



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Würde und Wert des menschlichen Lebens: das Beispiel der Präimplantationsdiagnostik

Michael Quante



19

Preprints of the
Centre for Advanced
Study in Bioethics
Münster 2011/19



› Würde und Wert des menschlichen Lebens: das Beispiel der Präimplantationsdiagnostik*

Michael Quante

September 2011

Einleitung

Im Juli 2011 hat der Deutsche Bundestag ein Gesetz verabschiedet, mit dem in der Bundesrepublik erstmals das medizinische Verfahren der Präimplantationsdiagnostik unter bestimmten Rahmenbedingungen legalisiert worden ist. Aus der prinzipiellen Ablehnung ist damit seit der letzten großen Debatte um dieses Thema innerhalb der letzten zehn Jahre eine in vielen Hinsichten qualifizierte und eingeschränkte Zustimmung geworden. Während das Resultat des politischen Entscheidungsprozesses einen Wandel anzeigt, zeichnet sich die gesellschaftliche Diskussion, die vor und nach der Verabschiedung des Gesetzes stattgefunden hat, durch eine weitgehende Stagnation aus. Es sind die gleichen kategorischen Einwände, die gleichen Beschwörungen von drohenden Gefahrenlagen und die gleichen Argumente, die für die Präimplantationsdiagnostik sprechen, zu hören gewesen, wie im ganzen letzten Jahrzehnt. Auch der polemische Ton der Debatte hat sich kaum geändert. All dies spricht dafür, dass hier tief sitzende ethische Intuitionen zum Ausdruck kommen und ungebremst aufeinanderprallen. Der Fortschritt in der Reproduktionsmedizin zwingt uns, diese Lehre kann man ohne Risiko aus den Vorgängen im Juli 2011 ziehen, unabweislich dazu, über die ethische Annehmbarkeit der Lebensqualitätsbewertung von menschlichem Leben im Kontext medizinischen Handelns nachzudenken.

* Bei diesem Text handelt es sich um eine vorläufige Version meines Beitrags in *Angewandte Philosophie* 1, 2012.

Die Versuche, die ethische Unzulässigkeit der Präimplantationsdiagnostik aus der Menschenwürde abzuleiten, gehen davon aus, dass die Bewertung des menschlichen Lebens und seine Selektion aufgrund einer Lebensqualitätsbewertung mit der Würde des Menschen unvereinbar sind. So sprechen die Mitglieder des Deutschen Ethikrates, die für ein gesetzliches Verbot der Präimplantationsdiagnostik plädieren, davon, dass „der in vitro gezeugte Embryo aufgrund seiner künstlichen Erzeugung einer besonderen Verantwortung unterliegt, die es verbietet, ihn zu erzeugen, um ihn im Falle unerwünschter Eigenschaften zu verwerfen“. Sie fordern das Verbot der Präimplantationsdiagnostik, weil mit ihr „eine embryopathische Indikation wieder eingeführt würde, also die Erlaubnis, menschliches Leben aufgrund unerwünschter Eigenschaften zu verwerfen, die aus der Schwangerschaftskonfliktregelung ausdrücklich ausgeschlossen wurde“.¹ Diese Intuition stellt, auch über Teile des Deutschen Ethikrats hinaus, eine weit verbreitete Prämisse in unseren Debatten über biomedizinische Ethik dar.

Unter der Voraussetzung, dass das Prinzip der Menschenwürde mit dem Prinzip der personalen Autonomie vereinbar sein muss, weil wir letzteres nicht aufgeben wollen, und unter den Bedingungen von Pluralität und Pluralismus lässt sich diese allgemeine Unvereinbarkeitsannahme nicht aufrecht erhalten. Um sie zu entkräften, muss man verschiedene Konzeptionen von Lebensqualitätsbewertung unterscheiden, die Konzeption der personalen Autonomie entfalten sowie das Verhältnis von Menschenwürde, personaler Autonomie und Lebensqualitätsbewertungen differenziert bestimmen. Da ich dies an anderer Stelle ausführlich getan habe, werde ich diese Explikation im ersten Teil dieses Beitrags nur in Form einer knappen Skizze vornehmen.² Im zweiten Teil möchte ich mich dann mit einem Argument Ralf Stoeckers auseinandersetzen. Er beansprucht zu zeigen, dass die der Präimplantationsdiagnostik unvermeidlich eingeschriebene Lebensqualitätsbewertung generell nicht mit der Menschenwürde vereinbar ist. Da die Konzeption der Menschenwürde, die Stoecker seinem Argument zugrunde legt, mit der von mir vorgelegten Konzeption an zentralen Stellen übereinstimmt, ist zu prüfen, ob sich aus diesen Gemeinsamkeiten die von ihm unterstellte Unverträglichkeit ergibt, oder aber, wie ich behaupte, keine solche generelle Unverträglichkeit im Kontext der Präimplantationsdiagnostik aufgewiesen werden kann.

I. Menschenwürde, personale Autonomie und Lebensqualitätsbewertungen

Für die im zweiten Teil durchzuführende Diskussion des Arguments von Ralf Stoecker ist es notwendig, zwischen vier Standards von Lebensqualitätsbewertung zu unterscheiden (1.) sowie das Verhältnis von Menschenwürde zu personaler Autonomie (2.) und zu Lebensqualitätsbewertungen (3.) zu bestimmen.

1. Vier Standards von Lebensqualitätsbewertungen

Um die bioethische Debatte besser zu verstehen, ist es hilfreich, vier Deutungen von Lebensqualitätsbewertungen anhand der Standards, die in ihnen herangezogen werden, zu unterscheiden:

- 1 Deutscher Ethikrat (2011, S. 113); die Auffassung, dass Lebensqualitätsbewertungen mit der Menschenwürde unvereinbar sind, findet sich auch im Votum derjenigen Mitglieder des Nationalen Ethikrates (2003), denen zufolge die Präimplantationsdiagnostik gesetzlich verboten werden sollte; vgl. meine Analyse dieser Stellungnahme in Quante (2010a, Kap. III).
- 2 Vgl. dazu Quante (2010a).

- (a.) Der *naturalistische* Standard gibt vor, ein Konzept von Lebensqualitätsbewertungen zu bieten, das ausschließlich auf biologischen oder medizinischen Fakten basiert und frei von allen Wertungen und Normen ist. Ein solcher Standard ist prima facie aus drei Gründen attraktiv: Erstens scheint er geeignet dafür zu sein, harte ethische Fragen zu vermeiden, indem man sich auf ‚objektive Tatsachen‘ bezieht; zweitens passt er gut zu aktuellen naturalistischen Tendenzen in anderen Bereichen der Philosophie (z. B. der Philosophie des Geistes oder der Erkenntnistheorie); und drittens stellt sich hier eine natürliche Allianz mit den (impliziten) naturalistischen Präsuppositionen des Utilitarismus (in seinen vielfältigen Varianten) und seiner Suggestion exakter Verrechenbarkeit ethisch relevanter Größen ein. Da die Lebensqualität jedoch nicht frei von Werturteilen erfasst werden kann, ist ein solches Konzept von Lebensqualitätsbewertungen unplausibel, weil es auf einem Sein-Sollen-Fehlschluß beruht.³
- (b.) Der *soziale* Standard besteht aus denjenigen impliziten oder expliziten Werturteilen (oder Präferenzen), die de facto unsere Gesellschaft beherrschen. Sie werden aufgrund dieser faktischen Akzeptanz als normativ autoritativ angesetzt, sodass auch hier wieder die Gefahr eines Sein-Sollen-Fehlschlusses droht.
- (c.) Der *intersubjektiv-rationale* Standard ist explizit normativ. Er beruht auf den Merkmalen, die rationale Subjekte rationalerweise wählen würden, sofern es sich bei ihnen um menschliche Wesen handelt, denen Leiblichkeit, Empfindungsvermögen, Vulnerabilität, soziale Bedürfnisse und die Fähigkeit zur Entwicklung personaler Autonomie zukommen.⁴ Dieser Standard ist in allen Kontexten von Lebensqualitätsbewertungen relevant, weil er sich komplementär zum personalen Standard verhält und in all denjenigen Fällen dominiert, in denen das Leben eines menschlichen Wesens beurteilt wird, das sein Leben nicht als Person führen kann.⁵
- (d.) Die essentielle Fähigkeit von menschlichen Wesen, ihr Leben als Personen zu führen, ist das Herzstück des *personalen* Standards. Dieser berücksichtigt, dass Personen in einem irreduzibel evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz stehen, indem sie sich *mit* ihrer gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Existenz *identifizieren*, indem sie Lebenspläne schmieden, den Versuch unternehmen, ihre eigenen Interessen durch Handlungen zu verwirklichen, oder evaluative Urteile fällen. Die Fähigkeit, einen solchen individuellen Plan als eigene Biographie zu entwickeln und zu verwirklichen, ist ein wesentlicher Teil

3 Vgl. dazu Quante (2011a, Kap. VII).

4 Zum Begriff der Autonomie siehe Quante (2002a, Kap. 5 sowie 2002b); eine Übersicht zur neueren Diskussion um personale Autonomie findet sich in Quante (2010b).

5 Es ist ethisch bedeutsam hier vier Fälle zu unterscheiden: (1) menschliche Wesen ohne das Potential, überhaupt personale Autonomie auszubilden, (2) menschliche Wesen mit dem Potential, in Zukunft personale Autonomie auszubilden, (3) menschliche Wesen, die ihre personale Autonomie verloren haben, aber noch immer über die Fähigkeit verfügen, sie wiederzugewinnen, und (4) menschliche Wesen, die ihre personale Autonomie ohne Aussicht auf Rückgewinnung verloren haben. Im dritten und vierten Fall kommt das Problem der Patientenverfügung und anderer Möglichkeiten zur Ausweitung der eigenen Autonomie ins Spiel; siehe dazu Quante (2002a, Kap. 7 sowie 2010a, Kap. IX) für weitere Details. Im zweiten Fall kann der intersubjektiv-rationale Standard herangezogen werden, weil das beurteilte menschliche Wesen kontrafaktisch als Person betrachtet werden kann. Im ersten Fall kann dieser Standard nur auf denjenigen Aspekten beruhen, die allgemein für menschliche Wesen einschlägig sind, also basale biologische und anthropologische Bestimmungen.

des menschlichen Lebens, welches auf personale Autonomie ausgerichtet ist.⁶ Der personale Standard erkennt diese Eigenschaft menschlicher Personen als essentiell an und ist Ausdruck personaler Autonomie, da Lebensqualität hier als das Ausmaß aufgefasst wird, in dem ein menschliches Individuum seinem Leben (verstanden als Auto-Biographie) eine solche Qualität zuschreibt.

Verteidiger der These, dass Menschenwürde und Lebensqualitätsbewertungen prinzipiell unvereinbar sind, unterstellen zumeist den naturalistischen oder den sozialen Standard; diejenigen, die Lebensqualitätsbewertungen für mit der Menschenwürde verträglich halten, beziehen sich normalerweise auf den intersubjektiv-rationalen und den personalen Standard. Für eine Bewertung dieses Streits ist es daher wichtig zu fragen, ob die Unvereinbarkeitsannahme für alle vier Formen von Lebensqualitätsbewertung gilt oder nicht.

2. Menschenwürde und personale Autonomie

In einer säkularisierten und pluralistisch verfassten Gesellschaft, die sich zudem evaluativ zum Pluralismus bekennt, muss auch die Interpretation des Prinzips der Menschenwürde mit dem Selbstverständnis einer solchen Gesellschaft vereinbar sein.⁷ Bevor wir das Prinzip der Menschenwürde in Bausch und Bogen verwerfen und behaupten, dass es für uns nicht mehr brauchbar oder aufgrund jüngerer Entwicklungen in unserer Gesellschaft veraltet sei, und bevor wir seinen Geltungsbereich und seine Stärke beschränken, sollten wir uns fragen, ob wir es nicht mit einem Gehalt versehen können, der unserem modernen Selbstverständnis angemessen ist.

Eine lange philosophische und theologische Tradition interpretiert „Menschenwürde“ im Rahmen der Doktrin von der „Heiligkeit des menschlichen Lebens“.⁸ Der besondere moralische Status des menschlichen Lebens wird durch die ‚Tatsache‘ gerechtfertigt, dass Gott dem menschlichen Leben diesen besonderen ethischen Wert verliehen hat. Die theologische Stoßrichtung dieser Argumentation wird durch den Ausdruck „Heiligkeit“ verdeutlicht. Da eine theologische Rechtfertigung von moralischen Ansprüchen und vor allem von Rechtsansprüchen in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft problematisch ist, haben sich zahlreiche Autoren bemüht, „Heiligkeit“ in nicht-theologischen Begriffen zu analysieren. Menschenwürde im Begriff der „menschlichen Natur“ zu fundieren ist dabei allerdings kein Ausweg. Denn entweder stützen wir uns dabei auf eine nicht-evaluative, z. B. rein naturwissenschaftliche Naturkonzeption, sodass wir mit dem Problem des Sein-Sollen-Fehlschlusses konfrontiert werden. Oder wir schreiben der biologischen Spezies einen intrinsischen ethischen Wert zu, wodurch wir jedoch auf einen unhaltbaren Speziesismus festgelegt wären. Versteht man „menschliche Natur“ dagegen in einem evaluativen Sinn, dann ist der Hauptkandidat für eine säkularisierte Übersetzung von „heilig“ der Begriff des „absoluten Wertes“, mit dem zweierlei zum Ausdruck gebracht wird: die Unabwägbarkeit der Menschenwürde und ihr nicht-derivativer Status.

6 Zum evaluativen Aspekt personaler Autonomie – verbunden mit dem Begriff des „sich Identifizierens mit“ – vgl. Quante (2011b, 2007, Kap. 8 und 9 sowie 2002, Kap. 5 und 6).

7 Es ist fraglos schwierig, ein angemessenes Bild vom Selbstverständnis unserer Gesellschaft zu entwerfen; aber unbestreitbar werden Säkularisierung und Pluralismus ebenso wie personale Autonomie wesentliche Elemente jeder Darstellung sein müssen.

8 Vgl. zur Vielschichtigkeit unseres Begriffs der Menschenwürde die Beiträge von Bayertz (1996) und Stoeker (2002a).

In einer anderen Tradition wird der durch Menschenwürde ausgedrückte besondere ethische Status menschlicher Wesen durch folgende Fähigkeit eines normalen⁹ menschlichen Wesen begründet: Menschliche Wesen sind in der Lage, ihr Leben autonom zu führen, und zwar in dem Sinne, dass sie im Lichte selbst gegebener ethischer oder moralischer Regeln entscheiden und urteilen können. Die grundlegende Idee, dass menschliche Wesen ihr Leben als Personen *führen* können, beinhaltet die Annahme, dass menschliche Wesen eine Vorstellung von der Bedeutung und vom Wert ihrer eigenen Existenz besitzen. Aufgrund dieser Fähigkeit sind sie in der Lage, sich zu ihren Eigenschaften und Fähigkeiten sowie zu ihren eigenen Handlungen und ihrem eigenen Leben wertend zu verhalten. In diesem Verständnis von Menschenwürde ist es die herausragende Fähigkeit, ein autonomes Leben als Person zu führen, aufgrund derer wir einander Respekt schulden. Genau dieser Respekt ist der zentrale Aspekt des absoluten Wertes des menschlichen Lebens, der in der „Menschenwürde“ seinen Ausdruck findet (absolut ist er insofern als er nicht derivativ aus der Wertschätzung dritter abgeleitet wird, sondern dem evaluativen Selbstverhältnis der autonomen Person selbst entstammt).

3. Menschenwürde und Lebensqualitätsbewertungen

Wenn wir das Prinzip der Menschenwürde auf personale Autonomie gründen, sind weder der naturalistische noch der soziale Standard von Lebensqualitätsbewertungen mit ihr vereinbar, da beide Standards das aktuelle (oder kontrafaktisch zugeschriebene) evaluative Selbstverständnis menschlicher Personen nicht zum Ausgangspunkt nehmen, sondern sich vielmehr auf der Grundlage eines externen Bewertungsstandards, sei dieser nun ‚wissenschaftlicher‘ oder ‚sozialer‘ Natur, darüber hinwegsetzen. Zu den wesentlichen Eigenschaften, eine Person zu sein, gehört die Ausbildung einer evaluativen Haltung zum eigenen Leben und zu seiner Qualität. Aus diesem Grund kann keine generelle Unvereinbarkeit zwischen Lebensqualitätsbewertung und Menschenwürde bestehen, wenn letztere auf personaler Autonomie beruht.

Eine Lebensqualitätsbewertung mittels des personalen Standards kann – jedenfalls im Prinzip – ethisch akzeptabel sein, weil dieser Standard die evaluative Haltung des Individuums zu seinem eigenen Leben zum Ausgangspunkt nimmt.¹⁰ Die Persönlichkeit eines menschlichen Wesens kann sich nicht ohne soziale Interaktions- und Anerkennungsprozesse entwickeln, was wiederum nur auf der Grundlage gemeinsamer biologischer, anthropologischer und kulturel-

9 Diese Normalitätsbedingung ist im folgenden Sinne zu verstehen: Alle menschlichen Wesen (im Sinne individueller menschlicher Organismen) fallen in den Geltungsbereich der „Menschenwürde“, weil sie normalerweise – qua Spezies-Mitgliedschaft – das Potential haben, diejenigen Eigenschaften auszubilden, in deren Ausübung Menschenwürde gründet. Einige menschliche Embryonen mit genetischen Defekten werden de facto diese Eigenschaften im Laufe ihrer Entwicklung nicht ausbilden. Allerdings ist es auch in diesen Fällen sinnvoll, ihnen das Potential zuzuschreiben, sie *kontrafaktisch* auszubilden: Ein solches menschliches Wesen würde diese Eigenschaften ausbilden, wenn keine genetischen Defekte vorlägen. Eine derartige kontrafaktische Behauptung macht jedoch in mindestens zwei Fällen keinen Sinn: Wenn wir uns auf eine Entität beziehen, die zu einer Spezies gehört, deren Mitglieder die fraglichen Eigenschaften normalerweise nicht ausbilden; oder wenn wir uns auf eine aktual nicht-existente Entität (etwa einen zukünftigen menschlichen Organismus) beziehen. Letztere Behauptung setzt voraus, dass „Menschenwürde“ eine Eigenschaft von menschlichen *Organismen* und nicht von ‚sub-organismischem‘ menschlichem Leben ist. Für eine detaillierte und kritische Analyse solcher und verwandter Themen vgl. die Beiträge in Damschen & Schönecker (2003).

10 Meine Annahme, dass Lebensqualitätsbewertungen in der Bioethik ethisch bedeutsam sind, impliziert nicht, dass Lebensqualitätsbewertungen alle anderen ethisch relevanten Aspekte übertrumpfen. Diese viel stärkere These vertrete ich *nicht*.

ler Anfangsbedingungen möglich ist. Deshalb stellt der intersubjektiv-rationale Standard eine notwendige Komponente von Lebensqualitätsbewertungen dar, weil Verhältnisse der Anerkennung und der Kritik ebenfalls konstitutiv dafür sind, eine Person zu werden.¹¹ Personale Autonomie erfordert kritische Überprüfung und Anerkennung; die autonomen Entscheidungen einer Person sind offen gegenüber rationaler Beurteilung und Kritik; sie müssen nicht nur an interner Kohärenz, die sich größtenteils in der Biographie einer Person manifestiert, gemessen werden, sondern auch an objektiven Standards der Rationalität und der Plausibilität. Daher gehen der personale und der intersubjektiv-rationale Standard Hand in Hand.

II. Menschenwürde und Präimplantationsdiagnostik

Die durch die Präimplantationsdiagnostik eröffnete Möglichkeit, Embryonen vor der Implantation zu kontrollieren, unterzieht das werdende menschliche Leben einer Lebensqualitätsbewertung. Deshalb wird immer wieder die These formuliert, die Präimplantationsdiagnostik sei mit der Menschenwürde prinzipiell nicht vereinbar. Doch es ist zumeist nicht klar erkennbar, wie diese spezifische These (der Unvereinbarkeit von Menschenwürde und Präimplantationsdiagnostik) genau gemeint ist bzw. funktionieren soll. Im Folgenden möchte ich mich mit einer Variante dieser spezifischen Unverträglichkeitsthese auseinandersetzen, die Ralf Stoecker vorgelegt hat.

Ihm zufolge besteht eine Verletzung der Menschenwürde in der „Demütigung in der Rolle als Mensch“; dabei sieht er Menschenwürde als die Grundlage an, „auf der unser Zusammenleben aufbaut, die gegenseitige Behandlung als zur Autonomie fähige Personen“.¹²

Diese Konzeption der Menschenwürde zielt auf die Fähigkeit ab, ein personales Leben führen zu können und stimmt insofern mit der von mir vorgeschlagenen Interpretation überein.¹³ Weil sich Stoeckers Bedenken gegen die Vereinbarkeit von Menschenwürde und Präimplantationsdiagnostik auch dann noch formulieren lassen, wenn man die von mir vorausgesetzten Prämissen teilt, sind sie im Rahmen meiner eigenen Konzeption auf ihre Gültigkeit hin zu überprüfen.

Stoecker begründet die Unverträglichkeit mit folgendem Argument: „Bei der Präimplantationsdiagnostik werden Embryonen aufgrund ihres Krankheits- und Behinderungspotentials ausgesondert, eine konstitutive Eigenschaft der Persönlichkeit behinderter Menschen wird also als Grund erachtet, dass jemand besser gar nicht zur Welt kommen sollte. Das ist offensichtlich demütigend für alle Menschen, die dieselbe Eigenschaft haben, und spricht deshalb gegen diese spezielle, wie auch gegen jede andere Form vorgeburtlicher Selektion“.¹⁴

Stoeckers Argumentation changiert hinsichtlich der These, ob die Würde des getöteten Embryos durch die Tötung (nicht durch die Selektion) verletzt wird.¹⁵ Zumindest behauptet

11 Für einen Versuch, diese These am Beispiel der Verantwortungszuschreibung zu plausibilisieren, vgl. Quante (i. E.).

12 Stoecker (2002b, S. 63).

13 Zur Redeweise „ein personales Leben führen“ vgl. Quante (2007a, Kap. 8 und 9); an anderer Stelle versuche ich nachzuweisen, dass personale Identität im Sinne der Persönlichkeit als Prinzip der biomedizinischen Ethik anerkannt werden sollte, weil es anderen fundamentalen Prinzipien der biomedizinischen Ethik (z. B. dem Prinzip des Respekts vor Autonomie) zugrunde liegt; vgl. Quante (2002a, Kap. 5). Stoeckers Rekonstruktion der Menschenwürde zeigt, dass auch unser Prinzip der Menschenwürde auf diesem Fundament aufruht.

14 Stoecker (2002b, S. 66).

15 Vgl. Stoecker (2002b, S. 65 und S. 67 f.).

er, dass die absichtliche Tötung eines menschlichen Embryos „auf eine indirekte Entwürdigung aller Menschen hinausläuft“.¹⁶ Da ich die These, dass Menschenwürde ein striktes Recht auf Leben impliziert, nicht akzeptiere, gehe ich diesem Problem hier nicht weiter nach. Allerdings ist mir unklar, wieso Stoecker auf der einen Seite behaupten kann, die absichtliche Tötung eines menschlichen Embryos stelle möglicherweise keine Verletzung seiner Menschenwürde dar, wenn er andererseits behauptet, dass sie eine indirekte Würdeverletzung aller Menschen (nicht: Personen!) ist.

Unterstellen wir, um diese zusätzliche Komplikation auszublenden, dass Stoecker nicht generell Tötung und Menschenwürde für unverträglich hält, wohl aber die Tötung (in Form der Nichteinpflanzung eines im Zuge der In-Vitro-Fertilisation erzeugten Embryos) aufgrund einer Selektion, wie sie bei der Präimplantationsdiagnostik erfolgt. Damit bleibt als Kernargument folgende These: Es ist die durch die Präimplantationsdiagnostik vorgenommene Selektion, die mit der Menschenwürde unvereinbar ist.

Fragt man nun, um wessen menschliche Würde es geht, lassen sich drei Varianten der spezifischen Unvereinbarkeitsthese ermitteln. Regine Kollek scheint zu behaupten, dass Selektion generell mit Menschenwürde unvereinbar ist, also sowohl mit der des Embryos, als der des Mediziners als auch unser aller Menschenwürde.¹⁷ Eberhard Schockenhoff sieht in seiner Stellungnahme eindeutig die Würde des selektierten und verworfenen Embryos verletzt.¹⁸ Ralf Stoecker bringt eine weitere Gruppe möglicherweise Betroffener ins Spiel: Alle diejenigen existierenden Menschen, die mit dem genetischen Defekt bzw. der Krankheit leben, aufgrund derer ein Embryo nach Präimplantationsdiagnostik verworfen wird.

Da ich mich mit den Argumenten von Kollek und Schockenhoff an anderer Stelle bereits ausführlich auseinandergesetzt habe, werde ich mich in diesem Beitrag auf den Einwand von Stoecker konzentrieren, weil es mir dadurch ermöglicht wird, das Zusammenspiel von Menschenwürde und personaler Autonomie weiter zu explizieren. Es geht, hierin ist Stoecker Recht zu geben, nicht nur um Menschenwürde überhaupt (Kollek) oder die Menschenwürde des nicht implantierten Embryos (Schockenhoff). Zu berücksichtigen sind auch die faktisch existierenden Menschen, die von dem genetischen Defekt, der Behinderung oder dem Krankheitsbild betroffen sind, welches im Rahmen der Präimplantationsdiagnostik als hinreichender Grund für die Verwerfung eines Embryos gilt. Für diese stellt sich auf jeden Fall die Frage, ob die der Präimplantationsdiagnostik eingeschriebene Lebensqualitätsbewertung, sei es die des verworfenen Embryos, sei es die der potentiellen Mutter, eine Verletzung ihrer Menschenwürde darstellt. Denn immerhin muten wir ihnen die folgenden beiden Werturteile zu: „Ein Leben mit diesem genetischen Defekt ist aus Sicht des betroffenen Individuums selbst nicht lebenswert.“ und „Ein Kind mit diesem genetischen Defekt ist für die (potentielle) Mutter nicht zumutbar“.

Ich halte diesen Einwand von Stoecker für zentral, weil er zeigt, dass wir die Vereinbarkeit von Präimplantationsdiagnostik und Menschenwürde nicht dadurch herstellen können, dass wir die von der Selektion betroffenen Menschen aus dem Skopus der Menschenwürde herausnehmen. Dies geschieht immer dann, wenn im Kontext der so genannten Statusde-

16 Stoecker (2002b, S. 68).

17 Vgl. Kollek (1999, S. 124).

18 Vgl. Schockenhoff (2001, S. 10).

batte menschliche Embryonen (bis zu einem bestimmten Zeitpunkt der embryonalen Entwicklung) aus der Extension des Prinzips der Menschenwürde herausgenommen werden. Da sicher niemand alle potentiell oder faktisch behinderten Menschen, welche die von der Präimplantationsdiagnostik erfassten genetischen Defekte aufweisen, aus dem Geltungsbereich der Menschenwürde ausschließen will, hilft diese extensionale Strategie zur Herstellung der Verträglichkeit von Menschenwürde und Präimplantationsdiagnostik nicht weiter.¹⁹ Können wir aber plausibel begründen, dass die in der Präimplantationsdiagnostik implizierte Selektion gegenüber dieser Gruppe potentiell oder aktual behinderter Menschen keine Würdeverletzung darstellt?

Auch Ralf Stoecker, dies ist eine weitere geteilte Prämisse seiner und meiner Konzeption, bindet Personalität und Würde an soziale Anerkennungsprozesse: „Es ist nicht das Menschsein überhaupt, sondern das Menschsein in der Gemeinschaft, das Innehaben einer Rolle als Mensch, womit der Anspruch auf eine (möglicherweise stark idealisierte) individuelle Persönlichkeit und folglich der Anspruch auf Respekt verbunden ist“.²⁰ Damit wird bereits in das Fundament der Menschenwürde mit jener der Personalität innewohnenden Selbstbewertung der eigenen Existenz eine soziale, auf intersubjektive Anerkennung zielende Dimension eingeschrieben. Menschen realisieren ihre Würde in sozialen Vollzügen, weil sie ihre Persönlichkeit nur in Anerkennungsverhältnissen zum Ausdruck bringen können.

Durch die Berücksichtigung dieser Anerkennungsstruktur gelingt es, die Würde auf Menschen auszudehnen, die nicht zu einer autonomen personalen Lebensführung fähig sind. Denn auch diese Menschen stehen in sozialen Interaktionen und partizipieren daher an unserer die Menschenwürde konstituierenden Lebensform. Der Schutzschirm der Menschenwürde wird, so könnte man sagen, durch die Inanspruchnahme der Anerkennungsrelation weiter aufgespannt.²¹

Diese Inanspruchnahme impliziert allerdings auch, dass der intersubjektiv-rationale Standard der Lebensqualitätsbewertung mit der Menschenwürde nicht generell unverträglich sein kann. Denn dieser normative Standard drückt gerade aus, dass die für Personen konstitutive Fähigkeit zur autonomen Selbstbewertung der eigenen Existenz immer eine sozial geteilte Dimension hat.²² So wenig faktische Anerkennung oder Nichtanerkennung und sozial-objektiver Standard das Maß der Lebensqualitätsbewertung sein können, so wenig kann man auf normative Anerkennungsansprüche und eine normative, d. h. intersubjektiv-rationale Lebensqualitätsbewertung bei der Bestimmung des personalen Lebens verzichten. Andernfalls stellte sich im Kern unserer ethischen und moralischen Begründungspraxis ein unhaltbarer Subjektivismus oder Dezisionismus ein, welcher die Möglichkeit rationaler Begründung und Kritik zersetzen würde.

19 Vgl. zu diesen Strategien Quante (2010a, S. 48–52).

20 Stoecker (2002b, S. 67).

21 Entgegen dem nahe liegenden Einwand, die Berücksichtigung der Anerkennungsrelation in Konzeptionen der Autonomie, der Personalität oder der Menschenwürde gefährde deren intrinsischen Charakter, ist es also gerade die intersubjektive Konstituiertheit mittels sozialer Interaktion, welche die exkludierenden Effekte monologischer Autonomie-, Person- oder Menschenwürdekonzeptionen zu vermeiden hilft; vgl. dazu Quante (2011c) sowie Quante & Schweikard (i. E.).

22 Vgl. dazu Quante (2007b).

In Gesellschaften wie der unseren, in denen der Respekt vor Autonomie einen hohen Stellenwert einnimmt, wird man die Maxime verfolgen, in aller Regel der personalen Lebensqualitätsbewertung den Vorrang vor der intersubjektiv-rationalen einzuräumen. In Fällen, in denen eine personale Lebensqualitätsbemessung nicht gegeben ist, weil die dazu notwendigen Fähigkeiten entweder noch nicht, nicht mehr oder aber niemals vorliegen, greift jedoch der intersubjektiv-rationale Standard. Ohne die explizite oder implizite Anwendung eines solchen, unserem evaluativen Umgang mit Menschen stets innewohnenden Standards wären wir gar nicht in der Lage, den anderen als bedürftiges und nach individuellem Wohl strebendes Wesen zu erkennen und anzuerkennen.

Eine solche auf das Wohl des jeweiligen Individuums abzielende Bewertung der Existenz eines anderen Menschen darf, im Falle einer extrem negativen Bewertung, wie sie das Verwerfen nach entsprechender Präimplantationsdiagnostik darstellt, nicht als Tötung aus Mitleid verstanden werden, weil Mitleid ein subjektives Erleben des Betrachters ist. Was beim intersubjektiv-rationalen Standard dagegen gefordert wird, ist ein rational begründbares Werturteil, keine subjektive Emotion.²³ Prinzipiell ist aus diesen Gründen weder eine am personalen noch eine am intersubjektiv-rationalen Standard ausgerichtete Lebensqualitätsbemessung *generell* mit der Menschenwürde unvereinbar, was nicht ausschließt, dass konkrete Fälle solcher Bewertungen sehr wohl Menschenwürdeverletzungen darstellen können. Im Falle einer rational begründbaren und angemessenen Bewertung auf dieser Grundlage muss daher eine auf dieser Basis vorgenommene Abwägung zwischen zukünftigem Wohl und Leid einerseits sowie Recht auf Leben andererseits nicht zwingend unvereinbar sein mit der Menschenwürde des solchermaßen bewerteten menschlichen Lebens. Dieses Ergebnis impliziert, dass es sich bei der Verwerfung eines Embryos nach Präimplantationsdiagnostik nicht um die Wahl zwischen zwei potentiell zu implantierenden Embryonen A und B handelt, sondern um die Verwerfung eines Embryos aufgrund der für ihn zu erwartenden Lebensqualität (nach intersubjektiv-rationalem Standard gemessen). Weder der Vergleich der potentiellen Lebensqualitäten von A und B, noch der Rekurs auf die zukünftige Lebensqualität der potentiellen Mutter sind darin eingeschlossen.²⁴

Bevor die These der generellen Unverträglichkeit von Menschenwürde und Präimplantationsdiagnostik endgültig ausgeräumt ist, bleibt noch die von Ralf Stoecker vorgetragene Überlegung zu prüfen. Dieser zufolge ist die Verwerfung eines Embryos nach Präimplantationsdiagnostik eine Demütigung derjenigen Menschen, die mit (der Disposition zu) dieser Behinderung bzw. Krankheit leben. Zuerst einmal ist herauszustreichen, dass Stoecker sein Argument nicht als Dambruchargument vorträgt, indem er etwa auf die möglichen negativen Wirkungen der selektiven Verwerfung von Embryonen nach Präimplantationsdiagnostik hinweist, die für behinderte Menschen in unserer Gesellschaft entstehen können. Solche Entsolidarisierungsgefahren sind sehr ernst zu nehmen, sicher aber keine zwingende Folge der Präimplantationsdiagnostik. Nichts hindert eine Gesellschaft, die Präimplantationsdiagnostik zulässt, zwangsläufig daran, eine gute Integrationspolitik für behinderte und kranke Gesellschaftsmitglieder zu verfolgen

23 Damit ist nicht ausgeschlossen, Mitleid als angemessene emotionale Reaktion auf eine Situation als Argument für ein solches explizites Werturteil anzuführen.

24 Aus diesem Grunde enthalten meine Ausführungen keine implizite Stellungnahme zur Frage der selektiven Abtreibung bei Mehrlingsschwangerschaften. Sie legen jedoch eine Kritik am Verzicht auf die so genannte ‚eugenische‘ Indikation bei Abtreibungen nahe.

und dafür die geeigneten sozialen Institutionen bereitzustellen.²⁵ Allerdings kann eine Gesellschaft, die ethisch für den Einsatz von Präimplantationsdiagnostik reif genug ist, nur eine solche sein, in der behinderten Menschen und den sie betreuenden Familien ein hohes Maß an Solidarität und Integrationsbereitschaft entgegengebracht wird.

Stoeckers entscheidende These lautet, dass die Verwerfung eines menschlichen Embryos nach Präimplantationsdiagnostik aufgrund einer Selektion ein *direkter* Verstoß gegen die Menschenwürde derjenigen Menschen ist, für die das durch die Indikation negativ bewertete „Krankheits- und Behinderungspotential“ eine „konstitutive Eigenschaft der Persönlichkeit“ darstellt.²⁶

Auch dieser Einwand hält jedoch einer kritischen Prüfung aufgrund einer Mehrdeutigkeit der Redeweise Stoeckers von dem Krankheits- und Behinderungspotential, welches eine „konstitutive“ Eigenschaft für die so beschaffene Persönlichkeit eines behinderten Menschen ist, nicht stand. Um dies zu sehen, muss die Rede von einer „konstitutiven“ Eigenschaft aufgeklärt und der Begriff der Identifikation, der für jede Konzeption von Persönlichkeit — im Sinne eines evaluativen Selbstverhältnisses — unverzichtbar ist, differenziert werden.

Die Rede von konstitutiven Eigenschaften zielt auf den Unterschied von wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften ab. Eine Eigenschaft *f* ist dann konstitutiv, falls eine Entität *x* nicht existieren kann, wenn sie *f* nicht aufweist (oder dass *x* zu existieren aufhört, wenn sie *f* verliert). Wir können solche Eigenschaften *individuen-konstituierende* Eigenschaften nennen. Auf der Ebene der Arten stehen konstitutive Eigenschaften für diejenigen Merkmale, über die ein Individuum *x* verfügen muss, um zu einer spezifischen Art *A* zu gehören. Mit anderen Worten: Wenn *x* nicht die für *A* geforderten Merkmale aufweist, kann es nicht als Entität dieser Art zählen. Wir können diese Merkmale *art-konstituierende* Eigenschaften nennen.²⁷

Die Unterscheidung zwischen individuen- und art-konstituierenden Merkmalen lässt den Fall zu, dass ein Individuum *x* seine art-konstituierenden Merkmale verlieren und dennoch weiterexistieren kann, wenn es damit nicht zugleich auch (mindestens) eine individuen-konstituierende Eigenschaft verliert. So wird Hans beispielsweise als menschliches Individuum auch dann weiter existieren, wenn er das für die Art Junggesellensein konstitutive Merkmal des Unverheiratetseins verliert. Anders herum gilt jedoch in der Regel, dass der Verlust einer individuen-konstituierenden Eigenschaft zugleich auch den Verlust aller art-konstituierenden Merkmale bedeutet. Dabei ignoriere ich an dieser Stelle die besondere Art der nicht-existierenden Individuen, die im Kontext der Debatte um das so genannte non-identity-problem einen Sonderfall darstellen.²⁸

25 Ein besonders krasses Beispiel für derlei Dambruchargumente stellt die Liste der „Eskalationsstufen der Präimplantationsdiagnostik“ dar, die von den Mitgliedern des Deutschen Ethikrates aufgestellt worden ist, die für eine Kriminalisierung der Präimplantationsdiagnostik votiert haben; vgl. Deutscher Ethikrat (2011, S. 126). Bei dieser Liste der Ängste geht es allerdings nur um die Ausweitung der Indikationsstellung, nicht um mögliche Entsolidarisierungstendenzen gegenüber behinderten oder chronisch kranken Menschen.

26 Stoecker (2002b, S. 66).

27 Mit „Art“ sind hier weder ausschließlich biologische Spezies gemeint, noch ausschließlich Sortalbegriffe, die für natürliche Arten stehen.

28 Im Streit um den moralischen Status menschlicher Embryonen spielt die Frage, ob „Person“ eine individuen-konstitutive Eigenschaft bezeichnet, eine zentrale Rolle. Wenn man dies verneint, kann ein menschliches Individuum seinen Personenstatus erwerben oder verlieren und dennoch als menschliches Individuum weiterexistieren.

Ralf Stoecker spricht von einer für die individuelle Persönlichkeit eines menschlichen Individuums konstitutiven Eigenschaft. Es geht also nicht um die allgemeinen Merkmale der Personalität, aufgrund derer eine Entität zur Art der Personen gezählt werden kann, sondern um die individuelle Ausprägung von Personalität, die sich Menschen mittels ihres evaluativen Selbstverhältnisses geben. Dieses Selbstverhältnis lässt sich als volitional-evaluative Selbstbeziehung analysieren, die ich mit dem Terminus der „Identifikation mit“ charakterisiert habe.²⁹ Von einer „Identifikation mit“ spreche ich, um den Unterschied zu einem rein theoretischen Selbstbezug zu markieren, den man als „Identifikation als“ bezeichnen kann. Wenn ich eine Durchsage höre, in der derjenige Autofahrer gesucht wird, dem ein bestimmtes Auto gehört, werde ich erkennen können, dass die fragliche Eigenschaft f mir zukommt. Dies kann mich, wenn f für mein evaluatives Selbstbild irrelevant ist, volitional vollkommen unberührt lassen. In diesem Fall hätten wir es mit einer Eigenschaft zu tun, die für meine Persönlichkeit irrelevant ist; es kann sogar der Fall sein, dass f für mich hinsichtlich meiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art A von Entitäten konstitutiv ist, wenn es mir gleichgültig wäre, ein Individuum dieser Art A zu sein.

Geht es dagegen um eine Eigenschaft f , die für meine Persönlichkeit konstitutiv ist, dann muss ich zu f die Haltung der „Identifikation mit“ einnehmen. Allerdings muss man an dieser Stelle eine weitere Differenzierung vornehmen, da die „Identifikation mit“ zwei evaluative Ausrichtungen haben kann: Ich kann mich zu f positiv evaluativ, bejahend oder affirmativ, verhalten (wenn ich z. B. stolz darauf bin, diese Eigenschaft zu besitzen). Ich habe aber auch die Möglichkeit, mich zu einer auf mich zutreffenden Eigenschaft f negativ evaluativ zu verhalten (wenn ich mich z. B. schäme, f zu haben oder mir wünsche, f nicht zu haben). Da es mir bis hierhin nur auf die evaluative Dimension, nicht aber auf ihre positive oder negative Ausrichtung, angekommen ist, habe ich „Identifikation mit“ als Oberbegriff für beide Ausprägungen verwendet.³⁰ Für die jetzt folgende Diskussion von Stoeckers Argument ist es von zentraler Bedeutung, zwischen dem rein theoretischen Selbstverhältnis eines Subjekts, das sein F-Sein einfach nur zur Kenntnis nimmt, sowie den volitional-evaluativen Selbstverhältnissen der positiven und der negativen Identifikation mit f zu unterscheiden.

Eine Eigenschaft f kann erst und nur dann in der auf personale Autonomie aufbauenden Konzeption von Menschenwürde *konstitutiv* für die würdebegründende Persönlichkeit eines Menschen sein, wenn sie Gegenstand der „Identifikation mit“ ist. Für diesen Akt der Identifikation sollte man allerdings nicht die explizit reflexive Bewertung zum alleinigen Modell machen; unsere Handlungen bringen häufig, wie oft auch emotionale Einstellungen und affektive Reaktionen, implizite Identifikationen mit Eigenschaften zum Ausdruck. Auch in diesen impliziten evaluativen Selbstverhältnissen drückt sich die Persönlichkeit eines menschlichen Individuums aus, sodass sie nicht von vornherein ausgeschlossen werden sollten.³¹ Wir müssen Stoeckers Einwand deshalb so lesen, dass die durch die Lebensqualitätsbewertung als extrem

29 Vgl. dazu Quante (2011b und 2007a, Kap. 7–9).

30 In der Literatur zur personalen Autonomie wird, zurückgehend auf den terminologischen Gebrauch bei Harry G. Frankfurt „identification“ zumeist mit der positiven Ausformung gleichgesetzt. Für die negativ evaluative Einstellung hat unlängst John Christman (2009) den Begriff der Entfremdung vorgeschlagen.

31 Wenn es allerdings dazu kommt, solche Identifikationen mit einer Eigenschaft zu begründen, dann ist es notwendig, sie explizit reflexiv durchzuführen. Wir müssen aber nicht in allen Kontexten unser Handeln gegenüber einer Person am Modell des diskursiven Begründens ausrichten. So ist es plausibel anzunehmen, dass sich der Respekt vor der Integrität einer Persönlichkeit auch auf die impliziten Identifikationen erstreckt, die diese Persönlichkeit konstituieren.

negativ bewertete Eigenschaft F dann eine Würdeverletzung der Persönlichkeit des Menschen x darstellt, wenn x diese Eigenschaft F durch eine Identifikation mit f zu einer konstitutiven Eigenschaft für seine Persönlichkeit gemacht hat („extrem negativ“ ist diese Bewertung, weil sie im Kontext der Präimplantationsdiagnostik zur Begründung der Nicht-Implantation dient).

Hier greift nun unsere Fallunterscheidung zwischen positiver und negativer Identifikation mit einer Eigenschaft f . Wenn x sich negativ mit f identifiziert, dann ist nicht zu sehen, weshalb eine ebenfalls negative Bewertung durch die Gesellschaft zu einer Würdeverletzung von x führt, solange die Persönlichkeit von x Ort und Ursprung seiner Würde ist. Zu fragen bleibt allerdings, wie wir den Fall bewerten wollen, dass ein Mensch sich gerade positiv mit einer Eigenschaft identifiziert, die von anderen bzw. von der Gesellschaft derart negativ bewertet wird, dass sie als Indikationsgrund für die Nichtimplantation gilt. Hier haben wir es in der Tat mit einem essentiellen Wertungswiderspruch zu tun, der — so unsere Voraussetzung — eine Eigenschaft betrifft, die für die Persönlichkeit des fraglichen Individuums x konstitutiv ist.

Um diesen Punkt richtig zu erfassen, muss klar sein, dass es nicht um die These geht, ein dispositional oder faktisch behinderter Mensch fühle sich in seiner Würde verletzt, weil Lebensqualitätsbewertungen im Kontext der Präimplantationsdiagnostik durchgeführt werden. Diese Rekonstruktion des Zusammenhangs führt auf die allgemeine Variante der Unverträglichkeitsthese zurück, nicht auf die von Stoecker gemeinte Version, in der es um die Persönlichkeit des fraglichen Individuums x als Ort der Würdeverletzung geht. Es muss vielmehr um einen spezifischen Wertungswiderspruch hinsichtlich einer spezifischen Eigenschaft f gehen.³²

Wenn die Würde des Menschen in seiner Autonomie und der Möglichkeit eines rationalen Selbstverhältnisses wurzelt, dann müssen Akte der Identifikation mit f mit Gründen kritisiert werden dürfen, weil sonst die kognitiven Grundlagen unserer ethischen Praxis gefährdet sind. Unter Bedingungen des Pluralismus wird man außerdem anerkennen müssen, dass es Fälle gibt, in denen unterschiedliche Werthaltungen gegenüber ein- und derselben Eigenschaft rational vertretbar sind.

Aus dem Gesagten folgt: Es ist einem rationalen Subjekt zuzumuten, dass ein anderes rationales Subjekt zu divergierenden Einschätzungen kommt, ohne dass die wechselseitige Kritik zu einem Konsens oder zu einem eindeutigen Ergebnis führt. Dies bedeutet für unseren Fall, dass ein von einer Disposition oder einer aktuellen Behinderung betroffener Mensch es ertragen muss, dass eine Eigenschaft, mit der er sich positiv identifiziert, von anderen negativ bewertet wird.³³ Umgekehrt sollte aber, wenn diese positive Identifikation rational nachvollziehbar ist, ernsthaft geprüft werden, ob die negative Identifikation wirklich angemessen ist. Auf das Beispiel der Präimplantationsdiagnostik bezogen könnte dies zu einer sehr viel restriktiveren Indikationsliste führen, als sie derzeit (in manchen Ländern) gelten. Dabei ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass eine negative Bewertung seitens der aktuell oder dispositional Betroffenen die Internalisierung eines externen Standards — und damit ein Entfremdungs-

32 Ein ähnlich gelagertes Problem ergibt sich durch die Forderung von gehörlosen Eltern, man solle bei ihren Embryonen die Eigenschaft der Gehörlosigkeit herbeiführen. Hier treffen zwei gegensätzliche Bewertungen der Gehörlosigkeit aufeinander, wenn jemand diese Maßnahme für ethisch nicht akzeptabel hält. Dieser Fall ist allerdings nur ‚ähnlich gelagert‘, weil die potentiellen Eltern nicht für sich, sondern für ein anderes Individuum entscheiden. In der Debatte solcher Forderungen wird aber häufig auch die Frage der Wertigkeit der fraglichen Eigenschaft aufgeworfen, sodass eine Parallele zum obigen Fall entsteht.

33 Präziser muss es heißen, dass sich x damit identifiziert, selbst die Eigenschaft f zu haben. Denn es ist auch denkbar, dass ich eine Eigenschaft F wertschätze, ohne für mich zu wünschen, selbst f zu haben.

zustand oder ein Stigma — darstellt. Entsprechend ist umgekehrt zu prüfen, ob die negative Beurteilung durch die Nichtbetroffenen nicht einfach nur eine unbemerkte Projektion ihrer jeweils eigenen Wertvorstellungen ist, in der die Perspektive der Betroffenen nicht ausreichend zur Geltung kommt.

Genau diese Prüfung wird von der kritischen Anwendung des intersubjektiv-rationalen Standards — und zwar auf beiden Seiten — gefordert. Sie durchzuführen ist deshalb eine Vorbedingung dafür, dass auch eine divergierende Bewertung mit der Würde aller Betroffenen verträglich ist. Lassen sich aber auf beiden Seiten nachvollziehbare Gründe anführen, dann ist dies ein starkes Indiz dafür, dass die fraglichen Eigenschaften nicht sinnvoll in so krasser Weise negativ bewertet werden dürfen, wie es unserer Voraussetzung nach – Verwerfung nach Präimplantationsdiagnostik – der Fall ist.

Ausblick

Die durch die Bundestagsentscheidung im Juli 2011 geschaffene Situation stellt gegenüber der Kriminalisierung der Präimplantationsdiagnostik, durch welche sich Deutschland bis dahin von einigen seiner europäischen Nachbarländer unterschieden hat, einen ethischen Fortschritt dar. Wenn das mit dieser Entscheidung erstmals ausgesprochene Ja zur Präimplantationsdiagnostik deshalb zu begrüßen ist, so darf darüber doch nicht vergessen werden, dass die jetzt beschlossene Regelung weiterhin als ethisch suboptimal eingeschätzt werden muss. So hat man nicht nur mit guten Gründen die Durchführung dieser medizinischen Option auf einige wenige Zentren beschränkt, sondern auch darauf verzichtet, eine allgemeine Liste zulässiger Indikationen für eine Präimplantationsdiagnostik zu formulieren. Stattdessen sollen an jedem der Zentren Ethikkommissionen in jedem Einzelfall entscheiden, ob ein betroffenes Paar Zugang zu dieser medizinischen Option haben darf. Abgesehen davon, dass auf diese Weise Menschen, die sich ohnehin in einer psychisch und ethisch konfliktträchtigen Lage befinden, auch noch einem moralischen Stresstest ausgesetzt werden, ist diese Lösung aus folgendem Grund problematisch: Die Ethikkommissionen an den einzelnen Standorten werden mit großer Wahrscheinlichkeit für sich eine implizite Liste mit akzeptablen Indikationen entwickeln, einfach schon deshalb, weil sie ihre eigene Entscheidungspraxis rational gestalten wollen. Zugleich ist zu erwarten, dass diese impliziten Listen von Standort zu Standort divergieren werden (allein schon deshalb, weil die Einstellung zur Präimplantationsdiagnostik unter anderem durch den Grad der religiösen, genauer sogar der konfessionellen Geprägtheit bestimmt wird). Auf diese Weise ergibt sich ein doppelter Nachteil: Es wird mehrere Indikationslisten und, angesichts des Leidensdruck der betroffenen Paare, wahrscheinlich einen innerdeutschen Präimplantationstourismus geben. Vor allem aber werden diese Listen implizit bleiben und damit eines nicht sein: Gegenstand und Resultat eines gesamtgesellschaftlichen Diskussionsprozesses.

Fragt man sich, welche Gründe dazu bewegen haben mögen, die jetzt verabschiedete Variante zu wählen, so liegt die Vermutung nahe, dass man genau diesen gesellschaftlichen Reflexionsprozess vermeiden wollte. Und wahrscheinlich wollte man dies, weil man befürchtete, eine solche Diskussion müsse diskriminierende und würdeverletzende Folgen haben. So gelesen ist auch die jetzt verabschiedete gesetzliche Regelung an entscheidender Stelle immer noch von der Intuition geprägt, dass man Menschenwürde und Lebensqualitätsbewertungen eigentlich nicht miteinander vereinbaren kann. Die Überlegungen in diesem Beitrag sollen dazu beitragen, diese Intuition offen zu legen und einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Nur so können wir erkennen, dass sie in der generellen Form nicht haltbar ist und wir deshalb auch nicht bei der jetzt gewählten Regelung Halt machen sollten. Ich bin sicher, dass wir in einigen

Jahren darüber nachdenken werden, wie eine verantwortbare Indikationsliste für die Zulässigkeit der Präimplantationsdiagnostik aussehen sollte. Und ich bin optimistisch, dass eine solche Liste, wenn die Standards der Lebensqualitätsbewertung offen auf dem Tisch liegen und die vorgeschlagenen Indikationen einer kritischen Bewertung unterzogen werden, wesentlich restriktiver ausfallen wird als dies z. B. heute in Großbritannien der Fall ist.

In der Gesamtabwägung geht es dann nicht nur um die Frage, ob ein Leben mit solch einem genetischen Defekt, solch einer Behinderung oder solch einer Krankheit ein subjektiv sinnvolles Leben darstellen kann, auch wenn dieser Gesichtspunkt für den Nachweis der Verträglichkeit von Menschenwürde und Lebensqualitätsbewertung der Entscheidende ist. Es geht, wenn diese Verträglichkeit gegeben ist, immer auch um die Frage, ob die potentiellen Eltern oder die Gesellschaft als solche eventuell berechnete Ansprüche haben, die in die Abwägung mit eingehen sollten. In einer solidarischen Gesellschaft, in der Eltern behinderter Kinder Hilfen gegeben oder aber diese von der Gemeinschaft solidarisch betreut werden, wird dieser Abwägungsprozess in ethischer Hinsicht in den meisten Fällen von genetischen Defekten und Behinderung zu Gunsten des menschlichen Lebens ausfallen. Deshalb verpflichtet gerade die Befürwortung der Präimplantationsdiagnostik zur Solidarität mit behinderten Menschen und all denen, die sich um sie kümmern.

Literatur

Bayertz, K. (ed.) (1996): *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht.

Christman, J. (2009): *The Politics of Persons*. Cambridge.

Deutscher Ethikrat (2011): *Präimplantationsdiagnostik*. Stellungnahme. Berlin.

Damschen, G. & Schönecker, D. (Hrsg.) (2003): *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin.

Kollek, R. (1999): „Vom Schwangerschaftsabbruch zur Embryonenselektion?“. In: *Ethik in der Medizin* 11, S. S121-S124.

Nationaler Ethikrat (2003): *Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft*. Berlin.

Quante, M. (2002a): *Personales Leben und menschlicher Tod*. Frankfurt am Main.

Quante, M. (2002b): „Personale Autonomie und biographische Identität“. In: J. Straub, J. & Renn, J. (Hrsg.): *Transitorische Identität*. Frankfurt am Main, S. 32–55.

Quante, M. (2007a): *Person*. Berlin.

Quante, M. (2007b): „The social nature of personal identity“, in: *Journal of Consciousness Studies* 14, S. 56–76.

Quante, M. (2010a): *Menschenwürde und personale Autonomie*. Hamburg.

- Quante, M. (2010b): „Personale Autonomie. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 63, S. 257–285 und S. 385–417.
- Quante, M. (2011a): *Einführung in die Allgemeine Ethik*; vierte Auflage. Darmstadt.
- Quante, M. (2011b): „Identifikation in Relation: Anmerkungen zum evaluativen Selbstverhältnis menschlicher Personen“. In: Gethmann, C.F. (Hrsg.): *Deutsches Jahrbuch für Philosophie*, Band 3, S. 603–620.
- Quante, M. (2011c): „Die Bedeutung des Personenbegriffs für den moralischen Status der Person. In: Klein, E. & Menke, C. (Hrsg.): *Der Mensch als Person und Rechtsperson*. Berlin, S. 69–87.
- Quante, M. (i. E.): “Being identical by being (treated as) responsible”. In: Kühler, M. & Jelinek, N. (Eds.): *Autonomy and the Self*. Dordrecht.
- Quante, M. & Schweikard, D. (i. E.): „Person“. In: Moser, V. & Horster, D. (Hrsg.): *Menschenrechte, Menschenwürde, Behinderung*. Freiburg i. Br.
- Schockenhoff, E. (2001): „Einspruch im Namen der Menschenwürde“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23.4.2001, S. 10.
- Stoecker, R. (Hrsg.) (2002a): *Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff*. Vienna.
- Stoecker (2002b): „Die Würde des Embryos“. In: Groß, D. (Hrsg.): *Ethik in der Medizin in Lehre, Klinik und Forschung*. Würzburg, S. 53–70.