

Elke Mack

**Ist der Mensch immer zugleich Person? Zu anthropologischen
Prämissen Christlicher Sozialethik**

abgedruckt in: Die Neue Ordnung 55 (4/2001), 268-281.

Ist der Mensch immer zugleich Person? Zu anthropologischen Prämissen Christlicher Sozialethik

Elke Mack

I. Der Zusammenhang von Anthropologie und Ethik

Anthropologische Fragen sind zur Zeit aktuell im Zusammenhang mit der Debatte über das Klonen von Menschen und in der Debatte um die aktive Sterbehilfe. Wer diese neue Technik reflektiert, stellt sich die Frage: Wann beginnt die Schutzwürdigkeit von Menschen und wann hört sie auf? In der öffentlichen Debatte in Deutschland wird zur Zeit unter anderem die Position vertreten, daß das Kriterium der Menschenwürde nicht auf Embryonen ausgeweitet werden könne und Klonen zwar in seiner Folgewirkung bedenklich sei, aber vom Argument der menschlichen Würde her nicht verboten werden könne.¹ Denn Embryonen hätten keine Selbstachtung. Beide christlichen Kirchen in Deutschland reagieren auf eine derartige Argumentation mit heftiger Kritik. Das Kriterium der Selbstachtung ist nämlich nicht einmal bei Säuglingen vorhanden. Wissenschaftlich läßt sich hier anfragen: Kann eine solche Anthropologie als Grundlage für ethische Schlußfolgerungen genügen? In der deutschen Gesellschaft ebenso wie bei politischen Entscheidungsträgern und bei forschenden Wissenschaftlern wird dies kontrovers diskutiert.

Die Klärung der konkreten moralischen Probleme wird in der Theologie der Wissenschaftsdisziplin der Moralthologie überlassen bleiben. In einer Arbeitsteilung mit der Moralthologie sollte jedoch in jeder ethischen Disziplin der Theologie eine Klärung der anthropologischen Hintergründe dieser bioethischen Probleme vorgenommen werden und deren Zuordnung zur Ethik sowie deren Funktion für die Ethik bestimmt werden. Hier wird deshalb ganz spezifisch auf das Verhältnis von Anthropologie und Sozialethik eingegangen werden. Es geht um die Frage, wie angesichts einer derartigen Kontroverse über die anthropologischen Prämissen einer Gesellschaft, eine sozialethische Begründung konkreter gesellschaftlicher Regelungen erfolgen kann und auf welcher anthropologischen Basis dies geschehen sollte. Die christliche Sozialethik beschäftigt sich mit der Begründung und Implementation von Normen, Normsystemen, Institutionen und Strukturen unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft. Insbesondere die sozialethische Begründung konkreter gesellschaftlicher Regelungen bezüglich der genannten Probleme ist das erkenntnisleitende Forschungsinteresse. Die Christliche Sozialethik, die sich an der öffentlichen Debatte über bioethische Themen am Beginn des Lebens beteiligt, bedarf einer anthropologischen Reflexion über den Menschen, weil sie sich sonst nicht kompetent an der Debatte beteiligen kann.

Das Thema wird allerdings aufgrund seiner Komplexität auf einen bestimmten Fokus, eine bestimmte Zeit und maßgebliche Autoren eingeeengt. Anlässlich der zu Beginn genannten Problematik wird nur darauf reflektiert werden, was moderne anthropologische Forschung unter dem Begriff der menschlichen Person versteht und wie dieser Begriff von der christlichen Ethik rezipiert wird. Diese Beschränkung in der Themenstellung ist berechtigt, weil die Aussage ‚Der Mensch ist Person‘ die anthropologische Prämisse moderner christlicher Ethik ist und das Personalitätsprinzip das Schlüsselprinzip zur Grundlegung sozialemischer Normen darstellt.

Der Personenbegriff besagt, anthropologisch gesehen, daß menschliches Leben über die biologischen Bedingungen hinausgehende geistige Komponenten besitzt und ethisch betrachtet, daß dem Menschen ein moralischer Status zugeschrieben werden kann. Deshalb steht die These zu Beginn: Der Satz ‚Der Mensch ist Person‘ beinhaltet ein Verhältnis zwischen der anthropologischen Bestimmung des Menschen und seiner moralischen Schutzwürdigkeit in der Gesellschaft. Um diese These zu erläutern wird in drei Schritten argumentiert:

Erstens sollen die entscheidenden geschichtlichen Vorläufer des modernen Personenbegriffs mit ihren Kernthesen benannt werden, die heute wirkungsgeschichtlich noch von Relevanz sind. Zweitens werden repräsentative christliche Ansätze eines modernen Personenbegriffs anhand von Hauptautoren vorgestellt und maßgebliche Inhalte, die das Verhältnis von Personalität und Menschsein betreffen, expliziert. Drittens wird erläutert, wie in der gegenwärtigen christlichen Sozialethik der Begriff der menschlichen Person als Grundlage zur Gestaltung von gesellschaftlichen Normsystemen methodisch eingebracht werden kann.

II. Die Entwicklung des modernen Personenbegriffs

Geschichtliche Vorläufer

In der Theologiegeschichte wird der Personenbegriff zuerst im Rahmen der Gotteslehre, speziell im Kontext der Entwicklung des trinitarischen Dogmas, verwandt. In diesem Kontext wird der Personenbegriff auf die drei göttlichen Personen bezogen. Allein hieran zeigt sich bereits, daß der Personenbegriff seine ursprüngliche wissenschaftliche nicht alltagssprachliche Beheimatung in der christlichen Theologie besitzt. Wenn zusätzlich die christlich-anthropologische Einsicht in die Gottesebenbildlichkeit des Menschen berücksichtigt wird, ist verständlich, warum der Personenbegriff nicht allein auf Gott beschränkt blieb, sondern auch in der Theologie auf den Menschen übertragen wurde.

Zu Beginn des sechsten Jahrhundert entwickelte *Boetius* in einem theologischen Kontext die klassische Definition der menschlichen Person. Für ihn ist die Person die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur: „Persona est naturae rationabilis individua substantia.“² Person wird bei *Boetius* zum ersten Mal als nomen dignitatis für den Menschen verwendet, also als anthropologischer Begriff. Auf zwei wesentliche Punkte weist *Boetius* hin: Individualität und Vernünftigkeit.

Auch für *Thomas von Aquin* ist die menschliche Person ein wichtiger Begriff. Sie ist die *substantia prima*, die erste Substanz. Person ist bei ihm ein Name für ein Individuum, das eine vernünftige Natur hat, *per se* existiert und durch sich selbst handelt, also frei ist. Vernunft und Freiheit sind die beiden wichtigsten Konstitutiva der menschlichen Person.³ Bei Giovanni Pico della Mirandola in seinem Hauptwerk ‚*Oratio de hominis dignitate*‘ stellt der Schöpfergott den Menschen in den Mittelpunkt der Welt und sagt: „Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen.“⁴ Die freie Selbstbestimmung des Menschen macht den Menschen zum Abbild Gottes. Mirandola führt das Freiheits- und Selbstbestimmungsrecht des Menschen direkt auf den Willen des Schöpfergottes zurück. Alle drei genannten Autoren haben bestimmte Einschätzungsmerkmale der menschlichen Person gemeinsam: Für sie alle ist die menschliche Person ein Individuum, vernunftbegabt, frei und aufgrund dessen vor allen anderen Lebewesen mit einem besonderen Status ausgezeichnet. Die Person bleibt jedoch noch streng eingeordnet in den Kosmos, die Natur und die Schöpfung. Sie ist ein Teilbereich des Ganzen und wird noch nicht losgelöst hiervon betrachtet. Zusammenfassend läßt sich in aller Kürze sagen: In Spätantike und Mittelalter sind Individualität, Vernunft und Freiheit als die wesentlichen anthropologischen Charakteristika entdeckt worden, die die Substanz menschlicher Personalität ausmachen. Diese ontologische Bestimmung des Menschen bleibt bei vorneuzeitlichen Autoren streng eingeordnet in die metaphysische Schöpfungsordnung und wird auf Gott selbst zurückgeführt. Dies ändert sich mit der anthropozentrischen Wende.

Die anthropozentrische Wende

Die Einordnung der Anthropologie in das Ganze der Theologie ändert sich mit dem 16. und 17. Jahrhundert, welche als die Geburtsstunde der eigenständigen Disziplin der Anthropologie zu verstehen sind. Diese anthropologische Entwicklung entspricht der geistesgeschichtlichen Wende zum Subjekt in der Neuzeit, denn der Mensch ist mit einmal nicht mehr Objekt der Geschichte, sondern wird zum verantwortlichen Subjekt, das sich nicht nur in gesellschaftliche Strukturen einfügt, sondern diese selbst verändern kann. Die neue Stellung des Menschen erfordert nicht nur Respekt innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, sondern auch, daß die gesellschaftliche Ordnung selbst auf den Menschen hin verändert wird.

Diese Entwicklung wird maßgeblich von den Denkern der europäischen Aufklärung angestoßen. Die Aufklärung zeichnet sich durch eine eigenständige anthropologische Betrachtungsweise aus. Es kommt zu einer Arbeitsteilung von Gottes- und Menschenlehre. Die philosophische Anthropologie dieser Zeit nimmt sich den Menschen zum Forschungsgegenstand und versucht ihn unabhängig von theologischen Offenbarungswahrheiten zu durchdringen. Damit verselbständigt sich die Anthropologie; sie wird entsprechend der Stellung des Menschen zur eigenständigen Disziplin und bildet einen modernen Personenbegriff aus.

Seit dieser Zeit sind zwei maßgebliche konkurrierende Personenbegriffe in der Diskussion, die bis heute wirkungsgeschichtlich von Relevanz sind und selbst die gegenwärtige Ethikdiskussion spalten: der Personenbegriff *John Lockes* und der *Immanuel Kants*. Bei beiden beinhaltet die Zuschreibung von Personsein den Status der Unantastbarkeit des Menschen. Allerdings werden die Ursachen für die Zuschreibung personaler Würde unterschiedlich begründet und die Extensität der Zuschreibung verschieden beantwortet.

Für *John Locke* ist die menschliche Person: „a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, (...)“.⁵ *Locke* rückt ab von der gängigen substanzontologischen Bestimmung des Menschen und definiert die Person durch ihre kognitiven Fähigkeiten. Person und Menschsein wird zum ersten Mal unterschieden hinsichtlich des Vorhandenseins von Rationalität und Selbstbewußtsein. Die Anerkennung der menschlichen Person geht auf die wechselseitige Anerkennung von vernunftbegabten Individuen in einer gesellschaftlichen Übereinkunft zurück. Dies geschieht jedoch mit einer beachtenswerten Einschränkung: *Locke* spricht dem Menschen nur tatsächliche Würde zu, insofern er vernünftig ist. „Geistesranke und Idioten“, wie *Locke* sie nennt, müssen sich immer vom Willen anderer leiten lassen.⁶ Der Zustand einer natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen wird in der Realität überformt durch eine vertragliche Übereinkunft, die nicht allen Menschen, sondern nur Personen mit Bewußtsein volle Rechte gewährleistet.

Ganz anders *Kant*. Er begründet die Zuschreibung von Würde aus der Natur des Menschen selbst. „Vernünftige Wesen (werden) Personen genannt, weil ihre Natur sie schon als Zweck an sich selbst (...) auszeichnet.“⁷ Die anthropologische Kernaussage von *Kants* Theorie ist die Idee der Selbstzwecklichkeit, die auf der Autonomie eines freien Willens beruht. Wenn der Mensch für sich selbst nur Zweck, nicht Mittel sein kann, dann hat der Mensch einen Anspruch darauf, vor der Verfügungsgewalt und Instrumentalisierung durch andere geschützt zu werden. Selbstzwecklichkeit konstituiert von Beginn an den Menschen. Mensch und Personsein ist folglich bei *Kant* umfangsgleich.⁸ Der Bedeutungszuwachs, der in dieser eigenständigen anthropologischen Argumentation der Aufklärer der menschlichen Person zukommt, erklärt, welche zentrale Bedeutung sie für die Würdezuschreibung in der Neuzeit erhält. Die Person als Vernunft- und Freiheitswesen wird als sittliches Subjekt erkannt. Diese zentrale Stellung der menschlichen Person ist damit grundsätzlich anerkannt.

Moderne Anthropologiekritik

Die Wende zur Anthropologie in Neuzeit und Moderne geht im 20. Jahrhundert mit einer elementaren Anthropologiekritik einher. Es wird trotz einer Wende zum Individuum und zur subjektiven Verantwortung des einzelnen Menschen in Frage gestellt, ob man wissenschaftlich überhaupt etwas über die geistige Natur des Menschen aussagen könne. Man spricht von einer „Krise der Begründung des Menschseins“. Diese Krise geht im wesentlichen auf eine vierfache Kritik zurück:

Erstens, der Speziesismusvorwurf. Dieser Vorwurf wird gegen Ansätze der Anthropologie, die den Menschen in seiner besonderen Stellung gegenüber den Tieren reflektiert, wie das bei *Max Scheeler*, *Helmuth Plessner* und *Arnold Gehlen* geschieht. Hier würde zu Unrecht nur der Spezies Mensch Würde zugeschrieben und diese damit in nicht vertretbarer Weise anderen Lebewesen vorgezogen. Auch hochentwickelte Säugetiere hätten eine gewisse Rationalität, Sozialverhalten, Schmerzempfinden oder Einfühlungsvermögen, die ihnen einen Wert verleihen. Prominentester Vertreter dieses Vorwurfs ist *Peter Singer*.⁹

Zweitens, der Vorwurf der semantischen Leerformel. Der Vorwurf bezieht sich darauf, daß der Würdestatus der menschlichen Person als Leerformel gebraucht werde, inflationär verwendet würde und eigentlich keine wirkliche Aussagekraft besäße.¹⁰ Der Würdebegriff sollte deshalb durch andere Argumente ersetzt werden und nicht auf ein Individuum, sondern auf die Gattung Mensch reduziert werden, so *Norbert Hoerster* und *Dieter Birnbacher*.

Drittens, der Vorwurf metaphysischer Spekulation. In der gegenwärtigen philosophischen Debatte existiert eine Kontroverse um die Möglichkeit einer metaphysischen Reflexion über das Wesen des Menschen. Die Frage nach der ontologischen Verfaßtheit des Menschen sei Spekulation und gehöre in den Raum religiöser Weltanschauung. Der Mensch weise so wenige allgemeine Besonderheiten auf, daß unter dem Anspruch universalisierbarer Theorien kaum etwas über ihn ausgesagt werden kann. Diese Kritik üben Vertreter einer strikt universalisierbaren, normativen Ethik wie *Jürgen Habermas*.¹¹

Eine weitergehende Steigerungsform dieser Metaphysikkritik liegt, viertens, bei Fundamentalkritikern der geisteswissenschaftlichen Anthropologie vor. Hier wird daran gezweifelt, daß überhaupt etwas über die Natur des Menschen ausgesagt werden kann, was über die empirischen Befunde hinausgeht. Die Anfrage an die Anthropologie lautet folglich: Ist der Geist des Menschen, das Mentale also, nicht ein reines Produkt der Gene oder neurophysiologischer Gehirnprozesse? Diese Kritik an metaphysisch arbeitender Anthropologie wird von empirisch arbeitenden Anthropologen oder von Naturwissenschaftlern vorgebracht, die einen Totalerklärungsanspruch aus empirischen Erkenntnissen heraus erheben.

Aus der Perspektive einer christlichen Anthropologie wird der Versuch unternommen, auf diese Vorwürfe zu reagieren.

2. Personales Menschsein in der christlichen Anthropologie

1. Die Person in den Ansätzen christlicher Anthropologen

Die anthropozentrische Wende, die sich mit der europäischen Aufklärung in der Philosophie vollzogen hat, wird etwas verspätet von der Theologie trotz erheblicher Aufklärungskritik nachvollzogen. Namhafte Theologen entdecken die Anthropologie im zwanzigsten Jahrhundert neu und entwickeln auf dieser Basis einen eigenen modernen Personenbegriff. *Karl Rahner* stellt die anthropologische Reflexion in den Mittelpunkt seiner Theologie. Er bezeichnet die Anthropologie als die „Voraussetzung für das Hören und Verstehen der eigentlichen Botschaft des Christentums.“¹² Lehramtlichen Niederschlag findet dies im Zweiten

Vatikanischen Konzil. Hier läßt sich von der Anthropologie als Fundamentalthema der Theologie sprechen. Im 12. Kapitel von *Gaudium et Spes* wird von verantwortlichen Christen in modernen Gesellschaften erwartet: „alles in der Welt auf den Menschen als Ziel hinzuordnen.“¹³

Die Frage nach dem Menschen umfaßt aus einer theologischen Perspektive auch immer die Frage nach Gott, reicht also hinaus auf die Frage nach der Transzendenz und nach den metaphysischen Bedingungen des Menschseins. In der christlichen Anthropologie stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ebenso wie die Frage nach der Auswirkung der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus auf den Menschen selbst. Christliche Anthropologie kann sich also nicht nur auf philosophische Bestimmungen des Menschseins beschränken. Was christliche Anthropologie jedoch kann und was auch in Reaktion auf eine breite Anthropologiekritik im 20. Jahrhundert bereits getan wurde, ist eine Loslösung von stark essentialistischen bzw. neuscholastischen materialen Wesensreflexionen des Menschen.

Christliche Anthropologie wird deshalb heute von ihren Hauptvertretern methodisch zumeist transzendentaltheologisch oder geschichtsphilosophisch angegangen. Für diese Entwicklung sprechen Vertreter moderner christlicher Anthropologie wie *Ernst Jünger*, *Eugen Biser*, *Otto Hermann Pesch*, *Jörg Splett*, *Wolfhart Pannenberg* oder *Karl Rahner*. Wenn alle genannten Personen in ihrer anthropologischen Argumentation verglichen werden und angesichts der zu Beginn genannten Problematik bioethischer Anfragen an die Anthropologie die geeignetste Argumentation herausgegriffen werden soll, bietet sich *Karl Rahner* an. Obwohl er seine theologische Anthropologie nicht anhand bioethischer Themen entwickelt hat, bringt sie die ethische Beurteilung in der konkreten Problematik erheblich weiter.

Der transzendentaltheologische Personenbegriff Rahners

Rahner geht in seiner Anthropologie vom Subjektstatus des Menschen aus. *Personalität bedeutet bei Rahner den „Selbstbesitz eines Subjektes als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze“*¹⁴ Dies wird erkennbar dadurch, daß der Mensch sich selbst in Frage stellen kann und durch die Selbstreflexion seine eigenen Grenzen erkennt. Dabei wird ihm unwillkürlich bewußt, daß es über diese Grenzen hinaus etwas gibt und er sich hierauf ausrichten kann. *Rahner* nennt den Menschen deshalb ein Wesen der Selbsttranszendenz, also ein Wesen, das die Grunderfahrung macht: Es gibt mehr als mich und das, was ich momentan sehe. Ich kann also über mich hinausgehen und bin damit zu einer Erfahrung der Bedingungen der Möglichkeit überhaupt fähig. Diese transzendente Erfahrung ist eine Erfahrung der Absolutheit und der Unbedingtheit. Gott ist unumgänglich in jedem Akt menschlichen Daseins bereits die Bedingung der Möglichkeit für das Erkennen des Menschen überhaupt. Dieses übernatürliche Existenzial ist eine mit seiner Existenz als Mensch verbundene Bedingung, die ihm immer schon zu eigen ist. Denn der Mensch ist Ereignis der Selbstmitteilung Gottes. Menschliche Würde wird durch diesen ontologischen Bedingungs Zusammenhang begründet. Durch seine Öffnung auf Gott hin erfüllt der Mensch die ihm bereits vorgegebene Würde und vollendet sie.¹⁵

Rahner sieht die Würde der menschlichen Person also in der Gottesrelation. Er deutet die Grundbedingungen des Menschseins auf die Frage nach der Transzendenz hin. Der wesentliche Unterschied zu anderen Ansätzen besteht darin, daß sich Gott dem Menschen nicht erst im Prozeß der Selbstwerdung, also geschichtlich mitteilt, also eine aposteriorische Relation hergestellt wird. Vielmehr verankert *Rahner* die ethische Qualität der Relation in einer apriorischen Existenzbedingung des Menschen, die der Heilsgeschichte sogar vorausliegt. Dadurch kann *Rahner* die Würde menschlicher Person direkt in der Selbstoffenbarung Gottes verankern und macht sie nicht erst von einem geschichtlichen Geschehen abhängig. Die Würde läßt sich auch nicht erst aus der unteilbaren Kontinuität menschlichen Lebens und auch nicht erst aus der Potenz eines Embryo schlußfolgern. Die Würde ist ein Existential des Menschen und macht ihn immer schon und zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz zur Person.

Zwei darüber hinausgehende inhaltlich entscheidende Punkte in der Argumentation christlicher Anthropologie bedürfen der Erwähnung.

2 Unverzichtbare Grundsätze

Nur Unbedingtheit begründet unverletzliche Würde

Das eindeutige Votum dafür, daß personale Würde nur von einem Unbedingten begründet sein kann, vereint die Vertreter christlicher Anthropologie. *Jörg Splett* veranschaulicht dies an einem Bild¹⁶: Liebe ist das unbedingte Ja zu einem bedingten Menschen. Sie wird nur ernst und verlässlich sein, wenn sie nicht von einem kontingenten, wankelmütigen Ich abhängig ist. Liebe wird also selbst unbedingt in ihrer Wirkung, wenn sie von einer absoluten personalen Wirklichkeit herkommt und in ihr verankert ist. Dann kann sich der oder die Geliebte wirklich bejaht wissen, weil die Zusage der Liebe absolut ist. Im Analogieschluß kann diese Einsicht auf das Verhältnis von Gott und Mensch übertragen werden. Der Kern der menschlichen Person ist nur dann der Verfügungsgewalt anderer Menschen entzogen und vor Instrumentalisierung geschützt, wenn sich ihr Würdeschutz auf das unbedingte eines personalen Gottes zurückführen läßt. Das Besondere an der christlichen Anthropologie ist also um es zusammenfassend zu formulieren die Annahme, daß der Würdestatus menschlicher Person durch Gott in einer ganz anderen Qualität begründbar ist, weil er im Unbedingten gründet. „Die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott ist der letzte Grund der Würde der menschlichen Person“¹⁷, so *Walter Kaspar*.

Die Identität von Mensch und Person

Anthropologen wie *Peter Singer*¹⁸ gehen davon aus, daß hinsichtlich menschlichen Lebens unterschieden werden kann, ob es personale oder nur biologische Qualität besitzt. *Singer* vertritt die These, daß Ungeborene, schwer behinderte Säuglinge oder Debile keine autonomen Personen sind, denen Würde zugesprochen werden kann. Personalität ist für ihn zu dem Zeitpunkt gegeben, wenn Bewußtsein, Subjektivität und die Fähigkeit zur autonomen und rationalen Selbstbestimmung im einzelnen voll ausgebildet sind. Mensch und Person sind also nach seiner Einschätzung nicht in jedem Stadium des Lebens identisch.¹⁹ Personalität in der Lesart, die zur Zeit in der christlichen Anthropologie vorherrscht, ist von der menschlichen Natur nicht zu trennen. Jeder Mensch ist im-

mer und zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz auch zugleich Person und damit in höchstem Maße schützenswert. Für die Identität von Mensch und Person werden zwei Klassen von Argumenten vorgebracht:

Erstens, die Personenwürde kommt jedem Menschen als Individuum zu:

Hier wird der Personenstatus damit begründet, daß Menschen in einem unvergleichlichen Sinne Individuen sind, die als Einheit von Leib und Ich existieren. Deshalb kommt es bei den einzelnen Menschen nicht auf bestimmte individuelle Merkmale oder Leistungen an, sondern darauf, ob sie menschliche Individuen sind. Als solche sind sie Subjekte, die sich Zwecke setzen können. Die Anlage dieser Größen, die das Individuum zur Person macht, ist das Kriterium für die Schutzwürdigkeit des Menschen. Es legt sich jedoch dennoch die Frage nahe: Gehen nicht auch die Vertreter aktiver Sterbehilfe oder die Befürworter von Klonierungsversuchen davon aus, daß die Schutzwürdigkeit sich auf individuelle menschliche Wesen erstreckt?

Diese erste Argumentation zur Individualität würde also als Grundlage für die christliche Ethik zu Beginn und am Ende des Lebens noch keine hinreichende Basis bieten. Denn im Embryonalstadium vor dem 14. Tag ist beispielsweise rein biologisch noch keine Individualität feststellbar. Deshalb wird von seiten der christlichen Anthropologie noch eine zweite Klasse von Argumenten vorgebracht, die als Argumentation der universalen *conditio humana* bezeichnet werden kann.

Zweitens, die Personenwürde kommt allen Menschen zu:

Diese zweite Argumentation beinhaltet die Annahme, daß Menschen auch schutzwürdige Menschen sind, wenn sie in einem Frühstadium oder in einem Krankheitsstadium und Sterbeprozess bestimmte Eigenschaften von Personalität noch nicht, momentan nicht oder nicht mehr aufweisen. Die Begründung ist folgende: Nicht die wechselseitige Anerkennung von Individuen ist die Primärbedingung für die Zuschreibung von Würde, wie das die Tradition eines *Locke'schen* Personenbegriffs behaupten würde. Vielmehr ist die Anerkennung der Würde die Reaktion auf einen unbedingten Grund, der bereits im Menschsein und in seinem naturbedingten Verhältnis zu allen anderen Menschen existiert. Wenn dieser unbedingte Grund in einer immer schon vorhandenen Gottesrelation besteht, beginnt Personalität mit dem Menschsein. Der Status der Person wird dann nicht an der Anerkennung durch andere festgemacht, sondern existiert kraft eigenen Rechts und kraft eigener menschlicher Natur. Bereits in einer Phase, in der seine menschliche Natur dem Menschen die reale Potenz zur Realisierung menschlichen Fähigkeiten bietet, läßt sich personales Leben ausmachen. Es lassen sich von dieser Argumentation her drei Schlußfolgerungen ziehen: Das Menschsein ist das Kriterium für die Zuschreibung von Personalität. Die Person ist der Grund der Würdezuschreibung.²⁰ Das Sein der Person ist das Leben des Menschen.²¹

Nun stellt sich die entscheidende Frage, wie diese anthropologischen und fundamentalethischen Argumente mit Hilfe einer sozialetischen Begründung von Normen in einer modernen Gesellschaft in den politischen Diskurs eingebracht

werden können. Wie kann eine christlich-anthropologische Hermeneutik zur Grundlage einer universalen Ethik werden?

III. Personenwürde als regulatives Prinzip der Sozialethik

Die anthropozentrische Wende der Theologie der Moderne besitzt für die christliche Sozialethik eine entscheidende Bedeutung. Heute befindet sich sozialetische Forschung in einer geistesgeschichtlichen Situation, in welcher der christliche Glaube nicht mehr als eine gemeinsame Basis pluralistischer Gesellschaften vorausgesetzt werden kann, sondern *ein neuer Konsenspunkt* gefunden werden muß. Es deutet sich an, daß dieser Konsenspunkt in demokratischen Gesellschaften und in einer sich globalisierenden Marktwirtschaft darin liegt, daß menschlichen Personen Menschenrechte und grundlegende Bürgerrechte zugestanden werden. Die Bedeutung der Menschenrechte in modernen Gesellschaften wird weitestgehend auf die Erkenntnis der Schutzwürdigkeit der menschlichen Person zurückgeführt. Die Anthropologie bleibt also trotz universaler formaler Normen der Menschenrechte der Boden, auf dem die Ethik der Moderne ihre Allgemeingültigkeit erhält, weil auch die Personalitätsansprüche der Menschenrechte auf Grundbedingungen des Menschseins rückführbar sein müssen.

1. Von der Würde der menschlichen Person zu ethischen Rechtsansprüchen

Die Verknüpfung des menschlichen Personenstatus mit dem Anspruch auf die Einhaltung bestimmter Gerechtigkeitsnormen oder sogar konkreter Menschenrechte in einem sozialen und wirtschaftlichen System ist geistesgeschichtlich erst spät anzusetzen. Bei *Bartolome de las Casas* wird der Gedanke der Personalität aufgrund der Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit dem Gedanken von menschlichen Grundrechten verknüpft.²² Aber erst Ende des 16. Jahrhunderts wird durch *John Locke* der Gedanke der Rechte der menschlichen Person zum ersten Mal in der philosophischen Ethik begründet, wenn er sagt: „Der Mensch wird (...) mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränkten Genuß aller Rechte und Privilegien des natürlichen Gesetzes in Gleichheit mit jedem anderen Menschen oder jeder Anzahl von Menschen auf dieser Welt geboren.“²³ Diese Rechte werden jedoch bei *Locke* erst durch eine staatliche Ordnung gesichert.

Kant führt hundert Jahre später den Gedanken des rechtsethischen Status für alle menschlichen Person argumentativ zum Höhepunkt. Seit *Kant* ist der Personenbegriff der zentrale Begriff zur Begründung der Ethik und insbesondere der menschlichen Rechte. „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst.“²⁴ Dieser kategorische Imperativ wird von *Kant* als Grundprinzip jeder interpersonalen Ethik angesehen und in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von der Selbstzwecklichkeit des Menschen her begründet. *Kant* führt den Gedanken der Selbstzwecklichkeit in der Rechtslehre fort und schlußfolgert, daß es Rechtspflichten gibt, die der menschlichen Person geschuldet sind, die unveräußerlich sind und vorstaatliches Recht darstellen.²⁵ Rechtspflichten bei *Kant* beinhalten das, was wir unseren Mitmenschen aufgrund

ihrer Würde und ihrer unveräußerlichen Rechte als menschliche Personen schulden. In der theologischen Literatur wird die Aufklärung und ihre freiheitliche Rechtstradition lange Zeit kritisch rezipiert. Fast 200 Jahre nach *Kant*, nämlich mit der Enzyklika *Pacem in terris* 1963, wird auch auf seiten des Lehramtes aus der Personenwürde auf einen Anspruch der Menschenrechte geschlossen. Hier macht *Johannes XXIII.* deutlich, was rechtsethisch aus dem Status des Personseins schlußgefolgert werden muß: nämlich die unveräußerlichen Menschenrechte, die anders als Bürgerrechte vorstaatlicher Natur sind und nicht aberkannt werden können.²⁶

Wie in der anthropologischen Reflexion gezeigt worden ist, läßt sich eine kohärente Begründung personaler Würde in der christlichen Anthropologie gut begründen. Dennoch ist historisch gesehen die ethische Schlußfolgerung von anthropologischen Reflexionen auf rechtsethische interpersonale Ansprüche des Individuums innertheologisch erst sehr spät erfolgt. Sie wurde durch die christliche Naturrechtstradition des 17. Jahrhunderts mit *Ulpian*, *Grotius* und *Pufendorf* vorbereitet, wobei hier allerdings durch die im klassischen Naturrecht übliche Verknüpfung von Tugend- und Rechtsperspektive noch nicht auf eigenständige Rechtsansprüche von individuellen menschlichen Personen geschlossen wurde. Aufgrund der mangelnden Abstraktion der Rechtsperspektive von der gesamtmetaphysischen Betrachtung der menschlichen Natur ist der historische Konflikt zwischen modernem Menschenrechtsdenken und kirchlichem Lehramt erklärbar, der seit Mirari vos 1832 bestand und erst durch *Johannes XXIII.* tatsächlich beendet wurde. Letztlich mußte die Sozialethik des 20. Jahrhunderts die Idee eigenständiger individueller sowie sozialer Anspruchsrechte der Person aus der Sozialphilosophie rezipieren und sich von der negativen Aufklärungskritik ihrer Vorgänger emanzipieren.

2. Die Begründung sozialetischer Normen im Konsens

In der modernen Sozialethik ist das Personenprinzip²⁷ das eigentliche Paradigma der Disziplin. Es wird sozial ausgelegt und in gesellschaftlichen bzw. wirtschaftlichen Systemen zur Geltung gebracht. Die Methode, mit der ethische Normen und Institutionen hermeneutisch in der menschlichen Person verankert werden, wird in der sozialetischen Forschung allerdings kontrovers diskutiert. Denn es muß eine Verknüpfung zwischen der anthropologisch-theologischen Hermeneutik und einer strikt universalisierbaren normativen Ethik hergestellt werden, die wissenschaftstheoretischen Ansprüchen genügt und im politischen sowie wirtschaftlichen Diskurs auch akzeptanzfähige Plausibilitäten schafft. Dies erfordert eine neue und tragfähige Begründung auf Seiten der christlichen Ethik.

Aus diesen Gründen wird nicht mehr einfach deduktiv ein abstraktes theologisches Personenprinzip auf die soziale und wirtschaftliche Wirklichkeit appliziert. Anstelle einer deduktiven Anwendung hat sich in der jüngsten sozialetischen Literatur der Weg des ethischen Diskurses entwickelt, in dem das Personenprinzip diskursiv ausgelegt wird.²⁸ Das bedeutet, daß aufgrund der anthropologischen Reflexion über die menschliche Person noch nicht auf konkrete Normen in einer Gesellschaft geschlossen wird, sondern das Prinzip mittelbar, also als Regulativ in die ethische Begründung gesellschaftlicher Normen eingeht. Man kann des-

halb von einem regulativen Prinzip der Sozialethik sprechen. Zur Erklärung eines solchen Prinzips lassen sich zwei Ebenen unterscheiden: zum einen die Würde der Person als Grund für den Rechtsanspruch der menschlichen Person auf einer naturrechtlichen Ebene und zum zweiten die gesellschaftliche Normierung als Ergebnis einer gesellschaftsvertraglichen Übereinkunft der Personen, die diesen Rechtsanspruch selbst ausüben. Das regulative Prinzip besagt: Allen menschlichen Personen, die potentiell von Normen betroffen sind, steht aufgrund ihrer Personenwürde ein Begründungsrecht für soziale und wirtschaftliche Normen zu, in dem sie ihre Rechtsansprüche bestimmen können. Dieses Begründungsrecht wird am besten diskursiv ausgeübt, weil so garantiert wird, daß jeder Träger und jede Trägerin dieses Rechtes gleichrangig beteiligt wird.

Die sozialetische Argumentation auf der zweiten Ebene schließt entweder an die ethische Konzeption der Diskursethik *Habermas*'scher Provenienz oder an die Gerechtigkeitstheorie von *John Rawls* an. Das Begründungsrecht wird bei diesen Autoren entweder im Diskurs oder in einer gesellschaftsvertraglichen Ursprungssituation ausgeübt, in der alle Personen als gleiche und freie über die Gerechtigkeitsgrundsätze der gesellschaftlichen Ordnung entscheiden. Erst die hypothetische Zustimmungsfähigkeit und der Konsens aller Betroffenen wirken normbegründend, insbesondere die Zustimmung der am meisten Benachteiligten. Politische Entscheidungsträger müßten also vor der Neuordnung grundsätzlicher gesellschaftlicher Prinzipien nicht bei jeder operativen Einzelentscheidung fragen: Sind diese Prinzipien für alle zumutbar, sind sie bei allen potentiell Betroffenen konsensfähig. Verfassungskonsense sind ein Beispiel für eine Übereinkunft über Gerechtigkeitsprinzipien in modernen rechtsstaatlichen Gesellschaften. Gesellschaftliche Normierung stellt sich also nach Maßgabe eines modernen gesellschaftlichen Prinzips menschlicher Personalität als eine Form konsensueller gesellschaftlicher Übereinkunft dar, in der Personen das Recht besitzen, ihre Ansprüche in einer hypothetischen gesellschaftlichen Übereinkunft selbst geltend zu machen.²⁹ Das Prinzip der Partizipation aller potentiell Betroffenen an sozialetischen Normbegründungsdiskursen und das Postulat ihrer Konsensfindung machen eine Möglichkeit einer sinnvollen Anwendung des modernen Personenbegriffs in der Sozialethik deutlich.

3. Die Implementation einer christlichen Hermeneutik

Was bei einer solchen formalen Methode in der sozialetischen Gerechtigkeitstheorie häufig ungeklärt bleibt, sind materiale Inhalte von Gerechtigkeitsnormen. Diese lassen sich erst durch eine hermeneutische Verknüpfung von Erkenntnissen anthropologischer sowie moraltheologischer Forschung, sozialetischer Begründung und den realen Implementationsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Normierung herstellen. Die Sozialethik steht diesbezüglich in der Spannung zwischen einer fundierten anthropologischen Grundlagenreflexion auf der einen Seite und säkularer gesellschaftlicher Diskurse auf der anderen Seite, in denen der Gottesbezug, durch den die Würde menschlicher Person theologisch begründet wird, nicht leicht zu vermitteln sein wird. Die Erfahrung zeigt, daß theologische Prinzipien für die Implementierung geeigneter Normen für den Schutz der menschlichen Person allein nicht ausreichen. Die moderne christliche Anthropol-

logie ist dann erst implementierbar, wenn sie in Verfahren gerechter Regelfindung integrierbar ist und ihr materialer Inhalt in den politischen Diskursen tatsächlich Konsens findet. Diesbezüglich läßt sich eine Methode in der Sozialethik benennen, die den Versuch unternimmt, die Brücke zwischen prinzipieller anthropologischer Überlegung und konkreter Implementierung zu schlagen.

Es ist ein Konstitutivum moderner Sozialethik, der politischen Ethik sowie der Wirtschaftsethik, daß ihre Normen universalisierbar oder zumindest bei allen Betroffenen konsensfähig sein müssen. In allen genannten Bereichen geht es um die verallgemeinerbare Begründung von Gerechtigkeitsnormen. Auf der anderen Seite steht die christliche Hermeneutik, von der ein gewichtiger Teil die christliche Anthropologie darstellt. Diese ist in modernen Gesellschaften nicht von allen akzeptiert, obwohl sie von ihrem Anspruch her universalistisch ist. Wir befinden uns also in einer Spannung zwischen einer umfassenden Theorie des Guten auf der einen Seite, wie sie die christliche Anthropologie in der Entfaltung der menschlichen Personalität entwickelt, und in aller Regel sehr formalen Gerechtigkeitsnormen säkularer Gesellschaften auf der anderen Seite.

Diese Spannung ist nicht unüberwindbar, weil alle Personen, die an der Begründung von gerechten Normen mitwirken, immer bereits ein hermeneutisches Vorverständnis von grundlegenden Gütern besitzen. Wie Anzenbacher sagt, ist „unser Verstehen, Denken und Forschen (...) immer mitbestimmt durch Voraussetzungen, Vorverständnisse und Überzeugungen, die wir aus unserer Lebenswelt und Biographie mitbringen und die gerade nicht Resultate unseres Verstehens, Denkens und Forschens sind.“³⁰ Jeder Diskursteilnehmer bringt immer schon einen bestimmten Begriff des Menschen oder der menschlichen Person mit. Es ist ein wesentliches Ergebnis der Hermeneutik, die auch auf wissenschaftliche Forschung übertragbar ist: Jede wissenschaftliche Aussage wird von dem Sinnhorizont der Erfahrung und der Weltanschauung des Forschenden her getroffen. Diese Erfahrungen und geronnenen Einsichten in Zusammenhänge über das, was menschliche Personen ausmacht, lassen sich reflektieren, kritisch hinterfragen und plausibilisieren. Die Ergebnisse der Reflexion hermeneutischer Erfahrung sind jedoch nicht deckungsgleich, sondern plural; sie widersprechen sich in Teilen. Wenn jedoch die hermeneutischen Erfahrungen und Grundeinsichten eine gewisse Verallgemeinerbarkeit und rationale Einsicht aufweisen, dann können sie zum hermeneutischen Kern einer Religion oder einer Weltanschauung werden, die sich tradiert und deren Identität bildet.

Auch die Einsicht, daß die Inkarnation Gottes in Jesus Christus die Würde des Menschen in außerordentlicher Weise bejaht, läßt sich von Seiten der theologischen Wissenschaft Andersdenkenden erklären, selbst wenn nicht angenommen werden kann, daß dies von anderen an einem säkularen politischen Diskurs Beteiligten gläubig angenommen wird. Trotz ihrer scheinbaren materialen Partikularität bietet die christliche Anthropologie ein äußerst kohärentes Sinnangebot für das materiale Defizit vieler rechtsstaatlicher Normfindungsprozesse an, das über Jahrhunderte tradiert wurde, das wissenschaftlich reflektiert wird und das, wie gezeigt wurde, die Entwicklung eines modernen Personenbegriffs rezipiert hat. Wenn Gesellschaften orientierungslos nach Normen des Lebensschutzes

oder nach Normen wirtschaftsethischer Regulierung suchen, kann christliche Anthropologie mit den Kriterien, die zuvor genannt wurden, ein Angebot im pluralistischen Streit weltanschaulicher Grundlagen moderner Ethik machen. Die vernünftige Kohärenz in der Argumentation um die Bedeutung menschlichen Personseins läßt mich von der Hypothese ausgehen, daß dieses Sinnangebot im Wettbewerb der Weltanschauungen trotz aller Kritik konkurrenzfähig und implementierbar ist.

Schlußfolgern läßt sich aus dieser Annahme folgendes: Die Stärke der christlichen Ethik bei der Mitwirkung an der gesellschaftlichen Normgebung und damit auch an der Wertorientierung in Gesellschaften wird davon abhängen, wie plausibel sie ihre anthropologische Hermeneutik machen kann. Dies hängt wiederum davon ab, wie sehr sie die Arbeitsteilung von säkularen Normierungsprozessen und weltanschaulicher Begründung in ihrem eigenen Selbstverständnis verankert und die beiden Bereiche schlüssig einander zuordnet.³¹ Das regulative Prinzip der Person ist dann am besten fundiert, wenn seine anthropologische Tragweite auch von Nicht-Christen nachvollzogen werden kann. Diese werden es jedoch nur nachvollziehen, wenn die anthropologischen Kernaussagen christlicher Theologie nicht von Beginn an mit universalen Geltungsansprüchen vorgebracht werden, sondern in aller Bescheidenheit der Methode sich gleichrangig im politischen Diskurs um rationale Akzeptanz bemühen und allgemeine Phänomene des Menschseins anhand der Logik des christlichen Glaubens in ihrer Tragweite plausibel machen. Mit einem derartigen methodischen Zuschnitt wird Christliche Sozialethik tatsächlich eine Chance haben, die menschliche Person gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum „Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen“³² zu machen.

Anmerkungen

- 1) Vgl. Nida-Rümelin, Julian, Pflichten der Humanität, in: Der Spiegel, 4/2001, 202-204.
- 2) Boetius, Contra Eutychem et Nestorium, 5.
- 3) Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I q.76 a. 1 corp. Vgl. auch Langemeyer, Georg, Anthropologie, in: Beinert, Wolfgang (Hg.), Texte zur Theologie, Bd. 8, Graz/Wien/Köln, 1998, 120. (Vgl. Summa theologiae I, q.93, a.6-7).
- 4) Pico della Mirandola, Giovanni, Oratio de hominis dignitate, Kap. 3.1.
- 5) Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, Buch 2, Aalen, 1963, Kap. 27, §9.
- 6) Locke, John, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt, 7/1998, 236-237.
- 7) Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg, 3/1965, 428.
- 8) Honnfelder, Ludger u. a., Menschenwürde und Lebensschutz, in: Rager, Günter (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg/München, 2/1989, 161-242.
- 9) Vgl. Singer, Peter, Practical Ethics, Cambridge, 2/1993, 60.
- 10) Vgl. Birnbacher, Dieter, Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde? in: Leist, A. (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt, 1990, 266-281, 266. Vgl. Hoerster, Norbert, Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde, in: Juristische Schulung 2, 1982, 93-96.
- 11) Vgl. Habermas, Jürgen, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt, 6/1996, 118. Vgl. Habermas, J., Moral und Sittlichkeit, in: Merkur 39, 1983, 1041-1052.

- 12) Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, 12/1982, 36. „Daher kann von Gott nur endgültig gesprochen werden, indem auch darin - also inmitten der Theologie - Anthropologie getrieben wird.“ Rahner, Karl, Schriften zur Theologie, Bd. II, Köln, 8/1968, 253.
- 13) Gaudium et Spes, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompodium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien, 17/1984, 459.
- 14) Vgl. Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien, 12/1982,41.
- 15) Vgl. Rahner, Karl, Schriften zur Theologie Bd. II, Zürich 8/1968, 247-277. Vgl. Ders., Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien, 12/1982,37.
- 16) Splett, Jörg, Konturen der Freiheit, Frankfurt, 1974, 25.
- 17) Kaspar, Walter, Das theologische Wesen des Menschen, in: Ders., Unser Wissen vom Menschen. Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse, Düsseldorf, 1977,95-116,99.
- 18) Vgl. Singer, Peter, Praktische Ethik, Stuttgart, 1984,197.
- 19) Vgl. Honnefelder, Ludger u. a., Menschenwürde und Lebensschutz, in: Rager, Günter (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg/München, 2/1989, 161-242, 235.
- 20) Vgl. ebd.
- 21) Spaemann, Robert, Personen, Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart, 1996, 264.
- 22) Bartolome de las Casas (1474-1566) zitiert in: Kress, H., Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte-Ethik der Medizin - Nachhaltigkeit, Hannover, 1999, 32.
- 23) Locke, John, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt, 7/1998, 253 und 429.
- 24) Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg, 3/1965,429.
- 25) Vgl. Kant, Immanuel, Metaphysik der Sitten, Frankfurt 9/1991, AB 22, AB 48, AB 49.
- 26) Johannes XXIII. Papa, Die Sozialzyklika Papst Johannes XXIII: Pacem in terris (Hg. Eberhard Welty), Freiburg 1962, erster Teil, Kap.8-45.
- 27) Vgl. Hans-Joachim, Höhn, Persönlichkeitsprinzip, in Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. V, Freiburg, 2000, 62.
- 28) Vgl. Höhn, Hans-Joachim, Konsens und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik, in: Heimbach-Steins/Lienkamp, Andreas/Wiemeyer, Joachim (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Freiburg, 1995, 135-151, 139-142.
- 29) Korff, Wilhelm, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München, 1985,101.
- 30) Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn, 1998, 32.
- 31) Vgl. hierzu Mack, Elke, Gerechtigkeit und gutes Leben - Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn 2001 (in Vorbereitung).
- 32) Gaudium et Spes, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompodium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien, 17/1984,472.

Priv.-Doz. Dr. Elke Mack ist wissenschaftliche Geschäftsführerin am „Institut für Wissenschaft und Ethik e. V.“ der Universität Bonn.