 2001, 451; 2002, 11.

¹¹ U.H.J. Körtner 1999, 141.

¹² U.H.J. Körtner 1999, 140.

christlichen Schöpfungsverständnis: Dass die Welt Gottes Schöpfung sei, solle nicht im Sinne einer pseudowissenschaftlichen Aussage verstanden werden, sondern im Sinne eines anthropologischen, nämlich „elementaren Kreaturgefühls“¹³ – offenbar auch hier in Anlehnung an Schleiermacher. Folglich, wenn das Menschenbild durch Biotechnologie tiefgreifend verändert wird, stelle sich die Frage, wie sie in das menschliche Selbstverständnis eingreife¹⁴. Körtner's Antwort darauf: Gentechnologische Maßnahmen suggerieren eine Selbstbefreiung von der existenziellen Schicksalshaftigkeit, die aber gerade dadurch in neuen Erscheinungsformen wiederkehrt¹⁵. Der Versuch, dem Schicksal zu entkommen, erweist sich somit als Ausdruck von Sünde, die ihrer Vergebungsbedürftigkeit entgehen will¹⁶. Auch in dieser Darstellung wird das menschliche Selbstverständnis interpretiert in einem Begriffsrahmen eines religiös „gefühlten“ Menschen- und Weltverständnis. Es handelt sich um die begriffliche Verflechtung dessen, was ein *Mensch* ist, mit seinem *Selbst*-Verständnis, seiner *natürlichen* Vorgegebenheit, die auch das Selbst betrifft und dabei *religiös* als Vorsehung interpretiert werden kann¹⁷. Diese vierstellige Relation bildet bei Körtner und zumindest auch bei den anderen genannten Autoren in ihrer rechten Verhältnissetzung den Grundstock der PRINZIPIELLEN EINWÄNDE an gentechnischen Maßnahmen im Hinblick auf das menschliche Genom. Der Begriff der Menschenwürde freilich spielt bei näherer Betrachtung nicht die zentrale Rolle, die die Einwände ihm einräumen.

Im Folgenden werde ich zunächst den Eindruck zerstreuen, die genannten PRINZIPIELLEN EINWÄNDE beruhten entscheidend auf dem Menschenwürdekriterium. Weder mit einer engen kantischen Charakterisierung von Menschenwürde noch mit einem offeneren Menschenwürdeverständnis kann man die Einwände hinreichend belegen. Dennoch enthalten sie grundsätzliche Einsichten über den Menschen, mit denen die pauschale Verurteilung der Gentechnik einige Plausibilität beanspruchen kann, wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll.

2 Gentechnik und Menschenwürde

Soll aus Kants Menschenwürdekriterium folgen, dass reproduktives Klonen oder gentechnische Manipulationen menschenunwürdig sind, dann folgt ebenso, dass bestimmte Menschen aus Gründen der Menschenwürde kein

¹³ U.H.J. Körtner 2001, 437.

¹⁴ U.H.J. Körtner 2001, 438.

¹⁵ U.H.J. Körtner 2001, 447.

¹⁶ U.H.J. Körtner 2001, 448f.

¹⁷ U.H.J. Körtner 2001, 447 mit terminologischer Nähe zu 1996, 50.

Recht haben zu leben. R. A. Epstein bringt dies im Hinblick auf die Debatte um das reproduktive Klonen auf den Punkt: „Here the implicit assumption of the anti-cloning forces is that the distressed newcomer would have been in some sense better off if he had never been born“¹⁸. Diese Unterstellung scheint sich aber mit Kants Test allgemeiner Zustimmung für Normen nicht zu vertragen: Denn virtuell müsste der Klon zustimmen, dass er prinzipiell nicht existieren darf. Nicht nur, dass dieser virtuelle Test mit einigen logischen und praktischen Problemen belastet ist¹⁹, macht diese Position fragwürdig. Sondern auch der Begriff der Menschenwürde wird dabei selbstwidersprüchlich: Er impliziert nämlich, dass die Allgemeinheit vernünftiger Wesen zustimmen könnte, jemandem die Achtung der Würde unter phänomenalen Bedingungen zu verweigern. Hier würde folglich eine moralisch bindende Trennung zwischen noumenalem und phänomenalem Reich etabliert, anstatt dass wie bei Kant sich die moralisch-praktischen Begriffe in der erscheinenden Welt anwenden lassen müssen²⁰. Das kantische Menschenwürde-Konzept bedingt das Existenzrecht und sogar die Pflicht des Menschen zu leben. Andernfalls hätte der Klon seine Menschenwürde als Selbstzweck verloren. Dies kann man sich an einem hypothetischen Beispiel klar machen: Wenn die Würde eines Menschen durch seine Versklavung verletzt wird, so behält er das Recht auf Freiheit, das er seiner Menschenwürde verdankt. Wenn dagegen die Verletzung seiner Würde darin besteht, dass er überhaupt geboren worden ist, dann hat er entweder ab sofort ein Recht auf menschenwürdige Achtung seiner Existenz, obwohl seine Existenz menschenunwürdig ist – was ein Widerspruch im Menschenwürdebegriff ist. – Oder er hat eben auch nach seiner Geburt keine Menschenwürde. Dann verdient er auch während seines Lebens keine Rechte als Mensch und kann auch ohne moralische Skrupel versklavt werden. Genau für diese Möglichkeit kann es aber kein allgemeines Gesetz geben, d.h. niemand kann aus *vernünftigen* Gründen unterstellen, dass alle zustimmungsfähigen vernünftigen Wesen – also auch der Klon – die Aberkennung seiner Menschenwürde wollen. Folglich lässt sich mit Kants Menschenwürdekriterium der prinzipielle Einspruch gegen gentechnische Interventionen am Menschen nicht vertreten.

Nach meiner grammatischen Untersuchung des Menschenwürdebegriffs ergibt sich allerdings ein offeneres Bestimmungsverhältnis von Menschen-

¹⁸ R. A. Epstein, 269.

¹⁹ Man müsste unterstellen, dass der Klon im noumenalen Reich der Zwecke existiert – dort also einen Selbstzweck und eine Würde hat –, um daraus zu folgern, dass er im phänomenalen Reich der Erscheinungen nicht existieren dürfe und dort folglich auch nicht menschenwürdig behandelt werden könne. – Ethisch-praktisch kann ein solcher Test vorurteilsfrei gar nicht durchgeführt werden. Denn indem im faktischen Moraldiskurs bzw. im vernünftig-praktischen Denken der Klon ausgeschlossen ist (nur als vernünftig Gedachtes kommt er vor), kann er auch keinen Beitrag liefern, der seine Existenz unterstützt.

²⁰ I. Kant 1947, 4f.; 1908, 56; 1914, 217.

würde und Lebensrecht²¹. Von hier aus kann behauptet werden, dass es unter bestimmten Bedingungen der Würde eines Menschen entsprechen kann, wenn er nicht lebt, weil die Menschenwürde transzendent verliehen ist und ihren Träger ebenso auf ein transzendentes Reich projiziert. Aber auch wenn die PRINZIPIELLEN EINWÄNDE sich dieses Verständnisses von Menschenwürde bedienen würden, so würde nur scheinbar folgen, dass es menschenunwürdig sei, wenn ein Klon geboren würde, nicht dagegen, wenn niemals einer geboren würde. Denn unter Zugrundelegung dieses Menschenwürdebegriffs geht ein eindeutiges Richtmaß für die ethische Zulässigkeit gentechnischer Maßnahmen verloren. Menschenwürdige Behandlungen bemessen sich allein nach ihrer Vertrauenswürdigkeit. Nun ist nicht von vornherein ausgeschlossen, dass ein Mensch seiner gentechnischen Zusammensetzung vertrauen könnte, zumal wenn dies der einzige Weg ist, überhaupt zu existieren und dabei eine gute Lebensqualität zu haben. Dazu müsste man vielmehr zeigen, dass ein gentechnisch veränderter Mensch grundsätzlich und gänzlich daran gehindert wird, Vertrauen aufzubauen, so dass bei ihm die Alternative gar nicht anwendbar ist, einer Handlung zu vertrauen oder zu misstrauen. Das führt aber dann in eine Untersuchung zur Konstitution des Selbstbewusstseins und zu den fundierenden Bedingungen seelischer Gestimmtheiten. Damit könnte der Begriff der Menschenwürde nur indirekt Einfluss auf die Bewertung gentechnischer Maßnahmen ausüben, nämlich so, dass sie als Beurteilungsinstanz keine Anwendung mehr finden kann und dass dies in einem äquivoken Sinn als Verletzung der Menschenwürde begriffen wird, nämlich als Verletzung des Menschenwürde-Konzepts.

Exkurs: Die Irreversibilität bei der Gen-Manipulation – Parfits Paradox des reproduktiven Klonens

Die PRINZIPIELLEN EINWÄNDE befürchten einen irreversiblen Schaden durch gentechnische Manipulation für den Betroffenen. Diesen Schaden markieren sie zumeist mit Verweis auf die Menschenwürde. Nun soll geprüft werden, wie überzeugend es ist, diesen befürchteten irreversiblen Schaden über das Menschenwürdeprinzip auszumachen. Dabei wird einerseits die Ansicht zurückgewiesen, eine prinzipielle Ablehnung z.B. des reproduktiven Klonens impliziere ein utilitaristisches Prinzip anstatt des Menschenwürdeprinzips. Andererseits wird begründet, warum die PRINZIPIELLEN EINWÄNDE dennoch auf den Menschenwürdeverweis verzichten sollten, nicht aber damit auch auf ihre Befürchtung eines irreversiblen Schadens.

Wer etwa das reproduktive Klonen von Menschen (im Folgenden einfach „Klonen“) prinzipiell für unethisch hält, lehnt folglich auch die Existenz menschlicher Klons ab. So hält man die psychischen Belastungen für den Klon für unzumutbar²².

²¹ L. Ohly 2002, 132-148.

²² Z.B. L.R. Kass, 33.

Das legt freilich den obigen Einwand wieder nahe, damit würde eine zu starke Behauptung vertreten, nämlich dass der Klon selbst empfinden würde: „Ich wünschte, ich wäre nie geboren“²³. Nun könnte man im Leben einen solchen Schaden für kompensierbar halten. Im Lauf des Lebens könnte der Klon lernen, mit seiner psychischen Belastung umzugehen und ansonsten ein einigermaßen erfolgreiches Leben zu führen. In diesem Fall wäre es eine Frage der Güterabwägung zweier vergleichbarer Werte, ob die Technik des Klonens menschenverträglich wäre. Eine *prinzipielle* Ablehnung des Klonens könnte es dann nicht geben. Vertritt man dagegen eine prinzipielle Ablehnung aufgrund der Unzumutbarkeit für das Selbstbewusstsein des Klons, so wäre der einzige Weg, diesen psychologischen Schaden beim Klon abzuwenden, seine Nicht-Existenz.

D. W. Brock hat darauf hingewiesen, dass die Plausibilität dieser prinzipiellen Ablehnung auf dem Nicht-Identitäts-Paradox beruht, das D. Parfit einst konstruiert hat²⁴. Unter der Prämisse, dass wir jemandem nicht schaden, den wir nicht zeugen²⁵, vertrat Parfit die Meinung, dass wir ein utilitaristisches Prinzip der Glücksmaximierung bzw. Unglücksminimierung vertreten, wenn wir es für falsch halten, Menschen zu zeugen, die ihr Leben lang behindert sind. S.E. hat dieses utilitaristische Prinzip ohne Berücksichtigung der Personen zu gelten, d.h. was „Glück“ ist, entscheidet sich abstrakt objektiv, ohne Rücksicht auf die betroffenen Subjekte. Brock hält nun den prinzipiellen Kritikern des Klonens vor, sich dieses utilitaristischen Prinzips zu bedienen, indem er ihren Einwand der psychischen Schädigungen logisch untersucht: „Choosing to create the later twin with serious psychological burdens...would be morally irresponsible or wrong, even if doing so does not harm or wrong the later twin who could only exist with the burdens“²⁶.

Um diese Position zu prüfen, ist zuvor zu analysieren, was der PRINZIPIELLE EINWAND gegen das Klonen beinhaltet. Was genau lehnen die prinzipiellen Kritiker am Klonen ab, wenn sie die Nicht-Existenz von Klons befürworten? Zweierlei ist möglich:

1. Sie lehnen die *Technik* des Klonens prinzipiell um der Betroffenen willen ab: „Kein Klon *sollte* jemals gezeugt werden“.
2. Sie lehnen die Klons auch dann ab, wenn sie bereits erschaffen worden sind: „Der Klon *hätte* niemals geboren werden sollen“.

Zwischen beiden Aussagen besteht eine Differenz: Denn auch wenn man es z.B. für menschenunwürdig hält, einen Klon zu schaffen, kann man es dennoch für richtig halten, einen bereits geborenen Klon menschenwürdig zu behandeln – offenbar weil er Menschenwürde verdient²⁷. Daher muss niemand, der die Klon-Technik ablehnt, auch die Elimination des Klons befürworten. Er muss auch nicht seine Existenz missbilligen, selbst wenn er einen irreversiblen Schaden für die Menschenwürde des Klons annimmt. Denn die Menschenwürde könnte ja zusätzlich dadurch verletzt

²³ R. Dawkins, 60; R.A. Epstein, 269.

²⁴ D. W. Brock 1999, 156. Zum Nicht-Identitäts-Paradox s. D. Parfit, 390–392.

²⁵ D. Parfit, 386.

²⁶ D. W. Brock 1999, 157.

²⁷ Nur unter einer Bedingung besteht diese Differenz beider Aussagen nicht: wenn unter den Lebensbedingungen des Klons keine menschenwürdige Behandlung möglich wäre. Diese Bedingung ist lebenspraktisch unwahrscheinlich bzw. gar absurd (L. Ohly 2002, 63, 279f).

werden, dass man seine Existenz missbilligt²⁸. Es wäre daher einerseits menschenwürdig, die Technik des Klonens um des Betroffenen willen abzulehnen; unwürdig ist es aber andererseits, gegen den Willen des Betroffenen dessen Existenz offensiv zu missbilligen. Es ist möglich und ratsam, hier zu differenzieren²⁹.

Wenn eine solche Differenzierung aber möglich ist, dann vertreten die prinzipiellen Klon-Kritiker kein utilitaristisches Kalkül, das nämlich diese Unterscheidung nicht vornehmen würde. Denn utilitaristisch ändert sich nichts, ob durch Nichtexistenz des Schadensträgers nur potenzieller Schaden abgewendet oder ob bereits eingetretener Schaden eliminiert werden soll. Nur unter Berücksichtigung der Person kann diese Differenzierung vorgenommen werden bzw. unter Favorisierung eines personenbezogenen Prinzips vor einem personenfreien. M.a.W.: Wer mit der Menschenwürde argumentiert, kann dafür weder ein subjekt-abstrahierendes utilitaristisches Prinzip anführen noch von der Berücksichtigung der Person absehen.

Prinzipielle Kritik am Klonen unter dem Aspekt der Menschenwürde kann m.E. nur unter zwei Prämissen vertreten werden:

1. Die zur Disposition stehende Menschenwürde gilt auch einem Menschen, wenn er noch nicht geboren oder gezeugt ist.
2. Die Kloner nehmen *bewusst* eine potenzielle Verletzung der Menschenwürde des Klons in Kauf, indem sie ihn klonen.

Die zweite Prämisse beruht auf den Bedingungen der Verletzung der Menschenwürde. Allgemein nämlich gilt: Ein Subjekt behandelt ein anderes dann menschenunwürdig, wenn es einmal für ein würdeverletzendes Schadensrisiko bei betroffenen Menschen hinreichend verantwortlich ist und zweitens dieses Schadensrisiko bewusst in Kauf nimmt³⁰. Die erste Prämisse beruht dagegen darauf, dass ja um des Betroffenen willen die Klon-Technik abgelehnt wird. Gilt er also als „Betroffener“, obwohl er noch gar nicht existiert, so muss er in irgend einem „über-irdischen“ Sinne als existent angenommen werden, damit wir seine Individualwürde *jetzt schon* zu achten haben³¹. Seine „über-irdische“ Menschenwürde wird als geschützt betrachtet, gerade wenn er nicht auf Erden geboren wird. Dagegen würde seine *irdische* Menschenwürde verletzt, wenn er geboren würde³².

So gilt also einerseits, dass die PRINZIPIELLEN EINWÄNDE gegen die Klon-Technik, wenn sie denn vertreten werden, nicht aus utilitaristischen Gründen vertreten werden. Also kann man auch die Klon-Technik ablehnen und zugleich die Würde eines geklonten Menschen achten. Andererseits postulieren die PRINZIPIELLEN EINWÄNDE gegen das Klonen einen irreversiblen Schaden für das betroffene Subjekt.

²⁸ Ebd.

²⁹ Selbst evangelikale Autoren, die das Klonen als einen Eingriff in die freie schöpferische Verfügung Gottes betrachten (L. Lester/J. Hefley, 65, 68), respektieren die Würde der Klons als geliebte Geschöpfe Gottes (43).

³⁰ L. Ohly 2002, 131.

³¹ Ein alternativer Gedanke wäre es anzunehmen, dass zwar der potenzielle Betroffene noch nicht existiert, wohl aber *seine* Individualwürde (vgl. L. Ohly 2002, 46). Auch dieser Gedanke würde die irdische Situation mit einer „über-irdischen“ vermitteln, die bereits die Individualwürde eines konkreten Menschen zu achten verlangt, den es noch gar nicht gibt.

³² Dass er trotzdem auf Erden Menschenwürde verdient, beruht darauf, dass er eine transzendente, über-irdische Würde auch dann hat, wenn sie ihm auf Erden verloren gegangen ist. S. hierzu L. Ohly 2002, 42f.

Beides ist möglich, weil sich eine Verletzung der Menschenwürde nicht kompensieren lässt. Das leuchtet spontan ein: Ist die Menschenwürde ein unverrechenbarer Wert, dann kann eine Verletzung der Menschenwürde auch nicht wieder gut gemacht werden. Hierfür ein Beispiel: Nehmen wir an, man würde die Würde eines Menschen dadurch verletzen, dass man ihn auf eine bestimmte Weise zeugt³³. Nehmen wir weiter an, jemand würde diese Behandlung damit rechtfertigen, dass der Mensch auf andere Weise gar nicht geboren werden könnte, dass aber abzusehen ist, dass ihn in seinem Leben eine menschenwürdige Behandlung erwartet. Z.B. würde er liebevolle Eltern vorfinden, das unverbrüchliche Bürgerrecht in einem wohlhabenden Land besitzen und damit Chancen auf Selbstentfaltung und Bildung eingeräumt bekommen. Darauf müsste er aber verzichten, wenn man auf die menschenunwürdige Art und Weise, ihn zu zeugen, verzichtet.

Aufgrund ihrer Unvergleichlichkeit und Unverrechenbarkeit ist eine Verletzung der Menschenwürde nicht mit *Leidzuständen* zu identifizieren³⁴. Darüber hinaus gilt, dass die Verletzung von Menschenwürde auch nicht dasselbe ist wie die Zufügung physisch-psychischen Leids von außen. Ein Arzt etwa kann einen Patienten menschenwürdig behandeln, obwohl er ihn durch seine Heilverfahren ängstigt und schmerzt³⁵. Während nun Leidzustände und die Zufügung von Leid durchaus in einer Güterabwägung verrechnet werden können – z.B. das Schmerzempfinden durch eine Operation vs. der erwartete Heilungserfolg –, kann die Verletzung der Menschenwürde nicht entsprechend verrechnet werden. Wer einen Menschen zeugt, *indem* er ihn missachtet, kann nicht die Missachtung damit kaschieren, dass er später einmal die Achtung der Menschenwürde in Aussicht stellt³⁶.

Zusammengefasst gilt: Wenn die Klon-Technik menschenunwürdig ist, dann ist es menschenunwürdig, als Klon zu existieren. Ist aber die Klon-Technik für bestimmte Menschen die einzige Möglichkeit zu existieren, dann bedeutet die bloße Existenz eines Klons einen irreversiblen Schaden für diese Menschen. Was nun am Klonen beispielhaft vorgeführt worden ist, gilt m.E. auch von therapeutischen Ein-

³³ Horrorszenarien aus der Gentechnik-Debatte sind allgemein bekannt: Etwa Menschen zu klonen, nur um sie als Soldaten einer Elite-Armee einzusetzen. Oder Menschen zu klonen, die als Ersatzteillager für andere gezeugt werden. Oder Menschen gentechnisch zu manipulieren, um an ihnen medizinische Versuche durchzuführen, weil sie bestimmte genetische Anlagen haben (z.B. manipulierte besonders aggressive Krebszellen) usw.

³⁴ L. Ohly 2002, 41.

³⁵ Die längere medizinische Behandlung auf einer Intensivstation ist oft von posttraumatischen Belastungsstörungen begleitet (G. Schelling/K. Peter, 33). Daraus folgt aber nicht, dass lebensnotwendige intensivmedizinische Maßnahmen schon menschenunwürdig sind.

³⁶ Ich habe in meiner Dissertation die Achtung der Menschenwürde an die Liebenswürdigkeit dessen, um dessen Würde es geht, und an die Vertrauenswürdigkeit des Akteurs gebunden (L. Ohly 2002, 107, 125, 132–137). Damit wird die These aus dem Haupttext klarer: Wenn ich kein Vertrauen verdiene, weil ich jemanden auf eine unwürdige Weise zeuge, dann verdient mein Zeugungsakt nicht im nachhinein doch Vertrauen, weil ich meine Haltung dem Betroffenen gegenüber ändere. Das heißt für die Vertrauenswürdigkeit meiner Person: Wenn ich kein Vertrauen verdiene, weil ich jemanden auf eine unwürdige Weise zeuge, dann verdiene ich auch kein Vertrauen dafür, dass ich vorgebe, den Betroffenen *später* in seiner Würde achten zu wollen.

griffen in die menschliche Keimbahn, sofern man behauptet, dass jeder Eingriff auch das *Selbst* des Betroffenen tangiert, was ja die prinzipiellen Kritiker an gentechnischer Manipulation des menschlichen Erbguts auch vertreten. Die *Irreversibilität* eines Schadens wird daher eigentlich behauptet, indem hier mit dem Begriff der Menschenwürde operiert wird³⁷.

Gleichwohl trägt m.E. der Begriff der Menschenwürde in dieser Debatte unmittelbar nichts Stichhaltiges aus. Die PRINZIPIELLEN EINWÄNDE an der Gen-Manipulation menschlichen Erbguts enthalten einen Begriff von Menschenwürde, dessen Verletzungskriterien zu undeutlich sind, um hier wirklich den scharfen Protest an der gentechnischen Manipulation zu untermauern. Über psychische Schädigungen allein lässt sich nämlich noch nicht begründen, dass die Existenz eines Klons bzw. gentechnisch Manipulierten eine irreversible Verletzung der Menschenwürde darstellt. Denn die Verletzung von Menschenwürde ist nicht dasselbe wie das Zufügen physischen bzw. psychischen Schadens. Selbst wer durch eine Handlung einen irreversiblen psychischen Schaden voraussehen kann für Subjekte, die nach einer gentechnologischen Manipulation geboren werden, kann noch nicht folgern, dass es sich um dieselbe Art von Irreversibilität handelt, die durch Verletzungen der Menschenwürde auftritt. Es fehlen uns schlicht die Belege, ob ein potenziell Betroffener seine Menschenwürde verletzt sähe, wenn er gentechnisch manipuliert worden wäre. Wir wissen nicht, ob ein Betroffener einer Gen-Manipulation vielleicht sogar zugestimmt

³⁷ Die Frage, ob ein gentechnisch manipulierter Mensch *derselbe* Mensch ist, der er wäre, wenn er nicht manipuliert worden wäre, ist modallogisch zu verneinen. *Derselbe* Mensch zu sein, ohne *Dasselbe* mit denselben Eigenschaften zu sein, ist zwar in der Referenztheorie S.A. Kripkes als möglich erachtet worden. Dennoch lehnte Kripke ab, dass ein Mensch, wenn er andere Eltern gehabt hätte oder aus einer anderen Samen- bzw. Eizelle gezeugt worden wäre, noch derselbe Mensch genannt werden könne (S.A. Kripke, 130). M.E. wird bereits durch Implantation einer befruchteten, aber genetisch unangetasteten Eizelle in einen Uterus die *hinreichende* Bedingung der menschlichen Referenzidentität betroffen; daraus folgt, dass sich die menschliche Referenzidentität ändert, je nachdem in welchen Mutterleib die Eizelle implantiert wird (L. Ohly 2005a, 152–157). Bei gentechnischer Manipulation des Genoms ist dagegen bereits die *notwendige* Bedingung der menschlichen Referenzidentität nicht mehr erfüllt. Letzteres leuchtet intuitiv ein, wenn man sich z.B. eine gentechnische Manipulation vorstellt, die das Geschlecht umwandelt. Wenn modallogisch Eigennamen in allen möglichen Welten auf denselben Referenten verweisen (S.A. Kripke, 59), kann Hans nicht aufgrund gentechnischer Manipulation mit Sylwia referenzidentisch sein, weil beide notwendig verschiedene Genome haben und deswegen auch nicht dieselbe aus sich selbst heraus lebende und organisierende Einheit sind, was für ihre numerische Identität zwingend wäre (G. Damschen/D. Schönecker, 236). Ansonsten müsste ja der Wechsel des Genoms selbstorganisiert sein, also nicht auf gentechnischen Maßnahmen beruhen. – Kripkes Referenztheorie behandelt rigide Designatoren wie z.B. Eigennamen als nicht-epistemische Fakten (S.A. Kripke, 57f.), während Eigenschaften Gegenständen nach Erfahrung zugeordnet werden. Erfahrungstatsachen können auch anders sein, nicht aber Implikationen der Referenz. Auch wenn es möglich ist, dass der Abendstern nicht der Morgenstern ist, kann nicht die Venus der Mars sein. Daher existiert Hans nicht, wenn Sylwia existiert (vgl. 130). Hans kann nur existieren, wenn er gentechnisch nicht manipuliert wird. Sylwia existiert dagegen nur als gentechnisch manipulierter Mensch.