

**Dieter Birnbacher**

**Instrumentalisierung und Menschenwürde.  
Philosophische Anmerkungen zur Debatte um  
Embryonen- und Stammzellforschung**

**Menschenwürde – eine Leerformel?**

Wie viele andere Begriffe, auf die man sich in der moralischen und politischen Debatte mit einer gewissen Emphase beruft, ist auch der Begriff der Menschenwürde einem systematischen Leerformelverdacht ausgesetzt. Gerade die Uneingeschränktheit, mit der Begriffe wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Menschenwürde positiv bewertet und als politische Leitbilder hochgehalten werden, könnte als Hinweis darauf gesehen werden, dass diese Begriffe so weitgehend ausdeutbar sind, dass es jedermann freisteht, die eigenen höchstpersönlichen Wertvorstellungen unter die angebotenen Worthülsen zu subsumieren. Der Begriff der Menschenwürde ist mit dem Leerformelverdacht in ganz besonderer Weise konfrontiert. Denn gerade bei diesem – in der deutschen moralischen und politischen Debatte besonders häufig bemühten – Begriff steht das Pathos, mit dem er gemeinhin invoziert wird, in einem umgekehrten Verhältnis zu seiner inhaltlichen Festgelegtheit. Nicht zuletzt dadurch haftet dem Begriff etwas Theologisches an. Wie bei der Rede über Gott treten auch bei der Rede über Menschenwürde die deskriptiven gegenüber den expressiven und appellativen Bedeutungskomponenten in den Hintergrund. Es ist leichter, sich darüber zu einigen, dass das Gemeinte von zentraler und existentieller Wichtigkeit ist, als darüber, worauf es sich der Sache nach bezieht.

Schopenhauers Sinn für intellektuelle Redlichkeit hat bereits früh auf das Problematische dieses Begriffs reagiert. In bewusster Distanzierung von dem Pathos, mit dem Kant den Begriff ausgestattet hatte, kritisierte er ihn als einen „bedeutend klingenden und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneten“ Begriff, der ohne weitere Konkretisierungen jedoch „ungenügend, wenigstens und dazu noch problematisch“ sei (Schopenhauer <sup>4</sup>1988: 412). In vielem wird man dieser Kritik auch heute noch zustimmen müssen. Das „bedeutend klingende“ des Ausdrucks „Menschenwürde“ wirkt sich vor allem so aus, dass Verurteilungen einer bestimmten Praxis als menschenwürdewidrig oft nicht mehr auf ihre Gründe befragt werden. „Menschenwürde“ fungiert vielmehr als „conversation stopper“, der eine Frage ein für allemal entscheidet und keine weitere Diskussion duldet. Hierin besteht im präzisen Sinne des Wortes seine Tabuierungsfunktion. Nicht nur spricht sie ein kategorisches Verdikt über eine Handlung oder Praxis aus, sie lässt es auch als nahezu unanständig erscheinen, nach Gründen zu fragen. Deshalb kommt die Berufung auf die Menschenwürde vielfach dann gelegen, wenn es an stichhaltigen Gründen fehlt, die eine als evident empfundene intuitive Ablehnungshaltung absichern könnten.

Auch die Kritik, dass der Menschenbegriff „wenigsagend“ sei, kann aus heutiger Sicht ein Stück weit bestätigt werden. Wie wenig der Menschenwürdebegriff inhaltlich festgelegt ist, lässt sich dem Bedeutungswandel entnehmen, dem der Ausdruck seit Kants „Grundlegung“ unterworfen war. Während Kant die Menschenwürde primär in der Autonomie der moralischen Selbstgesetzgebung fundiert sah und die prototypischen Verletzungen der Menschenwürde für ihn Akte der Fremdbestimmung und Verdinglichung wie Versklavung und Menschenhandel waren, wird der Begriff im Kontext der neueren Bioethik zunehmend auf Phasen und Formen des Menschseins angewandt, in denen von Autonomie und Selbstbestimmung keine Rede sein kann, etwa auf die der Ausbildung von Freiheitsfähigkeit zeitlich weit vorgelagerter biologischer Entstehungsbedingungen und Entstehungsweisen menschlichen Lebens. „Menschenwürde“ dient hier nicht mehr dazu, die Freiheit des Menschen, sondern die Naturwüchsigkeit seiner Entstehung zu schützen. Damit kehrt sich die ursprüngliche Stoßrichtung des Begriffs der Menschenwürde genau um. Er fördert nicht mehr die freie Selbstbestimmung, sondern beschränkt sie – z. B., indem er Eingriffe in die Naturwüchsigkeit der Entstehung menschlichen Lebens auch dann verbietet, wenn diese – wie bei der medizinisch assistierten Reproduktion – der Betätigung oder Ermöglichung von Freiheit dienen. Eine andere inhaltliche Verschiebung betrifft das Verhältnis zwischen Menschenwürde und Lebensschutz. Mit der zunehmenden „Naturalisierung“ der Menschenwürde ist es vielfach zu einer Annäherung der Menschenwürde an das Prinzip der „Heiligkeit des Lebens“ gekommen, die gegenwärtig – z. B. in Bezug auf menschliche Embryonen – die Konturen beider Prinzipien ineinander verschwimmen lässt. Während Kant keinen Widerspruch darin sah – und auch nicht sehen musste –, gleichzeitig die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen und die Institution der Todesstrafe zu vertreten, schließen sich beide für viele an der gegenwärtigen Debatte Beteiligten evidentermaßen aus.

Die Unbestimmtheit und Interpretierbarkeit des Menschenwürdebegriffs wäre vielleicht nicht weiter bedenklich, wäre der Begriff nur für moralische und politische und nicht auch für rechtliche Bewertungen relevant. Infolge seiner zentralen Stellung in der deutschen Verfassung führt seine Offenheit jedoch zwangsläufig zu Rechtsunsicherheit. Subjektiver Willkür, Anpassung an den Zeitgeist und der opportunistischen Schließung von Gesetzeslücken ist Tür und Tor geöffnet, zum Teil mit kuriosen Resultaten. So wird etwa (mangels Absicherung durch einen eigenen Verfassungsartikel) ausgerechnet der Tierschutz im deutschen Verfassungsrecht überwiegend mit dem Prinzip der Menschenwürde begründet – wobei in Kauf genommen wird, dass aus dem Besitz von Menschenwürde nicht (wie sonst) unveräußerliche *Rechte* gegen andere, sondern rechtliche *Pflichten* gegenüber anderen abgeleitet werden.

Unbestimmtheit und inhaltliche Akzentverschiebungen im Wandel der Zeiten reichen allerdings nicht aus, um einen normativen Leitbegriff als Leerformel zu disqualifizieren. Solange sich die Unbestimmtheiten lediglich an den Rändern eines Begriffs finden und ein Bedeutungskern aufgewiesen werden kann, der sich durch alle verschiedenen Bedeutungszuweisungen durchhält, kann von einer „Leerformel“ keine Rede sein. Die Frage ist: Gibt es für den Begriff der Menschenwürde einen solchen Bedeutungskern?

## Ein Rekonstruktionsversuch: drei Begriffe von Menschenwürde

Richtet man die Frage nach dem Bedeutungskern an den Begriff, wie er in der gegenwärtigen Debatte verwendet wird, kommt man nicht umhin, sie zugleich zu bejahen und zu verneinen. Es gibt Gemeinsamkeiten zwischen den vielfältigen Verwendungen des Begriffs, aber ebenso gibt es gravierende Unterschiede. Das Gemeinsame aller Verwendungen des Menschenwürdebegriffs liegt in dem besonderen normativen Status, der dem Menschen als biologischer Gattung zugeschrieben wird. Insofern ist der Begriff in seinem gegenwärtigen Gebrauch in der Tat „naturalistisch“. Der Begriff schreibt dem Menschen – als Individuum und als Gattung – eine besondere Wertigkeit zu, die ihn über die Individuen anderer biologischer Gattungen (bzw. über diese anderen Gattungen) hinaushebt und die von allen individuellen qualitativen Besonderheiten wie Entwicklungsstand, Fähigkeiten, Leistungen und besonderen Bedürftigkeiten unabhängig ist. Diese im Begriff der Menschenwürde liegende Privilegierung des Humanum ist dabei gänzlich unabhängig von allen metaphysischen Konstruktionen, die – wie etwa bei den Stoikern oder bei Kant – die Sonderstellung des Menschen fundieren sollten. Sie ist mit diesen metaphysischen Konstruktionen vereinbar, bedarf ihrer aber nicht.

Aus dieser grundlegenden Gemeinsamkeit der vielfältigen Verwendungsweisen des Ausdrucks „Menschenwürde“ ergeben sich drei wichtige Konsequenzen: Erstens ein strikter *Egalitarismus*. Menschenwürde kommt allen Menschen (bzw. allem Menschlichen) unabhängig davon zu, ob sie die spezifischen oder typischen Potentialitäten dieser Gattung realisieren oder zu ihrer Realisierung auch nur fähig sind. Auch Menschen, die die für die Gattung Mensch charakteristischen Fähigkeiten wie Selbstbewusstsein, Sprachfähigkeit, Kreativität und Moralität nicht verwirklichen oder nicht verwirklichen können, büßen damit ihre Menschenwürde nicht ein. Zweitens ein (wertneutral verstandener) *Speziesismus*. Menschenwürde kommt allen Angehörigen der biologischen Spezies *Homo sapiens* zu, und er kommt nur diesen zu. Hypothetische Marsbewohner, die in einigen oder allen für den Menschen charakteristischen Fähigkeiten dem Menschen überlegen, aber biologisch nicht mit ihm verwandt wären, kämen als Träger von Menschenwürde ebensowenig in Frage wie dem Menschen in denselben Hinsichten überlegene Roboter. Dasselbe gilt für einzelne hochentwickelte Tiere, deren Fähigkeiten denen durchschnittlicher Menschen zumindest nahekommen. Drittens die *Nichtabstufbarkeit* der Menschenwürde: Ähnlich wie der Personenbegriff lässt der Begriff „Menschenwürde“ kein Mehr oder Weniger zu. Man kann nicht Menschenwürde in einem bestimmte Grade besitzen, man besitzt sie oder besitzt sie nicht.

Dass man Menschenwürde nur ganz oder gar nicht besitzen kann, impliziert allerdings nicht, dass man deshalb Menschenwürde auch stets in ein und demselben *Sinne* besitzt. Nichtabstufbarkeit ist nicht dasselbe wie Eindeutigkeit. Ebensowenig wie die Tatsache, dass man entweder Person ist oder nicht, impliziert, dass es nur einen einzigen Begriff von Person gibt, schließt auch die Nichtabstufbarkeit der Eigenschaft, Menschenwürde zu besitzen, eine Mehrdeutigkeit dieses Begriffs nicht aus. Es spricht jedoch vieles dafür, dass genau dies beim Menschenwürdebegriff der Fall ist. Die faktische Verwendung des Begriffs in der Ethik, in der Alltagsmoral und im Recht lässt sich nicht angemessen rekonstruieren, ohne für diesen Begriff nicht nur einen, sondern eine Mehrzahl von Bedeutungskernen zu postulieren. Zwar haben diese Bedeutungskerne die genannten Merkmale des Egalitarismus, des Speziesismus und der Nichtabstufbarkeit gemeinsam. Sie unter-

scheiden sich jedoch sowohl in ihren deskriptiven Anwendungsbedingungen als auch in ihrem jeweiligen normativen Gehalt.

Wie in einem früheren Beitrag (Birnbacher 1996a) gehe ich im Folgenden von *drei* Bedeutungen von „Menschenwürde“ aus, die im Sinne einer „Begriffsfamilie“ im Wittgensteinschen Sinne miteinander verwandt sind, aber dennoch klar gegeneinander abgegrenzt werden können. Alle drei Bedeutungen haben ihren jeweils besonderen Anwendungsbereich. Der Anwendungsbereich des ersten und normativ stärksten Begriffs umfasst alle geborenen lebenden Menschen, der Anwendungsbereich des zweiten, normativ schwächeren Begriffs alle der biologischen Gattung nach menschlichen Wesen einschließlich menschlicher Leichname und menschlicher Embryonen von der befruchteten Eizelle an, der Anwendungsbereich des dritten Begriffs die menschliche Gattung als ganze. Dabei sind die Unterschiede zwischen den ersten beiden Begriffen ersichtlich weniger radikal als die zwischen den beiden ersten und dem dritten. In ihrer ersten und zweiten Bedeutung bezieht sich Menschenwürde auf Individuen, in der dritten auf ein Kollektiv. In der ersten und zweiten Bedeutung hat „Menschenwürde“ Individuen, in der dritten ein Kollektiv (die ganze Gattung) zum grammatischen Subjekt. Entsprechend verschieden sind die Verhaltensweisen, durch die die jeweilige Würde geachtet oder missachtet wird.

Eine Konsequenz aus diesem nicht nur semantischen, sondern gewissermaßen sogar syntaktischen Unterschied ist, dass man allenfalls die aus der Menschenwürde im ersten und zweiten Sinne fließenden Ansprüche im strengen Sinn als moralische *Rechte* auffassen kann. Nur Individuen können moralische Rechte haben, nicht ein Abstraktum wie die menschliche Gattung. Deshalb wird man die aus dem dritten Menschenwürdebegriff folgenden Verpflichtungen allenfalls als Pflichten „in Ansehung“ der Gattung Mensch und nicht als Pflichten „gegenüber“ der Gattung (die dieser „geschuldet“ sind) auffassen können. Aber auch für die aus dem zweiten Begriff folgenden Pflichten ist zumindest bestreitbar, ob ihnen auf der Seite der *moral patients* moralische Rechte gegenüberstehen, die diese Wesen gegen uns haben. Es ist weithin anerkannt, dass die Pflichten des würdigen Umgangs, die uns die Achtung der Menschenwürde menschlicher Leichname auferlegt, Pflichten „in Ansehung“ dieser Leichname und nicht „gegenüber“ diesen Leichnamen sind. Der Leichnam ist nicht selbst Subjekt moralischer Rechte, sondern allenfalls der Verstorbene, dessen „sterbliche Hülle“ wir vor uns haben. Analoges scheint mir für die Pflichten zu gelten, die aus der Menschenwürde sehr früher lebender, aber empfindungsloser Embryonen folgen.

### **Menschenwürde als Ensemble unabwägbarer moralischer Rechte**

Menschenwürde im starken Sinn impliziert, dass ihr Träger eine Reihe von moralischen Rechten besitzt, die anderen bestimmte negative (Unterlassungs-) und positive (Handlungs-)Pflichten auferlegen. Dazu gehören, soweit ich sehe, mindestens die folgenden fünf Rechte: 1. das Recht, von Würdeverletzungen im Sinne der Verächtlichmachung und Demütigung verschont zu bleiben; 2. das Recht auf ein Minimum an Handlungs- und Entscheidungsfreiheit; 3. das Recht auf Hilfe in unverschuldeten Notlagen; 4. das Recht auf ein Minimum an Lebensqualität im Sinne von Leidensfreiheit und 5. das Recht, nicht ohne Einwilligung und in schwerwiegender Weise zu fremden Zwecken instrumentalisiert zu werden.

Das Recht, von Würdeverletzungen verschont zu bleiben, knüpft am nächsten an den Begriff der Würde im Sinne von Würdigkeit an und wird von daher vielfach als besonders zentraler Bedeutungsbestandteil gesehen. Das kann für unsere Zwecke dahingestellt bleiben. In jedem Fall scheint mir eine Verächtlichmachung und Demütigung, wenn sie ein gewisses Maß überschreitet, als Verletzung der Menschenwürde im starken Sinne gelten zu müssen, wozu auch Verfolgung (aus rassistischen, ethnischen, religiösen oder anderen Gründen), Verfemung und der Entzug der Grundlagen der Selbstachtung (wie sie vielfach Teil der „Gehirnwäsche“ und anderer Formen der Psycho-Folter sind) gehören.

Das Recht auf ein Minimum an Handlungs- und Entscheidungsfreiheit gehört zu den ältesten Bedeutungskomponenten des Menschenwürdebegriffs, wird heute jedoch nicht mehr nur im Sinne einer Garantie minimaler moralischer Freiheit (die Freiheit zu tun, was man soll oder zu sollen meint, Gewissensfreiheit) verstanden, sondern vor allem auch als Garantie minimaler negativer Freiheit (die Freiheit, zu tun, was man will). Niemandem, selbst nicht dem, der anderen alle Freiheit genommen hat, darf seinerseits jede Handlungsfreiheit genommen werden. Niemandem, selbst dem nicht, der andere in einen Zustand totaler Hörigkeit gebracht hat, darf seinerseits jede Entscheidungsfreiheit genommen werden.

Das Recht auf Hilfe in unverschuldeten Notlagen ist insbesondere durch die sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts in den Menschenwürdebegriff importiert worden – eine Komponente, die noch bei Kant (wofür ihn Schiller in seinem bekannten Distichon „Würde des Menschen“ von 1796 aufzog) fehlte. Heute kann es als mehr oder weniger unbestritten gelten, dass die Achtung der Menschenwürde nicht nur die Garantierung bestimmter minimaler Freiheitsrechte, sondern auch die Garantierung der elementaren Mittel zu ihrer Wahrnehmung – also ihre „Effektivierung“ – beinhaltet, darunter insbesondere elementare Gesundheitsfürsorge, Bereitstellung von Wohnraum und Hilfe zum Lebensunterhalt. Global gesehen bedeutet das unter anderem, dass angesichts der sich weiter vergrößernden Zahl von unverschuldet Notleidenden in der Welt die Menschenwürdeverletzungen auch heute tendentiell zu- statt abnehmen.

Ein noch jüngerer „Import“ dürfte das Recht auf Leidensminderung sein, das mittlerweile zu einem festen Bestandteil des Menschenwürdebegriffs geworden ist. Einem Menschen einen „würdigen“ Tod im Sinne eines von schweren Leiden freien Tod zu ermöglichen, wird zunehmend als im Menschenwürdebegriff enthaltener Anspruch anerkannt, auch wenn die Praxis der Schmerztherapie und der Palliativmedizin diesem Anspruch noch bei weitem nicht gerecht werden.

Das im Menschenwürdebegriff enthaltene Verbot der Instrumentalisierung zu fremden Zwecken wird vielfach missverstanden. Selbstverständlich darf es nicht so verstanden werden, als müsse damit jede Indienstnahme von Menschen zu fremden Zwecken als menschenwürdewidrig gelten. Was zur Verwirrung in diesem Punkt beiträgt, ist die gegenwärtig häufige Praxis, den Begriff der Instrumentalisierung so zu verwenden, dass er die Menschenwürdewidrigkeit (oder zumindest die moralische Unzulässigkeit aus anderen Gründen) von vornherein enthält. Man kann den Begriff aber auch in einem neutralen und lediglich beschreibenden Sinn gebrauchen. Versteht man „Instrumentalisierung“ rein deskriptiv, nämlich so, dass ein Mensch als Mittel zu fremden Zwecken gebraucht wird, so ist die Bewertung jedoch noch ganz offen. Auch Arbeitnehmer, Probanden, Kunden, ganz zu schweigen von Polizisten und Soldaten werden zu anderen als ihren höchstpersönlichen

Zwecken gebraucht, ohne dass dies in jedem Fall Anlass zu moralischer Verurteilung oder gar zum Vorwurf der Menschenwürdeverletzung gibt. Schon Kants zweite Formel des kategorischen Imperativs besagte ja nicht, dass niemand als Mittel gebraucht, sondern dass niemand *bloß* als Mittel gebraucht werden darf, und dieses „bloß“ schränkt die Reichweite dieser Norm beträchtlich ein. In der Regel gelten nur nicht-freiwillige Indienstnahmen zu fremden Zwecken als menschenwürdewidrig, aber dies ist keineswegs schon eine hinreichende Bedingung. Nicht jede nicht-freiwillige Indienstnahme als Mittel zum Zweck ist menschenwürdewidrig oder aus anderen Gründen moralisch unzulässig. So werden etwa unschädliche medizinische Versuche an kleinen Kindern nicht nur vom Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarats („Bioethik-Konvention“), sondern auch vom deutschen Arzneimittelrecht ausdrücklich zugelassen. Umstrittener, aber dennoch in den meisten Ländern akzeptiert sind Entnahmen von Knochenmark und anderem regenerationsfähigem Gewebe bei Minderjährigen zur Lebensrettung unter Geschwistern. Im allgemeinen gelten nicht-freiwillige Indienstnahmen nur dann als menschenwürdewidrig, wenn sie einen Menschen erheblich schädigen (was bei der Entnahme von Knochenmark nicht der Fall ist) oder wenn die Instrumentalisierung mit weiteren Aspekten von Menschenwürdewidrigkeit wie dem Entzug von Freiheit oder der Zerstörung der Selbstachtung verbunden ist.

Soweit zu den *deskriptiven* Anwendungsbedingungen des Begriffs der Menschenwürde im starken Sinne und der sich aus ihr ergebenden moralischen Rechte. Was ist zu dem *normativen* Gehalt des so verstandenen Menschenwürdebegriffs zu sagen? Ich meine, dass diese Rechte dadurch, dass sie aus dem Begriff der Menschenwürde fließen, einen *absoluten* oder *nahezu absoluten* Rang erhalten, der sie gegen andere Güter und Werte unabwägbar macht, und dass es deshalb nicht zufällig bei der Berufung auf die Menschenwürde gemeinhin nicht ohne ein gewisses Pathos abgeht.

Moralische Rechte sind nicht *eo ipso* unabwägbar. Wie zwischen moralischen Pflichten kann es auch zwischen moralischen Rechten zu Konflikten kommen, die durch eine Güter- oder Wertabwägung aufgelöst werden müssen. Moralische Rechte sind dabei nicht nur gegen moralische Rechte, sondern auch gegen moralische Pflichten, denen keine Rechte entsprechen, abwägbar. Wer bei jemandem Geld borgt, verleiht diesem damit ein moralisches Recht auf die Rückzahlung. Dennoch kann es zulässig oder sogar geboten sein, das Geld vorrangig darauf zu verwenden, einen Dritten vor einem großen Unglück zu bewahren, und zwar auch dann, wenn dieser kein moralisches Recht hat, vor dem Unglück bewahrt zu werden. Die (in traditioneller Terminologie: unvollkommene) Hilfspflicht kann normativ Vorrang haben vor der (in traditioneller Terminologie: vollkommenen) Rückzahlungspflicht.

Für die im Menschenwürdebegriff enthaltenen moralischen Rechte gilt dies jedoch nicht. Sie sind *nicht* abwägbar, weder gegen konfligierende moralische Pflichten noch gegen konfligierende anderweitige moralische Rechte. Sie haben vielmehr absoluten Vorrang, oder besser: nahezu absoluten Vorrang, da sie stets noch untereinander konfligieren können. (So kann es bei einem vorübergehend nicht einsichtsfähigen Patienten notwendig sein, seine Handlungsfreiheit radikal einzuschränken, um die zum Leben notwendige Nahrungszufuhr aufrechtzuerhalten.)

Ein starkes Indiz für die Unabwägbarkeit der im starken Menschenwürdebegriff inbegriffenen moralischen Rechte ist die im deutschen Verfassungsrecht überwiegend vertrete-

ne Auffassung von der Unabwägbarkeit der Forderung nach Achtung der Menschenwürde in Art. 1 des Grundgesetzes. Unabwägbarkeit ist die naheliegendste Interpretation der dort genannten „Unantastbarkeit“. Unabwägbarkeit bedeutet, dass es Dinge gibt, die einem Menschen unter keinen Umständen, und auch dann nicht, wenn schwerwiegende gute Gründe dafür zu sprechen scheinen, zugemutet werden dürfen. Allerdings ist diese Unabwägbarkeit nur dann aufrechtzuerhalten, wenn der Gehalt des Menschenwürdebegriffs bewusst minimalistisch interpretiert wird. „Minimalistisch“ heißt, dass die im Menschenwürdebegriff enthaltenen Rechte lediglich als Rechte auf ein Minimum der jeweiligen Grundgüter verstanden werden dürfen. Es heißt darüber hinaus, dass die Menschenwürde nicht so verstanden werden kann, dass auch ein umfassendes „Recht auf Leben“ zu ihren Inhalten gehört. Würde das Menschenwürdebegriff ein Recht auf Leben beinhalten, würde dies als absolut gelten müssen, was jedoch kaum plausibel wäre und allenfalls von Pazifisten anerkannt würde. Weder ein Recht auf Leben im Sinne eines Rechts, unter allen Umständen nicht getötet zu werden, noch ein Recht auf Leben im Sinne eines Rechts, unter allen Umständen am Leben erhalten zu werden, ist als Recht weithin anerkannt. Alle Rechtssysteme erlauben die Tötung im Verteidigungskrieg und in Notwehr – das deutsche Rechtssystem sogar dann, wenn das gefährdete Rechtsgut nicht das Leben, sondern die körperliche Integrität oder das Eigentum ist. Anders als die Menschenwürde steht das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit im deutschen Grundgesetz unter ausdrücklichem Gesetzesvorbehalt. Noch weniger wird ein absolutes Recht auf Lebenserhaltung anerkannt. Bei irreversibel Bewusstlosen gilt das Sterbenlassen durch Behandlungsabbruch überwiegend als zulässig, wie auch bei anenzephal geborenen Säuglingen, die keine Chance auf ein bewusstes Erleben haben. Darüber hinaus wird Patienten gemeinhin kein uneingeschränktes Recht auf Behandlungen zugestanden, bei denen der Aufwand in keinem angemessenen Verhältnis zu den Chancen einer Lebensverlängerung zu stehen scheint. Implizierte der Menschenwürdebegriff dagegen ein absolutes und uneingeschränktes Recht auf Lebenserhaltung, müssten beliebig hohe Ressourcen aufgewendet werden, um ein Leben auch nur um einen Tag zu verlängern, solange dies ohne Verletzungen der Menschenwürde anderer möglich ist.

### **Menschenwürde im schwachen Sinne: Respektierung des Humanum**

Die gegenwärtigen Verwirrungen um den Begriff der Menschenwürde wurzeln darin, dass nicht konsequent genug unterschieden wird zwischen dem starken Begriff, der unabwägbar moralische Rechte impliziert, und dem schwächeren Begriff, der eine schwächere Form von Achtung fordert. Das führt dann dazu, dass entweder menschlichen Embryonen, Feten und Leichnamen – gemessen an weitverbreiteten Intuitionen – überzogen starke Schutzrechte zugeschrieben werden, oder durch die Rückübertragung der relativ schwächeren Schutzpflichten von Embryonen, Feten und Leichnamen auf geborene lebende Menschen deren aus dem Menschenwürdebegriff fließende Rechte ungebührlich relativiert werden.

Noch aus anderen Gründen kann der schwache Begriff der (individuellen) Menschenwürde mit dem starken Begriff nicht einfach identifiziert werden. Ein Grund liegt darin, dass die Anwendung des Begriffs des moralischen Rechts nicht nur normativ, sondern auch semantisch an Grenzen stößt, sobald dem *grammatischen* Subjekt, dem das Recht zugesprochen wird, kein *reales* Subjekt mehr entspricht. Ich für meinen Teil habe größte

Schwierigkeiten, die befruchtete menschliche Eizelle oder den menschlichen Leichnam als Subjekt moralischer Rechte zu denken (ähnlich Warnock 1990: 222). Als solche müssten sie aber gedacht werden, wären sie Träger von Menschenwürde im starken Sinn. Ein anderer Grund liegt darin, dass nur wenige der Inhalte des starken Menschenwürdebegriffs auf die Vor- und Reststadien des Menschenlebens sinnvoll übertragbar sind. Weder von Embryonen noch von Leichnamen ist es sinnvoll zu sagen, dass sie gedemütigt, ihrer Freiheit beraubt oder in unverschuldeten Notlagen sich selbst überlassen werden. Leichenschändung ist zwar eine Form von Demütigung und Verächtlichmachung. Aber Gegenstand der Demütigung ist dabei nicht der Leichnam selbst, sondern der verstorbene Mensch. Ein Fetus kann möglicherweise durch böswillige oder fahrlässige Eingriffe so schwer geschädigt werden, dass das spätere Kind dadurch zu einem Leben unterhalb der Grenze dessen, was die Menschenwürde fordert, gezwungen wird. Aber hier werden Rechte des späteren Kindes und nicht Rechte des Fetus verletzt. Von den fünf aus der Menschenwürde im starken Sinne fließenden Rechten lassen sich allenfalls zwei auf die relevanten Fälle anwenden: die Verpflichtung, niemanden schwer leiden zu lassen (die auf den empfindungsfähigen Fetus anwendbar ist) sowie die Verpflichtung, niemanden in schwerwiegender Weise zu fremden Zwecken zu instrumentalisieren, die auf Embryonen, Feten und Leichname gleichermaßen anwendbar ist und in der Diskussion um die Menschenwürde zu Recht im Vordergrund steht.

Dass hier von menschlichen Embryonen, Feten und Leichnamen im gleichen Atemzug die Rede ist, mag zunächst befremdlich und zu undifferenziert erscheinen. Gehören sie wirklich in ein und dieselbe Klasse, wo doch Embryonen und Feten lebendig oder tot sein können, während Leichname *per se* tot und entwicklungsunfähig sind? In der Tat wird die Nutzung von abgestorbenen Embryonen (wie bei der Gewinnung von embryonalen Keimzellen, um daraus menschliche Zellen und Gewebe zu züchten) zumeist als unbedenklicher gesehen als die entsprechende Nutzung von Embryonen, die zwar totgeweiht, aber lebend und entwicklungsfähig sind (wie bei der Gewinnung von embryonalen Stammzellen). Aber hier geht es mir nicht um die genaue Ausdifferenzierung der jeweils aus dem schwachen Menschenwürdebegriff fließenden Schutzpflichten, sondern zunächst nur um die komparative Feststellung, dass die aus dem Menschenwürdebegriff fließenden Schutzpflichten sowohl bei den frühen als bei auch den residualen Formen menschlichen Lebens im allgemeinen als normativ *schwächer* aufgefasst werden als die sich aus dem starken Menschenwürdebegriff ergebenden Schutzpflichten. Während die Rechte aus dem starken Menschenwürdebegriff *unabwägbar* sind, sind die Pflichten aus dem schwachen Menschenwürdebegriff *abwägbar* gegen anderweitige Rechte und Pflichten. Das schließt nicht aus, dass an die Abwägung in verschiedenen Fällen durchaus unterschiedlich hohe Anforderungen gestellt werden können.<sup>1</sup> Die Abwägbarkeit der schwachen Menschenwürde entspricht der weitverbreiteten Intuition, dass werdendes menschliches Leben und ehemaliges menschliches Leben zwar Achtung verdienen, aber eine *schwache* Art von Achtung (Lamb 1987: 113), jedenfalls eine schwächere Form von Achtung als die Achtung, die einem geborenen Menschen gebührt. Dies wird belegt durch die Tatsache, dass in allen Rechtssystemen dem werdenden und dem vergangenen Leben weniger Respekt entgegengebracht wird als dem geborenen. So sah etwa das Bundesverfassungsgericht, das in

<sup>1</sup> Für eine weitgehende Gleichbehandlung von menschlichen Embryonen und menschlichen Leichnamen plädiert Jones (2000: 242-246).



seinen Urteilen von 1975 und 1993 die Rechtswidrigkeit des Schwangerschaftsabbruchs u. a. mit der Menschenwürde des Embryos begründete, keinen Anlass, den früheren § 219d Strafgesetzbuch (entsprechend dem ersten Satz des heutigen § 218) in Frage zu stellen, der den frühen menschlichen Embryo bis zur Entwicklungsstufe von 14 Tagen ausdrücklich von dem durch den § 218 gewährten rechtlichen Schutz ausnimmt. Fiele der menschliche Embryo unter den Schutz der Menschenwürde im Sinne des starken Begriffs, dürfte die verbrauchende Forschung an Embryonen *in vitro* – eine radikale Form der Instrumentalisierung zu fremden Zwecken – nicht mit den relativ schwachen Sanktionen bedroht sein, die das Embryonenschutzgesetz dafür vorsieht. Man müsste vielmehr erwarten, dass sie mit denselben Sanktionen bedroht wird, mit denen tödliche Versuche an kleinen Kindern bedroht sind. Auch nehmen weder das Bundesverfassungsgericht noch die ärztliche Standesethik daran Anstoß, dass bei der *In-vitro*-Fertilisation drei künstlich erzeugte menschliche Embryonen einem „russischen Roulett“ ausgesetzt werden, bei dem möglichst nur einer überleben soll, oder dass menschliche Leichname zugunsten der öffentlichen Sicherheit auch ohne Einwilligung des Verstorbenen obduziert werden – beides instrumentalisierende Verfahrensweisen, die bei einem lebenden Erwachsenen ernste Zweifel an ihrer Vereinbarkeit mit dem Menschenwürdeprinzip wecken würden. Auch die Organentnahme bei Hirntoten zu Transplantationszwecken und wissenschaftliche Versuche mit menschlichen Leichen, etwa zur Erhöhung der Sicherheit von Autofahrern, gelten gemeinhin als zulässig, solange der in der Instrumentalisierung liegenden Pietätsverletzung ein hinreichend hochrangiger Nutzen gegenübersteht<sup>2</sup>.

Auch der schwache Begriff der Menschenwürde steht in keinem unmittelbaren Bezug zum Lebensschutz. Auch für den schwächeren Begriff gilt, dass die Schutzwürdigkeit des Lebens weder aus der Menschenwürde noch diese aus der Schutzwürdigkeit des Lebens folgt. Menschlichen Leichnamen kommt Menschenwürde im schwachen Sinn zu, aber es wäre absurd, ihnen ein Lebensrecht zuzuschreiben. Es gibt gute Gründe, einigen besonders hochentwickelten Tieren ein Recht, nicht getötet zu werden, zuzuschreiben,<sup>3</sup> aber es wäre absurd, ihnen Menschenwürde zuzuschreiben. Insofern kann man zwar den Satz des Bundesverfassungsgerichts in seinem Urteil von 1975 gelten lassen: „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu“ (Bundesverfassungsgericht 1975: 41), nicht aber die Auffassung, dass damit auch schon etwas über den Lebensschutz beim vorgeburtlichen menschlichen Leben gesagt ist. Nicht mit der Vernichtung ist Menschenwürde unvereinbar, sondern mit krassen Formen der Instrumentalisierung zu fremden Zwecken (die die Vernichtung einschließen kann, aber nicht muss). Deshalb ist das Menschenwürdeprinzip für eine Reihe von experimentierenden und forschenden Umgangsweisen mit werdendem menschlichen Leben relevant, nicht aber – zumindest nicht in der Regel – für den Schwangerschaftsabbruch, bei dem der Embryo oder Fetus vernichtet, aber nicht zum Gegenstand fremdnütziger Manipulation und Verwertung gemacht wird. Möglicherweise liegt dieselbe Unterscheidung der Intuition zugrunde, dass der Umgang mit Embryonen *in vitro* strengeren moralischen Restriktionen unterliegen muss als der Umgang mit Embryonen *in vivo*. Embryonen im Mutterleib sind der Gefahr der Vernichtung ausgesetzt, aber

---

<sup>2</sup> Vgl. die Beiträge in Wellmer und Bockenheimer-Lucius (2000).

<sup>3</sup> Vgl. Birnbacher (1996b).

Embryonen in der Petri-Schale zusätzlich dem Risiko der Instrumentalisierung zu anderen als ihrem Überleben und ihrem späteren Wohl dienenden Zwecken.

## Gattungswürde

In seiner dritten Bedeutung spielt der Begriff der Menschenwürde in der bioethischen Debatte nur eine untergeordnete Rolle und ist allenfalls von unsicherer normativer Kraft. Einer der Kontexte, in denen der generische Begriff regelmäßig relevant ist, ist die mögliche Erzeugung von Mischwesen aus Mensch und Tier, also etwa von Menschen und Menschenaffen. Wenn in diesem Zusammenhang davon die Rede ist, dass die Erzeugung solcher Wesen mit der „Menschenwürde“ unvereinbar sei, geht es offensichtlich weder um eine Beeinträchtigung der individuellen Menschenwürde des Erzeugers noch um eine Beeinträchtigung der individuellen Menschenwürde des Erzeugten, sondern um eine Beeinträchtigung der Identität und Eindeutigkeit der Gattung als ganzer. Auch wenn es im individuellen Wohl des erzeugten Wesens liegende gute Gründe gibt, Experimente dieser Art zu unterlassen, so sind es doch nicht diese Gründe, die die Berufung auf die Menschenwürde in diesem Fall motivieren. Das den einschlägigen Verboten (die in der politischen Praxis kaum je begründet werden) zugrundeliegende Motiv scheint vielmehr eine Art „Reinheitsgebot“. Analog zu rassistisch motivierten Verboten von Mischlingsehen geht es darum, die Verwischung der Grenze zwischen der eigenen und fremden Gattungen zu verhindern.

Auch bei dem Menschenwürdebegriff, der in der Debatte um das reproduktive Klonen (oft mit dem dafür bezeichnenden Pathos) verwendet wird und auf den das Zusatzprotokoll zum Menschenrechtsübereinkommen des Europarats zur Biomedizin von Januar 1998 seine Ablehnung des Klonens gründet, scheint es sich um den Gattungsbegriff zu handeln. Es ist jedenfalls nicht zu sehen, wie die *individuelle* Menschenwürde des geklonten Individuums – vorgeburtlich oder nachgeburtlich – allein aufgrund der besonderen Weise seiner Erzeugung kompromittiert sein kann. Weder wird der geborene Klon dadurch, dass sein Genom mit dem eines lebenden oder verstorbenen Menschen im wesentlichen übereinstimmt, zwangsläufig in irgendwelchen Rechten verletzt, noch wird der durch Klonen entstandene Embryo durch die Art seiner Entstehung notwendig instrumentalisiert.<sup>4</sup> Ähnlich wie bei dem Verbot der Erzeugung von Mensch- und Tier-Hybriden scheint auch hier die Menschenwürdewidrigkeit wesentlich in der gezielten Durchbrechung einer natürlich bestehenden Schranke gesehen zu werden, also in einer Art „Widernatürlichkeit“. Wie bei der Erzeugung von Hybriden die „natürliche“ Artenschranke wird beim Klonen das „natürliche“ Prinzip der Zufallskombination der Gene bei der geschlechtlichen Fortpflanzung unterlaufen – wenn auch in Nachahmung der ebenso „natürlichen“ Mehrlingsbildung in den ersten Lebenswochen des Embryos. Wieweit für diese Verwendung des Menschenbegriffs ein normativer Gehalt begründet werden kann, ist allerdings fraglich. Es ist nicht ersichtlich, was an der natürlichen Fortpflanzungsweise des Menschen „würdestiftend“ sein soll, vor allem, da sie für die Gattung Mensch in keiner Weise spezifisch ist.<sup>5</sup>

Wie der schwache Begriff individueller Menschenwürde ist auch der generische Begriff normativ sehr viel schwächer als der für geborene Menschen geltende Begriff. Vermischungen von menschlichen und tierischen Gameten, z. B. bei der Vitalitätsprüfung für

<sup>4</sup> Vgl. Birnbacher (1998: 63f.).

<sup>5</sup> Vgl. Gutmann (2001: 373).

menschliche Spermien, die dazu mit Eizellen von Hamstern zusammengebracht werden, gelten als nicht besonders anstößig, solange eine etwaige Weiterentwicklung der erzeugten Mischembryonen unterbunden wird. Ähnliches gilt für die Einbringung menschlicher Gene in transgene Tiere, wie des Gens für das menschliche Wachstumshormon in Mäuse. Solche Experimente, so kritisierbar sie sind, werden nur selten mit Hinweis auf die dadurch kompromittierte Menschenwürde kritisiert. Relevanter sind Argumente, die sich auf die Würde der beteiligten Tiere berufen oder quasi-ästhetische Argumente der Monstrosität oder Pervertiertheit solcher Züchtungen.

### **Lässt sich die normative Differenzierung des Menschenwürdebegriffs begründen?**

Bisher galt es, die vorherrschenden Verwendungen des Menschenwürdebegriffs zu rekonstruieren und auf die unterschiedliche normative Kraft hinzuweisen, die ihnen regelmäßig oder überwiegend zugeschrieben wird. Das Ergebnis war, dass in der Schutzwürdigkeit, die der Begriff der Menschenwürde für jeden seiner drei hauptsächlichen Anwendungsgebiete beinhaltet, eine klare Abstufung zu erkennen ist. Außerdem ergaben sich wichtige inhaltliche Differenzierungen. Bezogen auf die Gattung fordert der Menschenwürdebegriff lediglich eine Art Reinerhaltungspflicht. Bezogen auf ungeborenes menschliches Leben und menschliche Leichname fordert er eine Unterlassung krasser Formen von fremdnütziger Instrumentalisierung. In seiner starken Form geht sein Gehalt jedoch weit über das Instrumentalisierungsverbot hinaus und führt auf eine Reihe von Rechtsansprüchen, die nicht nur durch zweckrationales, sondern gerade auch durch spontanes Verhalten wie Machtgier, grausame Vergeltung oder menschenverachtende Gleichgültigkeit verletzt werden können.

Damit ist die Frage weiterhin offen, ob sich die faktisch anerkannten Abstufungen der normativen Kraft auch von einem distanzierten ethischen Standpunkt aus rechtfertigen lassen oder ob sie lediglich einer perspektivisch verzerrten moralischen Wahrnehmung entsprechen, die Art und Intensität moralischer Verpflichtungen nach Merkmalen abstuft, die aus der Sicht einer universalistischen Ethik irrelevant sind: psychologische Nähe und Distanz, Vertrautheit oder Unvertrautheit, wahrgenommene Ähnlichkeit zwischen *moral agent* und *moral patient* usw.

Bei diesem Unternehmen ergibt sich allerdings sofort die Schwierigkeit, dass die Prinzipien, mit denen auf der Ebene der Ethik moralische Alltagsnormen diskutiert, kritisiert und begründet werden, noch ein gutes Stück „pluralistischer“ sind als die Alltagsmoral selbst. Mit dem Übergang von der Rekonstruktion der alltagsmoralischen Vorstellungen zur distanziert-ethischen Prüfung der in dieser erhobenen Geltungsansprüche macht sich deshalb zwangsläufig ein ausgeprägteres Moment von Subjektivität bemerkbar. Auch ist auf der Ebene der Ethik eine ähnlich verbindliche Antwort, wie sie hinsichtlich der Rekonstruktion der faktisch gelebten Alltagsmoral gegeben werden kann, nicht zu erwarten. Die verschiedenen ethischen Ansätze unterscheiden sich nicht nur darin, welchen normativen Rang sie dem Begriff der Menschenwürde auf der Ebene der ethischen Theorie zuweisen, sondern auch darin, ob sie diesem auf der Theorieebene überhaupt einen Platz zuweisen. Eine Ethik wie die Kants, die den Begriff der Menschenwürde nicht nur auf der Theorieebene ansiedelt, sondern diesen zusätzlich durch eine transzendente Metaphysik des

intelligiblen Selbst zu fundieren unternimmt, wird erwartbar zu anderen Beurteilungen kommen als eine naturalistische Sichtweise, die die menschliche Moral als Resultat der biologischen und kulturellen Evolution ohne Beteiligung übersinnlicher Instanzen sieht. Wer die Speziesgrenze zwischen Mensch und Tier nicht nur auf der Ebene der Alltagsmoral, sondern auch auf der Ebene der Ethik für moralisch signifikant hält, wird den mit dem Menschenwürdebegriff unauflöslich verknüpften „Speziesismus“ – die Privilegierung der eigenen gegenüber der fremden Gattung unter ansonsten gleichen moralischen Bedingungen – eher akzeptieren können als ein Vertreter des in der Tierschutzdiskussion so genannten Prinzips der Interessengleichheit, nach dem gleiche Interessen moralisch gleich viel zählen, gleichgültig, ob sie die Interessen von Menschen oder die Interessen von Tieren sind.

Im Rahmen eines im weitesten Sinn interessen-, oder besser: bedürfnisorientierten ethischen Ansatzes, wie ihn der gegenwärtige Autor vertritt, kann der Begriff der Menschenwürde lediglich auf der Ebene der Alltagsmoral (einschließlich des Rechts), nicht aber auf der Ebene der ethischen Theorie seinen Platz haben. Dies bedeutet jedoch kein irgendwie geartetes Minus für die Bedeutsamkeit dieses Begriffs und seine normative Kraft in der Praxis. Die Bedeutsamkeit und die normative Kraft der natürlichen Zahlen für den Rechner wird nicht dadurch geschwächt, dass diese in der mathematischen Grundlagenforschung als Mengen von Mengen oder als Exponenten von Operationen begründet werden. Entsprechend wird die Bedeutsamkeit und die normative Kraft der Menschenwürde für die moralische Praxis nicht dadurch geschwächt, dass diese in der theoretischen Ethik primär durch ihre Funktionen begründet werden. Aus einer bedürfnisorientierten ethischen Sicht ist entscheidend, welche *Funktion* die Begriffe der Alltagsmoral in der Orientierung menschlichen Handelns unter Bedingungen menschlicher Fehlbarkeit übernehmen, und es kann dann sehr wohl sein, dass die Leitbegriffe, die sich in der Praxis als funktional bedeutsam bewähren, kein exaktes Pendant auf der Theorie der ethischen Theorie haben.

Aus einer bedürfnistheoretischen Sicht lässt sich die Abstufung in der normativen Kraft der unterschiedenen drei Bedeutungen von Menschenwürde und die Tatsache, dass dem starken Begriff ein nahezu absoluter und dem generischen Begriff ein nur schwacher normativer Rang zukommt, relativ unproblematisch begründen. Diese Begründung ergibt sich aus der Wichtigkeit der Funktionen, die diese normativen Begriffe in der Regulierung menschlichen Handelns unter Praxisbedingungen übernehmen. Der starke Begriff dient im wesentlichen dazu, elementare menschliche Bedürfnisse wie die nach Subsistenz, Sicherheit, Freiheit und Selbstachtung zu schützen. Der generische Begriff schützt demgegenüber das sehr viel weniger lebenswichtige Bedürfnis nach Aufrechterhaltung eines von Hybridformen unbeeinträchtigten Menschenbilds – einer bestimmten Form von Orientierungssicherheit in der natürlichen Welt, zu der u. a. eine klare Grenze zwischen Menschen und Tieren gehört. Die normative Kraft des starken Begriffs kann durch die basale Natur der Bedürfnisse begründet werden, die eine Missachtung der starken Menschenwürde bei den unmittelbar Betroffenen beeinträchtigt. Verletzungen der generischen Menschenwürde beeinträchtigen dagegen nicht primär die Bedürfnisse der unmittelbar Betroffenen, sondern lediglich nachgeordnete Bedürfnisse Dritter.

Auch bei dem schwachen Begriff der individuellen Menschenwürde und der aus ihm folgenden Beschränkungen des Umgangs mit ungeborenem und verstorbenem menschlichen Leben geht es im wesentlichen (mit der möglichen Ausnahme empfindungsfähiger

menschlicher Feten) nicht um Beeinträchtigungen der Bedürfnislage der von der Instrumentalisierung primär Betroffenen, sondern um sekundäre Effekte, insbesondere die Auswirkungen der Instrumentalisierung auf die Gefühle Dritter. Ob der schwache Menschenwürdebegriff darüber hinaus auch eine stützende Funktion für die normative Verbindlichkeit des starken Menschenwürdebegriffs und dessen Berücksichtigung in der konkreten Praxis übernimmt, scheint mir fraglich. Es ist nicht zu erwarten, dass eine Lockerung des Verbots der Embryonenforschung einen entsprechenden Umgang mit Kindern oder eine Ermöglichung von Experimenten mit Leichen einen entsprechenden experimentierenden Umgang mit Älteren begünstigt. Nicht zweifelhaft kann es jedoch sein, dass ein instrumentalisierender Umgang mit ungeborenem und vergangenem menschlichen Leben weitverbreitete und tiefliegende Gefühle verletzt, die als Gefühle der Gattungssolidarität oder auch – in Anlehnung an die Gefühle, die menschlichen Leichnamen entgegengebracht werden – als Gefühle der Pietät aufgefasst werden können. „Gattungssolidarität“ verweist dabei auf die inhärent spezieisistische Natur dieser Gefühle. Menschliche Embryonen werden als „zu uns“ gehörig empfunden, auch dann, wenn ihre Fähigkeit weit hinter den Fähigkeiten ausgewachsener Tiere zurückbleiben oder wenn sie nicht einmal das Potential besitzen, diese Fähigkeiten zu erwerben. Im Gegensatz zu dem von vielen Theoretikern zur Begründung des Embryonenschutzes bemühten Potentialitätsprinzip scheint für die gefühlshafte Wahrnehmung der Schutzwürdigkeit des Embryos das individuelle Potential, sich unter günstigen Umständen zu einem voll ausgebildeten Menschen zu entwickeln, von geringer Relevanz zu sein. Andernfalls würde die Unterscheidung zwischen entwicklungsfähigen und von vornherein (z. B. wegen Aneuploidie) nicht entwicklungsfähigen Embryonen in der moralischen und politischen Diskussion eine größere Rolle spielen, als es tatsächlich der Fall ist. Kaum einer der an dieser Diskussion Beteiligten vertritt die – im Sinne des Potentialitätsprinzips eigentlich konsequente – Position, das Verbot der Embryonenforschung auf entwicklungsfähige Embryonen zu beschränken und eine Forschung an nicht-entwicklungsfähigen Embryonen zuzulassen. Begründet man die Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos andererseits statt mit dem *individuellen* mit dem *Gattungspotential*, fällt diese Position mit der Berufung auf den schwachen Menschenwürdebegriff mehr oder weniger zusammen.

Eine funktionale Rechtfertigung des schwachen Menschenwürdebegriffs begründet, warum wir weder mit menschlichen Embryonen noch mit menschlichen Leichen beliebig verfahren dürfen. Sie begründet zugleich, warum der durch diesen Begriff geforderte Schutz vor Instrumentalisierung begrenzt und gegen hochrangige konkurrierende Ziele abwägbar ist. Das genaue Maß des Schutzes ist dabei wesentlich abhängig von den jeweils vorherrschenden (und teilweise kulturell und historisch unterschiedlich ausgeprägten) Gefühlshaltungen gegenüber frühem und residualem menschlichen Leben. Diese sind nach allem, was man darüber mit einiger Sicherheit sagen kann, zumindest in unserer Gesellschaft so deutlich ausgeprägt, dass dem schwachen Begriff der Menschenwürde dadurch eine deutlich gewichtigere normative Kraft zuwächst als dem generischen Begriff, wenn auch längst nicht die Kraft des starken Begriffs.

### **Konsequenzen für die aktuelle Debatte**

Am Schluss ist nach den Konsequenzen dieser – zugestanden fragmentarischen und möglicherweise allzu voraussetzungshaltigen – Überlegungen für die aktuelle Debatte um ver-

brauchende Embryonenforschung, Stammzellgewinnung und therapeutisches Klonen zu fragen. Verletzen diese drei Verfahren die Menschenwürde, und wenn ja, was folgt daraus hinsichtlich ihrer moralischen Zulässigkeit oder Unzulässigkeit?

Die Antworten auf beide Fragen liegen nach dem Gesagten auf der Hand. Alle drei Verfahrensweisen stellen Formen einer Instrumentalisierung frühen menschlichen Lebens zu fremden Zwecken dar. Bei der verbrauchenden Embryonenforschung werden menschliche Embryonen zur Gewinnung von Erkenntnissen und zur Einübung von Fertigkeiten, die nicht ihrem eigenen Überleben und Wohle dienen, konditioniert, manipuliert und verbraucht. Bei der Gewinnung embryonaler Stammzellen werden Embryonen, die bei der *In-vitro*-Fertilisation nicht in den Uterus transferiert worden sind, manipuliert und durch die Entnahme von innerem Zellgewebe ihrer Entwicklungsfähigkeit beraubt. Ähnliches gilt für das therapeutische Klonen, bei dem der menschliche Embryo zusätzlich zum Zweck des Verbrauchs für Forschungs- oder therapeutische Zwecke erzeugt wird. In allen drei Fällen liegen also Beeinträchtigungen der Menschenwürde vor. Da jedoch in allen drei Fällen lediglich der schwache Begriff von Menschenwürde involviert ist, ist eine moralische Güterabwägung, soweit die Menschenwürde betroffen ist (zusätzlich ist der Lebensschutz zu berücksichtigen) bei allen drei Verfahren grundsätzlich zulässig.

Diese prinzipielle Abwägbarkeit gilt auch für das gegenwärtig besonders umstrittene therapeutische Klonen. Während auch hier – wie bei der Stammzellgewinnung – die Verletzung der Menschenwürde in dem instrumentalisierenden Verbrauch des Embryos liegt, kann – entgegen einer verbreiteten Intuition – die Erzeugung des Embryos nicht als ein zusätzlicher die Menschenwürde des Embryos beeinträchtigender Faktor gelten. Die künstliche Erzeugung mag eine (problematische) Natürlichkeitsnorm verletzen, sie stellt aber als solche keine zusätzliche Instrumentalisierung dar. Die Tatsache, dass die Erzeugung des Embryos beim therapeutischen Klonen anders als bei der *In-vitro*-Fertilisation von vornherein Forschungs- bzw. therapeutische statt reproduktive Ziele verfolgt, ist deshalb für die Frage der Vereinbarkeit mit der Menschenwürde nicht relevant. Aber selbst wenn sie relevant wäre, könnte sie nicht begründen, warum das therapeutische Klonen als moralisch bedenklicher gelten muss als die Gewinnung von embryonalen Stammzellen aus „überzähligen“ Embryonen. Schließlich sind auch diese Embryonen von Menschen absichtlich und gezielt erzeugt worden. Dass sie zum Zweck der Reproduktion und nicht zu Forschungszwecken erzeugt worden sind, kann keinen entscheidenden Unterschied machen, da ja auch Forschungszwecke hinreichend hochrangig sein können, insbesondere wenn sie Chancen auf klinische Anwendungen eröffnen.

Aus der Unvereinbarkeit aller drei Verfahren mit dem schwachen Menschenwürdebegriff folgt allerdings auch, dass Verletzungen des Embryonenschutzes auf ein Minimum beschränkt sein müssen und ausschließlich durch angemessen hochrangige Ziele legitimiert werden können. Falls etwa die existierenden Bestände an embryonalen Stammzellen aus „überzähligen“ Embryonen hinreichen, um die Stammzellforschung der nächsten Jahre mit Material zu versorgen, ist die Gewinnung von weiteren Stammzellen aus „überzähligen“ Embryonen nicht zu rechtfertigen. Sollte es möglich sein, auch bei Zellen und Geweben, die aus embryonalen oder anderen Stammzellen gezüchtet worden sind, die Abstoßungsreaktionen gegen Fremdgewebe beim Empfänger zu vermeiden oder zu minimieren, besteht kein Anlass, sich auf die Methode des therapeutischen Klonens einzulassen und ein mit dem Empfängergewebe von vornherein genetisch identisches Gewebe zu

züchten. In jedem Fall gibt es nicht nur gute pragmatische, sondern auch gute moralische Gründe für eine Strategie der Minimierung von Konflikten mit weit verbreiteten Gefühlen und Empfindlichkeiten. Sie entspricht dem Pietätsprinzip, wie es hier vorgeschlagen wird, besser als eine Strategie der Konfrontation.

Danksagung: Ich danke Herrn Dr. Harald Köhl für hilfreiche Anmerkungen zu einer früheren Fassung dieses Beitrags.

## Bibliographie

- BIRNBACHER, Dieter. „Ambiguities in the concept of Menschenwürde“, in: Kurt BAYERTZ (Hrsg.). *Sanctity of life and Human Dignity*. Dordrecht 1996a, 107-122.
- BIRNBACHER, Dieter. „The Great Apes – Why they have a right to life“, *Etica & Animali*. Special issue devoted to The Great Ape Project (1996b), 142-154.
- BIRNBACHER, Dieter. „Aussichten eines Klons“, in: Johann S. ACH, Gerd BRUDERMÜLLER und Christa RUNTENBERG (Hrsg.). *Hello Dolly? Über das Klonen*. Frankfurt am Main 1998, 46-71.
- BUNDESVERFASSUNGSGERICHT. *Entscheidungen*. Bd. 39. Karlsruhe 1975.
- GUTMANN, Thomas. „Auf der Suche nach einem Rechtsgut: Zur Strafbarkeit des Klonens von Menschen“, in: Claus ROXIN und Ulrich SCHROTH (Hrsg.). *Medizinstrafrecht*. Stuttgart <sup>2</sup>2001, 353-379.
- JONES, D. Gareth. *Speaking for the dead. Cadavers in biology and medicine*. Aldershot 2000.
- KANT, Immanuel. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: *Werke*. Akademie-Ausgabe. Bd. 4. Berlin 1903, 385-464.
- LAMB, David. *Down the slippery slope. Arguing in applied ethics*. London 1988.
- SCHOPENHAUER, Arthur. „Die Welt als Wille und Vorstellung I“, in: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Arthur Hübscher. Bd. 2. Mannheim <sup>4</sup>1988.
- WARNOCK, Mary. „Haben menschliche Zellen Rechte?“ In: Anton LEIST (Hrsg.). *Um Leben und Tod*. Frankfurt am Main 1990, 215-234.
- WELLMER, Hans-Konrat und Gisela BOCKENHEIMER-LUCIUS (Hrsg.). *Zum Umgang mit der Leiche in der Medizin/Handling of the human corpse in medicine*. Lübeck 2000.