

analytische Philosophie anhand eines konkreten Beispiels zu betreiben. Auch wenn man am Schluss der Lektüre wieder auf den Ausgangspunkt zurückgeworfen wird, steht man nicht mehr am Anfang, weil man neue Einsichten und Erkenntnisse gewonnen hat. Ein Vakuum bleibt allerdings dennoch zurück. Dieses ungestillte Bedürfnis darf der Autorin jedoch nicht als Mangel angelastet werden, weil die gewählte Methode nichts anderes zulässt. Aus der Studie geht deutlich hervor, dass das Geistige mit dem Körperlichen zwar zusammenhängt, dabei jedoch eine Eigenständigkeit aufweist. M. VONARBURG

QUANTE, MICHAEL, *Menschenwürde und personale Autonomie*. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften (Blaue Reihe Philosophie). Hamburg: Meiner 2010. 249 S., ISBN 978-3-7873-1949-7.

In seinem Buch „Menschenwürde und personale Autonomie“ erörtert Michael Quante (= Qu.) zentrale ethische Fragen im Bereich der Lebenswissenschaften und versucht, darauf pluralistisch und demokratisch tragfähige Antworten zu entwickeln. Die meisten ethischen Dilemmata lassen sich ihm zufolge als Konflikte zwischen dem Begriff der Menschenwürde und der Bewertung menschlichen Lebens begreifen. Seine Untersuchung gliedert sich in drei Teile: Der erste und letzte sind jeweils den zentralen Begriffen „Menschenwürde“ und „Autonomie“ gewidmet. Der Brückenteil thematisiert die Rolle des Personenbegriffs im bioethischen Kontext.

Im ersten Teil, „Menschenwürde“ (27–87), geht Qu. von der Beobachtung aus, dass der Menschenwürdebegriff zunehmend dazu gebraucht wird, bioethische Debatten abrupt zu beenden. Diese offensichtliche Vermeidungsstrategie erklärt Qu. durch die Annahme, dass jede Lebensqualitätsbewertung mit der Menschenwürde generell ethisch unvereinbar sei. Qu. stellt die Gültigkeit dieser „Unvereinbarkeitsannahme“ in Frage. Ferner kritisiert er die durch den Rekurs auf diese Annahme bewirkte Patt-Situation in bioethischen Diskussionen. So endet z. B. die Frage nach dem Status des menschlichen Embryos „in der unfruchtbaren Konfrontation eines Alles-oder-Nichts“ (205), in der dem Embryo entweder menschliche Würde zukommt oder nicht. Qu. bedauert den „rückläufigen Rationalisierungsprozeß“ (203) bzw. die „schlechte Dialektik der aktuellen Debatte“ (32). Demzufolge ist ein Ausbruch aus letzterer nur dann möglich, wenn die Unvereinbarkeitsannahme aufgegeben wird. Dies soll ohne eine Relativierung des Menschenwürdeprinzips und der Entfernung des beginnenden menschlichen Lebens aus dessen Geltungsbereich geschehen. Vorab untersucht Qu. unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe von Lebensqualität. Vor allen anderen scheinen der intersubjektiv-rationale und personale Standard ein Verständnis von Lebensqualität zu befördern, das mit dem Menschenwürdekonzept ethisch verträglich ist. Der intersubjektiv-rationale Standard „beruht auf den Merkmalen, die rationale Subjekte vernünftigerweise wählen würden, sofern es sich bei ihnen um menschliche Wesen handelt“ (34); der personale Standard gründet in der Fähigkeit menschlicher Wesen, „ihr Leben als Personen zu führen“ (35). Damit ist gemeint, „daß Personen in einem irreduzibel evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz stehen [...], indem sie Lebenspläne schmieden, den Versuch unternehmen, ihre eigenen Interessen durch Handlungen zu verwirklichen, oder evaluative Urteile fällen“ (35). Beide Bewertungsmaßstäbe sind zueinander komplementäre Aspekte einer Lebensqualitätsbewertung, da Personalität sich nur in sozialen Interaktions- und Anerkennungsprozessen sowie unter gemeinsamen biologischen, anthropologischen und kulturellen Anfangsbedingungen entwickeln kann. Ferner soll Qu. zufolge ein in unserer säkularen und pluralen Gesellschaft tragfähiger Menschenwürdebegriff folgende zentrale Merkmale besitzen: „Erstens läßt sich dieser Begriff auf menschliches Leben unterhalb des Organismus nicht anwenden. Zweitens stellt die Menschenwürde einen ausgezeichneten ethischen Status dar, der unveräußerlich und nicht gegenüber anderen ethischen Werten, Prinzipien und Normen abwägbar ist. Und drittens enthält Menschenwürde inhaltlich die Vorschrift, einen Träger derselben niemals vollkommen zu instrumentalisieren“ (46). Die „Doktrin von der ‚Heiligkeit des menschlichen Lebens‘“ (37) lehnt Qu. aufgrund ihrer theologischen bzw. metaphysischen Prämissen ab und schließt sich einer anderen Tradition an, in welcher der Mensch aufgrund seiner ausgezeichneten Fähigkeiten und Eigenschaften Träger von Würde ist,

und mittels derer er ein personales Leben führen kann. Menschenwürde kommt auch denjenigen Formen menschlichen Lebens zu, die keine aktuelle Kompetenz zur personalen Lebensführung besitzen, „weil sie qua Gattungszugehörigkeit im Normalfall die Fähigkeit haben, die für Menschenwürde notwendigen Eigenschaften und Fähigkeiten zu erwerben“ (236). Die Korrektheit der vorangegangenen Überlegungen macht eine Relativierung des Geltungsbereichs der Unvereinbarkeitsannahme notwendig: „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 allgemeine Unvereinbarkeit zwischen Lebensqualitätsbewertung und Menschenwürde bestehen, wenn letztere auf personaler Autonomie beruht“ (40). Folglich muss der personale Standard ethisch akzeptabel sein, wenn dieser in der evaluativen Haltung des Individuums zu seinem eigenen Leben gründet. Da die Bildung einer Persönlichkeit nur in Gesellschaft von Menschen möglich ist, stellt der intersubjektiv-rationale Standard eine notwendige Komponente der Lebensqualitätsbewertung dar. So müssen sich individuelle autonome Wert- und Zielvorgaben an objektiven Standards der Rationalität und der Plausibilität messen lassen. Der personale Standard tritt umso stärker in den Vordergrund, „[j]e mehr ein menschliches Wesen seine personale Autonomie verwirklicht oder die Fähigkeiten zu deren Ausübung entwickelt hat [...]. Je weniger ein menschliches Wesen seine personale Autonomie durch Artikulation einer evaluativen Haltung zu seiner eigenen Existenz entwickelt hat oder in der Lage ist, diese zu entwickeln, desto wichtiger wird der intersubjektiv-rationale Standard“ (40f.). Der Begriff „personale Autonomie“ dient in Qu.s Überlegungen nicht nur dazu, die Unvereinbarkeitsannahme auszuhebeln, sondern liefert eine akzeptable Basis ethischer Argumentation, die mit der Menschenwürde verträglich ist und dem Faktum der Pluralität Rechnung trägt: „Als Fazit bleibt daher festzuhalten, daß ein auf der Fähigkeit zu einer personalen Lebensführung fußendes Prinzip der Menschenwürde in einer säkularen und pluralen Gesellschaft gut begründet werden kann und mit jeder Form von Lebensqualitätsbewertung im Prinzip vereinbar ist, in der das evaluative Selbstverständnis des jeweiligen menschlichen Individuums zum Standard der Bewertung hinzugehört“ (209).

Anschließend testet Qu. die Konsistenz und Tragfähigkeit seines Menschenwürdebegriffs anhand einiger bioethischer Ambivalenzen in der PID (Praeimplantationsdiagnostik) und in der Nutzung embryonaler Stammzellen. Im Vorfeld kommt er insbesondere auf zwei Strategien zu sprechen, die im Bereich der Lebenswissenschaften im Umgang mit dem Prinzip der Menschenwürde angewandt werden. Die sog. „extensionale Strategie“ beruht darauf, „die kritisierte Blockadewirkung des Prinzips der Menschenwürde und die damit einhergehenden ethisch inakzeptablen Konsequenzen zu vermeiden, indem der Geltungsbereich dieses Prinzips eingeschränkt wird“ (51). In diesem Fall muss entschieden werden, ob z. B. menschliche Embryonen Träger von Menschenwürde sind. Aus dieser Alles-oder-nichts-Situation bietet eine „intensionale Strategie“ den Ausweg: Die betroffenen menschlichen Lebensformen werden zwar im Geltungsbereich des Menschenwürdeprinzips belassen. Allerdings werden bestimmte Handlungsformen auf die Verträglichkeit mit deren Menschenwürde überprüft. Qu. zufolge werden dadurch erstens „differenzierte und kontextsensitive Problembeschreibungen anstelle der nivellierenden Alles-oder-Nichts-Tendenz [erzwungen ...]. Zweitens hat die Anwendung der intensionalen Strategie eine ‚lokale‘ Wirkung, während die extensionale Strategie weitreichende Folgen hat: Sind z. B. Embryonen erst einmal aus dem Geltungsbereich der Menschenwürde herausgenommen, dann können sie in anderen Problemfeldern nicht wieder in diesen hinein genommen werden“ (52). Im Zusammenhang mit der ethischen Beurteilung der PID kritisiert Qu. drei Positionen (Regine Kolkle, Eberhard Schockenhoff, Ralf Stoecker), die trotz ihrer Unterschiede einhellig die Unverträglichkeit zwischen der in der PID vorgenommenen Selektion und der Menschenwürde behaupten. Qu. lehnt im Falle der PID eine extensionale Strategie im Umgang mit der Menschenwürde ab: „Alle potentiell oder faktisch behinderten Menschen mit den von der Präimplantationsdiagnostik angezielten genetischen Defekten wird [...] niemand aus dem Geltungsbereich der Menschenwürde ausschließen wollen“ (56). So bleibt nur noch die Möglichkeit einer intensionalen Strategie der Zurückweisung der Unvereinbarkeitsannahme. Der Prima-facie-Eindruck, dass in der PID durch die Le-

bensqualitätsbewertung Menschenwürde gegen Autonomie oder Wohl abgewogen werde, beruhe laut Qu. auf einem Fehlschluss: „Denn nicht die Menschenwürde wird hier gegen Anderes abgewogen, sondern das Recht auf Leben wird gegen personale Autonomie und individuelles Wohl abgewogen“ (57). Menschen, die nicht zu einer autonomen personalen Lebensführung fähig sind, partizipieren ebenfalls an der die Menschenwürde konstituierenden Lebensform. In diesem Fall wird auf der Basis einer intersubjektiv-rationalen Bewertung zwischen zukünftigem Wohl und Leid sowie dem Recht auf Leben abgewogen. Eine Würdeverletzung liegt erst dann vor, wenn es für die positive Bewertung bestimmter Merkmale intersubjektiv-rationale Gründe gibt: „Schon die Tatsache, daß die Disposition zu einer Krankheit oder Behinderung bzw. gar diese selbst faktisch nicht ausschließen, daß betroffene Menschen eine eigene Persönlichkeit ausbilden, sollte eigentlich als Argument dafür genügen, daß dieses Merkmal für sich allein genommen eine Verwerfung nicht rechtfertigen kann“ (61). Qu. hält folgende zwei Annahmen für miteinander verträglich: (1) Der menschliche Embryo ist Träger der Menschenwürde im strikten philosophischen Sinne. (2) Die PID ist nicht generell ethisch unzulässig. Mit diesen Überlegungen will Qu. die kategorische Unverträglichkeitsannahme ausgeräumt wissen, welche die bioethische Diskussion blockiert.

Im Blick auf die embryonale Stammzellenforschung teilt Qu. die Überzeugung, „daß die unserer Gesellschaft auferlegte Pflicht zur Bekämpfung von Krankheit und schwerem Leid aus ethischer Sicht dagegen spricht, sich der therapeutischen Potentiale der Stammzellforschung generell zu verschließen“ (62). Qu. sieht mit der Nutzung überzähliger Embryonen eine ethisch akzeptable Möglichkeit, in der das Prinzip der Menschenwürde im strikten Sinne unter Anwendung der intensionalen Strategie beibehalten werden kann: Embryonen, die länger als fünf Jahre eingefroren sind, haben im Falle einer Implantation keine Überlebenschancen. Daher scheint ihre Tötung zugunsten ethisch hochrangiger Ziele vertretbar zu sein. Langfristig gesehen scheint aber eine Anwendung der extensionalen Strategie unvermeidbar. In Anlehnung an Ludwig Siep schlägt Qu. vor, den reproduktiven Umgang mit frühen Embryonen vom therapeutischen vollständig zu lösen, so „daß man in Bezug auf die Institution des forschenden und therapeutischen Umgangs mit dem beginnenden menschlichen Leben die extensionale Strategie anwendet und diese Formen beginnenden menschlichen Lebens nicht unter das Prinzip der Menschenwürde fallen läßt“ (66). Qu. kommt zu dem Schluss, dass „[w]eder die Präimplantationsdiagnostik noch die Forschung mit menschlichen embryonalen Stammzellen [...] prinzipiell gegen die Menschenwürde [verstoßen]“ (66). Er attackiert diejenigen, die unter Rekurs auf das Prinzip der Menschenwürde kategorische Verbotsschilder aufstellen: „Ein solcher, zu Polarisierung und Tabuisierung führender Gebrauch des Begriffs der Menschenwürde, bei dem der rhetorische Effekt im umgekehrten Verhältnis zum argumentativen Gehalt steht, wird auf Dauer weder die Bedürfnisse der Menschen noch ihre ethischen Intuitionen betäuben können“ (67). Im Gegensatz dazu soll das Prinzip der Menschenwürde in theoretischen Auseinandersetzungen „kontextsensitiv und situationsangemessen“ (67) gebraucht werden: „Die differenzierte Anwendung des Prinzips der Menschenwürde in seinem strikten philosophischen Sinn bietet die Chance zu einem sachlichen und konstruktiven ethischen Dialog, der es uns ermöglicht, auch innerhalb der säkularen und pluralen Wertegemeinschaft des entstehenden Europas diskussions- und handlungsfähig zu bleiben“ (67).

Im letzten Kap. des ersten Teils untersucht Qu. die Stellungnahme des Nationalen Ethikrats aus dem Jahre 2003 zum Thema „Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft“ und wirft den drei Positionen, die in der Stellungnahme formuliert werden, argumentative Defizite und folgenden fundamentalen Fehler vor: „Die Gesamtlage des Berichts folgt den Regeln eines pragmatisch politischen Diskurses, bei dem nach den erreichbaren Mehrheiten geschaut und Positionen unter Rücksicht auf die Möglichkeiten formuliert werden, durch Kompromißformeln Mehrheiten für die jeweils eigene Position zu finden“ (85f.).

Nach einer anschließenden Differenzierung des mehrschichtigen Personenbegriffs mit seinen zahlreichen Problembereichen spricht sich Qu. im zweiten Teil (89–142) gegen den Versuch aus, bioethische Fragen ausschließlich mit dem Personenbegriff lösen zu wollen. Er untersucht den Beitrag des Personenbegriffs zur Lösung medizinethischer Probleme

hinsichtlich der Sterbehilfe und der Patientenverfügung. Äußert eine Person den Wunsch nach aktiver Sterbehilfe, sieht Qu. darin, „eine legitime Ausübung ihrer personalen Autonomie [...]. Ist dieser Wunsch rational im Sinne einer nachvollziehbaren Bewertung und Entscheidung, dann liegt damit ein prima facie respektabler ethischer Anspruch vor“ (107). Danach erörtert Qu. ethische Probleme, welche das Klonen von Menschen und das sog. „Neuro-Enhancement“ in Bezug auf die Identität der Person aufwerfen. Intuitive ethische Irritationen und tiefgreifende Ängste sprechen dafür, dass in beiden Fällen die Identität der Person gefährdet wird. Diese sind durch das Unbehagen begründet, „daß die Praxis des Klonierens von Menschen eine schleichende Erosion unseres Selbstverständnisses als individueller Person nach sich zöge“ (125). Fügt man zur Gefahr für das menschliche Selbstverständnis das dürftige Kosten-Nutzen-Verhältnis des Klonierens von Menschen hinzu, sollte man „aus der ‚Perspektive einer Theorie des guten Lebens‘ [...] die Finger davon lassen“ (126). Mit Blick auf das „Neuro-Enhancement“ schlägt Qu. vor, „nur solche Beeinflussungen zuzulassen, welche die Entwicklung der für Autonomie notwendigen Fähigkeiten fördern oder zumindest nicht behindern, und welche mit der zukünftigen Ausübung dieser Fähigkeiten verträglich sind“ (136). Dennoch halten viele den freiwilligen Einsatz von Neuro-Enhancement für ethisch unzulässig. Grund für solche Irritationen ist eine Erarbeitung intuition, „daß wir vom Individuum selbst intendierte Veränderungen der eigenen Persönlichkeit als Ergebnis ernsthafter Anstrengungen begreifen können müssen, wenn sie ethisch respektabel sein sollen“ (139).

Im dritten und letzten Teil (143–202) untersucht Qu. die Tragfähigkeit seines Autonomiebegriffs in drei ethischen Problembereichen. Im Kap. „Informierte Zustimmung, informierte Verweigerung und Verweigerung von Information“ fragt Qu., „ob das Konzept der informierten Zustimmung im Kontext humangenetischer Beratung und Diagnostik an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit [...] für die medizinische Ethik gelangt ist“ (144). Nicht immer steht für eine genetische Diagnose eine entsprechende Therapie zur Verfügung. Qu. fordert daher die Ausweitung des Konzepts der informierten Zustimmung auf den Bereich der Informationserhebung. Findet genetisches Wissen in der PID oder PND (Praenataldiagnostik) seine Anwendung, sollen „[i]n das Verfahren zur Erlangung einer informierten Zustimmung [...] auch Überlegungen mit einfließen, die den Embryo als einen fiktiven Gesprächspartner ansehen“ (159). Diese sollen „auf der Grundlage des intersubjektiv-rationalen Standards nach dem Modell der stellvertretenden Entscheidung im besten Interesse des Embryos durchgeführt werden“ (159). Anschließend erörtert Qu. das komplexe Thema „Sterbehilfe“. In diesem Zusammenhang zieht er die Bezeichnung „Hilfe bei der Herbeiführung des Todes“ vor. Die gängige Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe hält Qu. für problematisch, da in der modernen Medizin die Grenzen zwischen Töten und Sterbenlassen zunehmend verschwinden: „Es gibt keine auf der Ebene der kausalen Verursachung allein verankerte moralische Differenz“ (172). Eine andere Alternative, ethische Grenzen eindeutig deskriptiv festzulegen, will das Konzept des „natürlichen Todes“ (Thomas Fuchs) sein. Allerdings scheitert diese Konzeption an ihrem Anspruch, „daß mit dieser Unterscheidung ethisch möglicherweise inakzeptable Lebensumstände, die keine Fälle von Sterben sind [...], gar nicht erfaßt werden können“ (173). Ein kategorische Begründung gegen eine direkt aktive Herbeiführung des Todes eines Menschen besteht Qu. zufolge nur dann, wenn ein Arzt den Tötungswunsch als ein für ihn aus Gewissensgründen inakzeptables Ansinnen zurückweist. Im Falle einer nicht-freiwilligen direkt aktiven Herbeiführung des Todes eines Menschen durch medizinisches Handeln muss „an die Stelle der intersubjektiv nachvollziehbaren Lebensqualitätsbewertung dessen, der getötet werden möchte, ein objektiver Bewertungsstandard [...] angelegt werden“ (182). Dieser ist nichts anderes, „als eine intersubjektive und in diesem Sinne objektive Ermittlung der subjektiven Lebensqualität“ (182f.). Im Kap. über „Verlängerte Autonomie“ diskutiert Qu. die Legitimität von Patientenverfügungen. Wiederum stellen sich kategorische Einwände gegen die ethische Zulässigkeiten von Patientenverfügungen als unbegründet heraus. Vielmehr sind diese als Ausdruck personaler Autonomie zu respektieren. Auftretende Risiken in der Implementierungspraxis der Patientenverfügungen sind für Qu. „der unvermeidliche Preis dafür [...], personale Autonomie als praktische Vorsorge für die eigene Zukunft auszuüben“ (202).

Qu. formuliert seine ethische Position mit ihren Vorteilen sehr klar und bietet eine gelungene Verknüpfung von Prinzipienfragen mit gegenwärtigen bioethischen Problemfeldern. Die Leserin, der Leser gewinnt dadurch – freilich im Lichte von Qu.s Standpunkt – einen guten systematischen Einblick in ethische Argumentationsmodelle wie ihre Implikationen und macht sich inhaltlich mit vielen gegenwärtigen bioethischen und -politischen Themen vertraut. Qu. will mit seinem Buch jedoch mehr erreichen, als nur seinen ethischen Ansatz und dessen biomedizinische Applikation zu untermauern. Er beabsichtigt nichts Geringeres, als die Menschenwürde im strikten Sinne, die menschliche Autonomie und den gesellschaftlichen Pluralismus im Bereich der Lebenswissenschaften miteinander zu versöhnen und den anscheinend rückläufigen Rationalisierungsprozess der in Deutschland geführten bioethischen Debatten zu stoppen. Im Folgenden beschränke ich mich auf einige kritische Anmerkungen bezüglich der Einlösung dieses ambitionierten Unterfangens.

Zunächst scheint der Vorwurf der Instrumentalisierung menschlicher Embryonen in der PID und der embryonalen Stammzellenforschung weniger durch die Relativierung der Unvereinbarkeitsannahme als durch einen verkürzten Handlungsbegriff, der Gegenstand ethischer Bewertung ist, entkräftet zu werden. Die Frage nach der Zulässigkeit einer Lebensqualitätsbewertung stellt sich nicht erst bei existierenden überzähligen Embryonen, sondern bereits vor dem Akt ihrer Erzeugung. Die Betrachtung eines einzelnen Ereignisfragments aus einem komplexen Handlungsgefüge ist möglich. Doch was ist der Mehrwert einer solchen Betrachtungsweise für die ethische Bewertung, wenn durch oder in diesen Techniken eine Allianz – mit klarer Instrumentalisierungsintention von Seiten der Akteure und offensichtlichen Selektionsfolgen – eingegangen wird? Dieser Eindruck gemeinsam mit Qu.s Vorhaben, auf längere Sicht im Umgang mit embryonalen Stammzellen eine extensionale Strategie verfolgen zu wollen, gefährdet m. E. die Glaubwürdigkeit von Qu.s Anliegen, zum einen die Menschenwürde im strikten Sinne für alle menschliche Lebensformen gelten zu lassen – hier werden die in die embryonale Stammzellenforschung projizierten Therapiehoffnungen mit der Menschenwürde, dessen Träger laut Qu. auch der menschliche Embryo ist, abgewogen. Zum zweiten unterminiert Qu. seine Absicht, die schlechte Dialektik innerhalb der bioethischen Debatten zugunsten eines offenen und konstruktiven Dialogs aufbrechen zu wollen – spricht er sich doch an dieser Stelle für eine Strategie aus, die seiner eigenen Einschätzung zufolge in eine Alles-oder-nichts-Situation führt, und plädiert für eine Lösung, die er selbst unter den Ethikern als nicht konsensfähig einschätzt.

Weiterhin sucht der Leser in Qu.s Ausführungen über die personale Autonomie vergeblich nach Überlegungen über die Gebrechlichkeit menschlicher Autonomiekompetenz. Insbesondere im Falle der „freiwilligen aktiven Sterbehilfe“ belegen empirische Studien und die Idee der „palliative care“ die Seltenheit eines bilanzierenden Todesverlangens. Wünschenswert wäre daher die Ausarbeitung einer praxistauglichen Hermeneutik der personalen Autonomie, in der u. a. die epistemologischen und ontologischen Bedingungen dieses Begriffs expliziert werden. Im Vergleich mit anderen Autonomiekonzeptionen vertritt Qu. ein enges Verständnis von personaler Autonomie als aktuelle Fähigkeit zur Artikulation eines evaluativen Selbstverhältnisses. Sowohl der personale und intersubjektiv-rationale Standard als auch deren komplementäres Verhältnis zueinander werden kaum näher bestimmt. Offen bleibt daher, ob sich durch Qu.s Autonomiebegriff und seinen Bewertungsstandards ein ethisch valides und tragfähiges Urteil begründen lässt. Denn auch diejenigen, die Qu.s Relativierung der Unvereinbarkeitsannahme zustimmen, werden kaum leugnen, dass personale wie intersubjektiv-rationale Bewertungen der Menschenwürde widersprechen können. Zwar beruht Menschenwürde auf personaler Autonomie; wer aber schützt die Menschenwürde vor der personalen Lebensführung? So gesehen, wird das durch die Unvereinbarkeitsannahme angestoßene Problem nicht wirklich gelöst. Qu. verweist vielerorts in Bezug auf ethische Dilemmata auf die Notwendigkeit eines Raums, in dem ein offener und konstruktiver Dialog eingeübt wird, um sich über ethische Lösungen zu verständigen, die in einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaften akzeptabel sind. Dieser Vorschlag bietet jedoch für sich genommen noch keine Lösung, sondern führt hin zu der notwendigen wie komplexen Debatte über die formale und materiale Dimension öffentlicher Ratio-

nalität. Für beide Dimensionen gibt Qu. wertvolle, aber keineswegs neue Impulse: die Notwendigkeit eines Verfahrens der öffentlich informierten Zustimmung, das Kriterium der personalen Lebensführung oder die Konzeption einer biographisch narrativen personalen Identität. Auf Qu.s Hinweis, dass ethisch tragfähige Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft notwendig sind, müssten präzise Ausführungen folgen. Dies kann unter dem Vorzeichen der Unverfügbarkeit eines strikten Menschenwürdebegriffs im Rahmen einer pluralistisch informierten Öffentlichkeit geschehen. A. FRITZ

2. Historische Theologie

WEISS, BARDO, *Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen*. Teil 1: Die Namen. Paderborn: Schöningh 2009. 1412 S., ISBN 978-3-506-76693-9.

Wer die bisherigen Arbeiten von Bardo Weiß (= W.) zur Frauenmystik des Mittelalters (2000: „Ekstase und Liebe“; 2004: „Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild“; 2006: „Der dreieine Schöpfer“ schon kennt, wird von diesem neuen Werk erwarten, dass es die bisherigen Einblicke weiterführt und vertieft. Aber W. konzentriert sich diesmal auf die mystisch-spirituellen Christologien. Dazu angeregt haben ihn zwei große Artikel von H.-J. Sieben, worin dieser auf traditionelle Aussagen über Jesus aufmerksam macht, die dadurch entstehen, dass Namen aneinandergereiht werden, die ihm zukommen (in: ThPh [1998], 1–28 und ThPh [2000], 30–58). Im Unterschied zu Sieben untersucht W. jedoch zuerst die einzelnen Titel, unabhängig davon, ob sie in einer Reihe vorkommen oder nicht.

Zitiert werden christologische Einsichten von etwa zwanzig deutschsprachigen Mystikerinnen (auch aus Brabant und Umgebung) ab der Mitte des 12. bis zum Ende des 13. Jhdts. Die meisten von ihnen gestehen, dass sie ihre Bücher nicht ohne fremde Hilfe verfasst haben (17). Auf die Frage nach der literarischen Fiktion antwortet W. etwa folgendermaßen: „Man wird den Autoren [...], sieht man von einigen ausschmückenden Übertreibungen ab, glauben dürfen, dass sie sich keiner Fiktion bewusst sind und nur das schreiben, was sie für ein Faktum halten: Gott selbst hat sich diesen Frauen in ihren übernatürlichen Erlebnissen zu erkennen gegeben“ (19). Sie konnten sogar aus eigener Erfahrung bezeugen, dass der Inhalt der Botschaft dieser Frauen vom Heiligen Geist stammt (20). Zwar lassen sich krankhafte Züge im Leben einiger dieser Frauen nicht leugnen. Aber selbst wenn diese auch in ihre Botschaft einfließen, heiße das noch nicht, dass alles, was sie sagten, krankhafte Einbildungen seien (22).

Dass solche Ekstasen und Visionen von Gott gewirkt seien, lasse sich zwar nicht wissenschaftlich beweisen. Gott könne jedoch in die Geschichte eingreifen. Gewiss sei die Offenbarung in Jesus Christus abgeschlossen und nicht mehr überbietbar. Man dürfe aber mit der Möglichkeit von Privatoffenbarungen rechnen und ebenso damit, dass Gott der Christenheit besonders exemplarische Menschen schenken kann. „Wer auf der Suche nach [...] einer vertieften Spiritualität [...] ist, wird sich fragen, ob Gott vielleicht in den Mystikerinnen, die hier behandelt werden, eine exemplarische Hilfe schenkt“ (23). Zugleich werden einschlägige Texte der Mönchstheologie zitiert, was nicht heißt, sie seien direkte Quellen für die Frauenmystik gewesen. „Vielmehr sollen sie nur verdeutlichen, wie man damals in den Klöstern über die Dreifaltigkeit und das Schaffen Gottes gedacht hat“ (24).

Im ersten Teil dieses Projekts geht es um Bezeichnungen, die sich auf das Wesen Jesu, aber auch um solche, die sich auf sein Wirken beziehen (27). Das erste Kap. behandelt unter anderem seine Herrschertitel (König, Kaiser, Fürst) und seine verschiedenen Eigenschaften (z. B. Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Süße, Schönheit, Liebe, Weg). Dazu werden jeweils die in Frage kommenden Aussagen der Mystikerinnen oder einschlägige Texte (sowohl lateinische als auch deutsche) der damals üblichen Theologie zitiert und gegebenenfalls kurz kommentiert. Die entsprechenden Zitate werden einfach nacheinander immer nach der gleichen Methode aufgeführt. Im zweiten Kap. geht es um christologische Titel aus der Menschwerdung und Erlösung (z. B. Heiland, Arzt, Priester Lamm, Tröster, Befreier) und um Eigenschaften Jesu wie Barmherzigkeit, Geduld,