

Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde

von Dieter Birnbacher

1. Die Inflationierung des Begriffs "Menschenwürde" in der deutschen Bioethik

Die Berufung auf die "Menschenwürde" gibt in der jüngsten deutschen ethischen und rechtlichen Debatte über Themen der Bioethik wie Keimbahntherapie, Leihmutterchaft oder Embryonenforschung immer wieder Anlaß zu Irritationen. Grund dafür ist sowohl der *inflationäre* und *beliebige* Gebrauch, mit dem die "Menschenwürde" als oberster Leitbegriff unserer Verfassung angerufen wird, als auch die diesem Begriff eigentümlichen *Unklarheiten* und *Mehrdeutigkeiten*. Beide Umstände nähren den - bereits von Schopenhauer geäußerten - Verdacht, es handle sich bei diesem Begriff letztlich um eine weitgehend inhaltslose, aber sich zu rhetorischen und opportunistischen Zwecken förmlich anbietende Leerformel.

Die häufige Berufung auf die Menschenwürde als normatives Prinzip ist ein Unterscheidungsmerkmal speziell der deutschen bioethischen Diskussion. Eine Hauptrolle spielt der Begriff bei der moralischen und rechtlichen Ablehnung der Genmanipulation und der Anwendung einiger der neueren reproduktionsmedizinischen Techniken. Kennzeichnend für diese Rolle ist, daß er in beiden Zusammenhängen eher als eine Art Glaubensartikel beschworen wird denn als diskussionsoffenes Prinzip. Typischerweise funktioniert er als "conversation stopper", der eine Frage ein für allemal entscheidet und keine weitere Diskussion duldet. Je pluralistischer die Werte einer Gesellschaft und je relativistischer ihre Art und Weise, über diese Werte zu denken, desto dringender scheint das Bedürfnis nach Tabus zu werden, die ihr einen wie immer schmalen Rest an Identität sichern. In Deutschland übernimmt der Begriff der Menschenwürde einen Teil dieser Tabuierungsfunktion. Vielleicht ist das einer der Gründe für seine Absolutheit und die Intensität der mit ihm verknüpften Emotionen.

Zugleich ist der Begriff Menschenwürde in seiner Anwendung auf bioethische Fragen einem Prozeß der Inflationierung ausgesetzt, der diese Funktion zwangsläufig untergräbt. Ich zitiere das Beispiel des Versuchs Ernst Bendas, damals Präsident des Bundesverfassungsgerichts, ein mögliches Klonieren von Menschen (der Herstellung genetisch identischer Kopien) als mit der Menschenwürde unvereinbar nachzuweisen: Ein Klonieren von Menschen sei dem "Wesen" des Menschen zuwider. Es sei ein elementares Recht jedes Menschen, nicht die genetisch identische Kopie eines seiner Elternteile zu sein (Benda, 1985, 224). Warum das so sei, wird dabei nicht weiter erklärt. Vor allem bedenkt Benda nicht, daß die faktische Existenz genetisch identischer Zwillinge es durchaus zweifelhaft erscheinen läßt, ob genetische Einmaligkeit dem "Wesen" des Menschen zugerechnet werden kann - es sei denn, dieses "Wesen" sei von vornherein rein normativ definiert. Ein exemplarisches Beispiel ist auch das Urteil des Bundesverwaltungsgericht von 1982 gegen die Zulassung von "peep shows" mit der Begründung, daß diese die Menschenwürde der beteiligten Frauen verletze, indem sie diesen eine "entwürdigende objekthafte Rolle" zumuten (vgl. Hoerster,

1985, 95 f.). Auch diese Argumentation ist nicht leicht nachzuvollziehen. Wenn die Verletzung der Menschenwürde tatsächlich darin liegt, daß diese Frauen kommerziell zum Gegenstand männlicher sexueller Interessen gemacht werden, dann müßten, so sollte man meinen, alle Arten bezahlter sexueller Dienstleistungen, einschließlich der Prostitution, als menschenwürdewidrig verboten werden, gleichgültig ob sie von Frauen oder Männern erbracht werden (woran niemand denkt). Von einer Verletzung der Menschenwürde könnte man plausiblerweise nur dann sprechen, wenn die betreffenden Frauen zu ihrer Tätigkeit gezwungen oder eine Notlage ausgenutzt worden wäre. In diesem Fall wäre jedoch die Tatsache, daß es sich um sexuelle Dienstleistungen handelte, belanglos, was es für die höchstrichterliche Rechtsprechung aber gerade nicht war.

Es gibt mehrere Gründe, mit dem Begriff der Menschenwürde in der Bioethik sparsam umzugehen. Ein Grund ist der Verdacht, daß die Emphase und das Pathos dieses Begriffs vielfach dazu herhalten, die Blöße mangelnder Argumente gegen eine ungeliebte Praxis zu bedecken. In der Tat sind die Schwierigkeiten, rationale Gründe etwa gegen die Leihmutterchaft oder die Embryonenforschung geltend zu machen, nicht zu unterschätzen. Die Tatsache, daß diese Praktiken von einer großen Mehrheit der Bevölkerung - und wahrscheinlich auch der Intellektuellen - spontan abgelehnt werden, ist ja für sich genommen kein hinreichender Grund, sie für moralisch unzulässig zu halten, geschweige denn - wie im Embryonenschutzgesetz von 1990 geschehen - sie strafrechtlich zu verbieten. In einer solchen Situation des Argumentationsnotstands muß das Menschenwürde-Argument als "knock-down"-Argument besonders willkommen sein.

Ein zweiter Grund, vor der inflationären Berufung auf die Menschenwürde zu warnen, ist die mit diesem Begriff verbundene Tendenz zur Verwischung wichtiger begrifflicher Unterschiede. Viele Autoren verwenden den Begriff Menschenwürde inzwischen so, daß er mit dem Prinzip der "Heiligkeit des Lebens" in nahezu allen Hinsichten zusammenfällt, so als hätte der Schutz der Menschenwürde den Schutz des Lebens zum alleinigen oder zentralen Inhalt (so z. B. bei Poliwođa 1992). Statt sich die Mühe zu machen, sich auf die komplexen Beziehungen zwischen Menschenwürde und Lebensschutz einzulassen, wird vorschnell angenommen, daß die beiden Prinzipien letztlich zusammenfallen - unter Ausblendung wichtiger Konfliktfälle wie Suizid und Sterbehilfe auf Verlangen, in denen die beiden Begriffe geradezu gegensätzliche Implikationen haben. Suizid und Sterbehilfe auf Verlangen (zumindest in ihrer aktiven Form) sind unvereinbar mit einem Prinzip der Heiligkeit des Lebens, aber durchaus vereinbar mit dem Prinzip der Menschenwürde. Das Recht, den Zeitpunkt des eigenen Todes frei zu wählen, wird sogar in einigen der rechtlichen Explikationen ausdrücklich unter den Begriff der Menschenwürde subsumiert (vgl. Kommentar, 1984, 291). Andererseits wird der extrakorporalen Befruchtung des öfteren nachgesagt, wider die Menschenwürde zu sein, während es zweifelhaft scheint, daß sie - da es sich ja immerhin um eine Technik zur Erzeugung von Leben handelt - dem Prinzip der Heiligkeit des Lebens widersprechen kann.

Der dritte und wichtigste Grund gegen die Inflationierung des Begriffs ist, daß sie über kurz oder lang die Autorität und moralische Emphase des Begriffs zunichte machen muß. Dies wäre bedauerlich, denn der Begriff hat - entgegen allen Leerformel-Diagnosen - eine wichtige Rolle zu spielen. Die gegenwärtig zu beobachtende Tendenz, ausgeprägt subjektive und zeitgebundene Inhalte in den altehrwürdigen Begriff hineinzudeuten, birgt das Risiko, daß der Begriff seine normative Kraft verliert und zur bloßen rhetorischen Geste wird - voller Konnotation, aber ohne Denotation. Um dieser Tendenz zu begegnen, wäre es wünschenswert, den deskriptiven Inhalt dieses - seinem

Inhalt und seiner Funktion nach normativen - Begriffs auf eine zentrale und allseits anerkannte Kernbedeutung "gesund schrumpfen" zu lassen, die subjektiven und zeitgeistspezifischen Interpretationen weniger Raum läßt. Wenn Herbert Spiegelbergs Diktum seine Wahrheit behalten soll, daß "menschliche Würde in unserer Welt des philosophischen Pluralismus einer der wenigen Werte zu sein scheint, die allen gemeinsam sind" (Spiegelberg 1986, 198), sollte seine Bedeutung möglichst stabil sein und jenseits aller Kontroversen stehen.

2. Was bedeutet Menschenwürde?

Das setzt freilich voraus, daß der Begriff in der Tat so etwas wie einen Bedeutungskern hat und nicht, wie Schopenhauer gegen Kants zweite ("Menschenwürde"-) Formel des Kategorischen Imperativs eingewendet hat, ein "bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles fernem Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz" ist, der aber ohne weitere Konkretisierungen "ungenügend, wenig sagend und dazu noch problematisch" ist (Schopenhauer 1988, 412). - Hat "Menschenwürde" einen eigenen Gehalt, und wenn ja, wie läßt er sich charakterisieren?

Man kommt m. E. nicht umhin, dem Begriff "Menschenwürde" in der Tat einen eigenen Gehalt zuzuschreiben, und zwar einen, der mit einem Ensemble bestimmter grundlegender *Rechte* gleichgesetzt werden kann. Die Menschenwürde eines Menschen zu respektieren bedeutet, ein bestimmtes Minimum von Rechten zu respektieren, die ihm unabhängig von allen Leistungen, Verdiensten und Qualitäten zukommen und die selbst denen gewährt werden müssen, die diese Rechte bei anderen mißachten. Welche Rechte sind das? Vier Elemente scheinen unabdingbar: 1. Versorgung mit den biologisch notwendigen Existenzmitteln, 2. Freiheit von starkem und fortdauerndem Schmerz, 3. Minimale Freiheit, 4. Minimale Selbstachtung. Diese vier Komponenten können als eine Art Minimalbestand an "Grundgütern" aufgefaßt werden, deren nach dem Prinzip der Achtung der Menschenwürde (im folgenden auch "Menschenwürdeprinzip" genannt) niemand beraubt werden sollte.

In diesem Sinne verstanden, fungiert das Menschenwürdeprinzip sowohl als Abwehr- als auch als Anspruchsrecht. Es postuliert einen Minimalstandard der Zumutbarkeit sowohl für das, was einem Menschen angetan, als auch für das, was bei einem Menschen zugelassen wird. Es setzt eine Grenze nicht nur für inhumanes Handeln (Folter, Versklavung, Todesstrafe), sondern auch für inhumanes Unterlassen (Verhungernlassen, Zulassen, daß andere als Mitglieder rassischer, ethnischer oder religiöser Minderheiten verfolgt werden). Das heißt u. a.: Auch wenn die vom Menschenwürdeprinzip postulierten Rechte *minimale* Rechte sind, kann der zu ihrem effektiven Schutz erforderliche Aufwand beträchtlich sein.

Das gilt insbesondere für die erste Komponente, die Versorgung mit dem Lebensnötigsten. Diese Komponente wird in vielen Explikationen des Begriffs Menschenwürde vernachlässigt, ist aber - als notwendige Bedingung der anderen - bei Licht besehen die grundlegendste. Die Herkunft des Begriffs aus der liberalen Tradition Lockes und Kants mit ihrer Betonung der Abwehrrechte hat dazu beigetragen, daß Freiheit von vielen als die schlechthin zentrale Komponente der Menschenwürde gesehen worden ist und die realen Voraussetzungen ausgeblendet worden sind, an die eine effektive Wahrnehmung von Freiheit gebunden ist. Aber selbst der "idealistische" Schiller war materialis-

tisch genug, in seinem Distichon "Würde des Menschen" (1796) festzuhalten, daß Freiheit, Freiheit von Leiden und Selbstachtung ohne physische Existenzmittel wenig wert sind: "Nichts mehr davon, ich bitt' euch! Zu essen gebt ihm, zu wohnen;/Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst." Die Menschenwürde wird nicht erst durch eklatante Menschenrechtsverletzungen wie Folter, Kriegsgreuel und die Unterdrückung von Minderheiten kompromittiert, sondern bereits durch die gewohnheitsmäßige und unauffällige Praxis der Gleichgültigkeit, etwa gegenüber dem Hunger in der Dritten Welt.

Versorgung mit dem Lebensnötigsten ist die eine Minimalvoraussetzung der Wahrnehmung von Freiheit, eine andere ist Freiheit von Schmerz, zumindest von schweren und fortdauerndem Schmerz. Diese Komponente ist von besonderer Relevanz für das deutsche Gesundheitswesen, denn im Bereich der Schmerztherapie ist die Bilanz - im internationalen Vergleich - skandalös. Obwohl sich die Lage in den letzten Jahren verbessert hat, werden in Deutschland immer noch sehr viel weniger Schmerzmittel verabreicht als in den meisten anderen europäischen Ländern. Es zuzulassen, daß ein Patient schwere Schmerzen erleiden muß, während die Mittel zu ihrer Linderung im Prinzip bereitstehen, muß jedoch eindeutig als Verletzung der Menschenwürde gelten.

Die beiden anderen Komponenten, minimale Freiheit und minimale Selbstachtung, sind vielleicht zu weithin anerkannt, um eines ausführlichen Kommentars zu bedürfen. Sie sind Standardelemente in der rechtlichen Auslegung des Artikels 1 des deutschen Grundgesetzes. Wenn es zu einem Dissens kommt, dann darüber, wo die Grenze zwischen dem Minimum liegt und dem, was darüber hinausgeht. Es herrscht Einigkeit darüber, daß das Recht auf Privatsphäre zu den zentralen Elementen der Menschenwürde gehört, ebenso wie das Verbot der Versklavung, der Folter und der Verfolgung, aber selbstverständlich kommt es immer wieder zu Auseinandersetzungen darüber, wie diese Forderungen im Einzelfall zu interpretieren sind. Kants zweite Formel des Kategorischen Imperativs, nach dem niemand "bloß als Mittel gebraucht" werden sollte, bietet dafür nur wenig Hilfestellung - nicht nur, weil diese Formel ihre konkreten Anwendungen weitgehend unbestimmt läßt, sondern weil sie viel zu eng ist: Wenn die Mitglieder einer verhaßten Minderheit von der Mehrheit gelyncht werden, werden sie in der Regel keineswegs "bloß als Mittel", sondern um ihrer selbst willen grausam behandelt. Wenn Kriegsgefangene mißhandelt oder ausgehungert werden, dann nicht notwendig in der Verfolgung von Zwecken wie Erlangung von Informationen, Einschüchterung oder Abschreckung, sondern auch aus nicht-rationalen Interessen wie Vergeltung, Rache und Lust an Grausamkeit. Es wäre abwegig, das Prinzip der Menschenwürde so einzuschränken, daß es Menschen vor inhumaner Behandlung nur dann schützt, wenn die Peiniger diese als zweckrationale "Maßnahme" verstehen. Zwar mag es historisch zutreffen, daß der Begriff der Menschenwürde in das Grundgesetz u. a. auch im Gegenzug gegen die für den Nationalsozialismus charakteristische Schizophrenie eingeführt wurde, die irrational-archaische Zwecke mit rational-technologischen Mitteln verband. Aber es wäre unsinnig, den durch das Menschenwürdeprinzip verbürgten Schutz davon abhängig zu machen, welche Zwecke der Schädiger mit seinem Verhalten verfolgt. Käme es auf die Zwecke an, würde das Prinzip paradoxerweise Schutz nur gegen die technische Rationalität, aber nicht gegen die Willkür und Boshaftigkeit von Tyrannen gewähren.

Soviel zu dem Einwand, der Begriff der Menschenwürde sei *ohne Inhalt*.

Ein anderer Einwand lautet, er sei *redundant*, indem er sich darin erschöpfe, bestimmte unabhängig anerkannte Moral- und Rechtsprinzipien mit zusätzlicher Emphase zu versehen. Auch wenn

diesem Einwand zufolge dem Menschenwürdeprinzip ein bestimmter Inhalt und eine bestimmte Plausibilität nicht abgesprochen werden kann, so seien diese ihm dennoch nicht spezifisch, sondern anderweitigen Prinzipien - wie denen der Nichtschädigung und der Achtung des Selbstbestimmungsrechts - entlehnt.

Die Antwort auf diesen Einwand hängt davon ab, wie "andere Prinzipien" genauer zu verstehen ist. In der Tat werden alle vom Menschenwürde-Prinzip geschützten Güter und Rechte - zumindest wenn man es als *ethisches* Prinzip versteht - *auch* durch andere moralische Prinzipien geschützt. In "materieller" Hinsicht hat das Prinzip keinen spezifischen Inhalt. Was seine Spezifität ausmacht, ist die Priorität, die es bestimmten individuellen Rechten und Ansprüchen gegenüber den Rechten und Ansprüchen anderer, insbesondere des Staates, zuspricht. Das Menschenwürdeprinzip ist weniger ein Prinzip, das ein eigenständiges Gut oder einen eigenständigen Wert postuliert, als ein Prinzip, das unabhängig postulierte Güter in eine bestimmte Rangordnung bringt. Seine Pointe besteht darin, dem Individuum ein Minimum an bestimmten "Grundgütern" zu sichern, indem es sie einem politischen Nutzen-Kosten-Kalkül systematisch entzieht und eine Abwägung von Gütern und Rechten *innerhalb* der von ihm geschützten Sphäre gegen Güter und Rechte *außerhalb* seiner Sphäre verbietet. Was es allerdings nicht ausschließen kann, ist die Abwägung zwischen Gütern und Rechten innerhalb seiner Sphäre unter Katastrophenbedingungen. Falls die Minimalanprüche des Menschenwürdeprinzips nicht zugleich erfüllt werden können, sind Trade-offs innerhalb der Sphäre der "Grundgüter" unabdingbar - wobei zu beachten ist, daß zu den Forderungen des Menschenwürdeprinzips auch die gehört, das Eintreten von Situationen, die eine solche Abwägung notwendig machen, nach Kräften zu verhindern.

Was die juristische Interpretation des Menschenwürdeprinzips im Kontext des deutschen Grundgesetzes betrifft, so muß die Antwort auf den Redundanzeinwand anders lauten. Der Sinn der juristischen Norm der Wahrung der Menschenwürde scheint sich keineswegs in dem Katalog der auf den Artikel 1 folgenden Menschen- und Bürgerrechte zu erschöpfen, obwohl man vielleicht argumentieren könnte, daß die dort fehlenden Inhalte an anderer Stelle im Grundgesetz nachgeliefert werden, z. B. im Sozialstaatsprinzip des Artikel 20. Die Garantie der Menschenwürde in Artikel 1 ist mehr als die Summe der Artikel 1 bis 19. Dies geht schon aus Artikel 18 hervor, der vorsieht, daß bestimmte dieser Rechte unter bestimmten Bedingungen verwirkt werden können, während es zum Wesen der Menschenwürde gehört, daß sie unter keinen Umständen verwirkt werden kann. Vor allem aber gehen die Inhalte der Menschenwürde über die in den übrigen Artikeln aufgeführten Inhalte hinaus. So gehört zur Menschenwürde etwa auch das Verbot erniedrigender Behandlung und Verfolgung. Auf der anderen Seite unterscheidet sie sich inhaltlich von den übrigen Artikel bereits dadurch, daß sie lediglich ein *Minimum* der dort genannten Rechte fordert. Würde sie mehr fordern, wäre nicht zu verhindern, daß der Begriff der Menschenwürde seine Sonderstellung einbüßt und bei nahezu jedem Konflikt zwischen konkurrierenden Normen angerufen werden müßte. Wäre *jede* Verletzung des Rechts auf freie Selbstentfaltung oder körperliche Unversehrtheit eo ipso eine Verletzung der Menschenwürde, wäre das Prinzip der Menschenwürde nicht mehr imstande, seine besondere Rolle als moralisches und juridisches Absolutum, als letzte Grenze der Zumutbarkeit zu spielen.

Ein weiterer Einwand gegen den Begriff der Menschenwürde sollte erwähnt werden, der Einwand, dieser Begriff sei *speziesistisch* - "speziesistisch" in dem von Ryder eingeführten und von Peter

Singer übernommenen polemischen Sinn verstanden, d. h. als Kritik an der Privilegierung menschlicher Interessen gegenüber den Interessen nicht-menschlicher Lebewesen. Hinsichtlich der bisher explizierten Inhalte des Menschenwürdeprinzips ist diese Kritik unbegründet. (Sie trägt jedoch etwas aus im Zusammenhang des "erweiterten Sinns" der Menschenwürde, von dem weiter unten die Rede sein wird.) Menschenwürde ist ein inklusiver und kein exklusiver Begriff. Ihn zu akzeptieren bedeutet nicht, die menschliche Gattung gegenüber anderen Gattungen zu privilegieren. Im Gegenteil, soweit seine Inhalte auf andere biologische Gattungen anwendbar sind, legt er es nahe, anderen Wesen einen ähnlichen minimalen Schutz zu gewähren. Ein moralischer Standpunkt, nach dem Menschen bloß deshalb, weil sie Menschen sind, d. h. in Absehung von allen Verdiensten und Qualitäten, ein gewisses Minimum an Schutz zu gewähren ist, ist nicht unvereinbar mit dem moralischen Standpunkt, daß auch bewußtseinsfähigen Tieren bloß deshalb, weil sie bewußtseinsfähig sind, d. h. in Absehung von allem etwaigen Wert und Unwert für den Menschen, ein analoger Schutz zu gewähren ist.

3. Erweiterte Begriffe von Menschenwürde

Ich habe anfangs dafür plädiert, den Begriff Menschenwürde in einem eingeschränkten und deflationären Sinn zu verstehen und ihn auf diese Weise als moralisches Absolutum (oder Quasi-Absolutum) aus dem moralischen und politischen Tagesgeschäft herauszuhalten. Wir werden nun sehen, daß dies leichter zu fordern als zu verwirklichen ist und daß die Hindernisse im Begriff der Menschenwürde selbst liegen.

Der inflationäre Gebrauch des Begriffs in der jüngsten bioethischen Debatte geht nur zum Teil darauf zurück, daß bestimmte Philosophen und Juristen diesen Begriff willkürlich ausgeweitet haben. Zum Teil geht er darauf zurück, daß dieser Begriff von sich aus mehrdeutig ist (vgl. Birnbacher 1987). Bereits in seiner allgemeinen bildungssprachlichen Verwendung bezeichnet dieser Begriff nicht nur eine begrenzte Sphäre unverwirkbarer und unabhängig von Verdienst- und Leistungskriterien zuerkannter minimaler individueller Rechte, sondern hat darüber hinaus noch zwei weitere Bedeutungen: eine, in der er u. a. auf die *frühen* und die *residualen* Stadien menschlicher Existenz angewendet wird (z. B. auf menschliche Embryonen, Föten und Leichen), und eine andere, in der er statt auf Individuen auf die *Gattung als ganze* angewendet wird. In Deutschland wurde die Anwendung des Begriffs auf menschliche Embryonen insbesondere durch das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung gegen das liberale Abtreibungsgesetz von 1975 legitimiert, in der es feststellte: "Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu" (Bundesverfassungsgericht 1975, 41), wobei "menschliches Leben" in diesem Zusammenhang das Leben des menschlichen Embryos von der befruchteten Eizelle an einschließt. Dieser Sprachgebrauch ist seitdem auch von vielen Rechtswissenschaftlern übernommen worden (vgl. z. B. Vitzthum 1985, 252). Die zweite Bedeutungserweiterung - die Anwendung auf die Gattung Mensch - findet sich in den meisten Argumentationen gegen eine Hervorbringung von Mensch-Tier-Hybriden. Diese Argumente berufen sich gewöhnlich nicht auf die folgenorientierte Erwägung, daß die potentiellen Aussichten des auf diese Weise hervorgebrachten Wesens zu ungewiß sind, um das Experiment vertretbar erscheinen zu lassen, sondern geben eher dem Gefühl Ausdruck, daß solche Experimente die Identität der menschlichen Gattung gefährden und die in der Naturordnung vorgezeichneten Grenzen auf eine frevelhafte Weise überschreiten würden.

Beide erweiterten Verwendungen des Begriffs der Menschenwürde lassen sich nicht ohne weiteres unter seine erste und zentrale Bedeutung - die Sicherung bestimmter minimaler individueller Rechte - subsumieren. Wo immer der Begriff gebraucht wird, um die Herstellung biologischer Hybridwesen zu verwerfen, geht es nicht um die prospektiven Rechte der auf diese Weise hergestellten Individuen (geschweige denn um die Rechte des Experimentators), sondern ein unabhängiges Prinzip der Reinerhaltung der Gattung. Wo immer der Begriff gebraucht wird, um die Abtreibung zu verwerfen, geht es nicht um die prospektiven Rechte möglicher Individuen, die diese haben würden, *falls* sie ausgetragen würden (eine von vornherein absurde Vorstellung), sondern um ein unabhängiges Prinzip, das *menschliches Leben* - und nicht nur *lebende Menschen* - mit Menschenwürde ausgestattet sieht.

Bereits in seiner alltäglichen Verwendung und erst recht in seiner juristischen Verwendung - stellt sich der Begriff also als alles andere als einheitlich und homogen dar. Er weist vielmehr eine regelrechte Familie von Bedeutungen auf, deren Mitglieder sich nicht nur semantisch, sondern auch syntaktisch unterschiedlich verhalten. Während Menschenwürde in ihrer Kernbedeutung eines individuellen Subjekts als Träger bedarf, bedarf es für die erweiterten Bedeutungen eines solchen Trägers nicht: Dem grammatischen Subjekt braucht kein reales Subjekt zu entsprechen. Dies ist offensichtlich für den Fall, daß der Begriff auf die Gattung als solche angewendet wird, aber es gilt auch für seine Anwendungen auf die menschliche Zygote und den frühen menschlichen Embryo, Wesen, die man nur mit Mühe als "reale Subjekte" auffassen kann.

Während Menschenwürde in seiner Kernbedeutung minimale individuelle *Rechte* postuliert, postuliert Menschenwürde in seinen erweiterten Bedeutungen - da es an einem Träger möglicher Rechte fehlt - lediglich *Pflichten* (vgl. auch Warnock 1990, 222). Bei der Kernbedeutung besteht der Gegenstand von Achtung und Schutz in konkreten menschlichen Individuen, bei den erweiterten Bedeutungen in etwas Abstrakterem und schwerer Faßbarem: der Menschheit, dem menschlichen Leben, der Identität der menschlichen Gattung oder ihrer Potentialität als Gattung. Dieser *abstrakte* Bezug findet sich bezeichnenderweise bereits bei Kant, der in einer Variante der sogenannten zweiten Formel des Kategorischen Imperativs davon spricht, daß es nicht der Mensch, sondern "die Menschheit" ist, die niemals bloß als Mittel gebraucht werden sollte (Kant 1903, 429).

Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Kernbegriff und erweiterten Begriffen liegt für die Ethik wie für das Recht darin, daß diesen Bedeutungen ein sehr unterschiedliches normatives Gewicht zukommt. Sie zu konfundieren heißt entweder, den Schutz der individuellen und konkreten Menschenwürde ungebührlich zu schwächen, oder die generische und abstrakte Menschenwürde übergebührlich aufzuwerten.

Das "konkrete" Menschenwürdeprinzip fungiert als ein moralisches Quasi-Absolutum. Es zugunsten anderer Prinzipien oder Werte zu verletzen, gilt - abgesehen von ausgesprochenen Ausnahmefällen - allgemein als unzulässig. Dagegen wird dem "abstrakten" Menschenwürdeprinzip ein sehr viel schwächerer Status zugeschrieben, der Abwägungen gegen andere Werte (wie individuelle Selbstbestimmung und Forschungsfreiheit) nicht von vornherein ausschließt. Die Achtung, die etwa dem menschlichen Embryo zukommt, ist eine *schwache* Form von Achtung (Lamb, 1987, 113), jedenfalls eine sehr viel schwächere Form als die Achtung, die einer bewußtseins- und selbstbewußtseinfähigen menschlichen Person zukommt. Dem Verbot, mit Kindern oder Frauen Handel zu treiben, wird gemeinhin ein höherer Stellenwert zugeschrieben als dem Verbot, mit lebenden

menschlichen Embryonen oder menschlichen Organen Handel zu treiben. Während dem Menschenwürdeprinzip in seiner "konkreten" Kernbedeutung Höchststrangigkeit zuerkannt wird - ein höherer Rang als selbst dem Prinzip, Leben zu schützen -, ist der normative Rang der erweiterten Prinzipien erheblich schwächer.

Dem Unterschied im *normativen* Status entspricht ein analoger Unterschied im *epistemischen* Status. Während für das "konkrete" Menschenwürdeprinzip eine *starke* Begründung im Sinne einer Berufung auf die Interessen und Bedürfnisse des jeweils betroffenen Individuums gegeben werden kann, stehen zur Begründung des abstrakten Prinzips nur *schwache* Begründungsmittel zur Verfügung, etwa der Hinweis auf die Empfindungen und Einstellungen Außenstehender. Zur Begründung der minimalen Rechte des "konkreten" Menschenwürdeprinzips sind keine weitergehenden Beweismittel erfordert als diejenigen, die Theorien der Minimalmoral wie Bernard Gerts Theorie der moralischen Regeln (Gert 1983) bereitstellen. Es genügt, sich auf Trivialitäten zu berufen wie die, daß Menschen in der Tat ein starkes Interesse an Lebenserhaltung, körperlicher Integrität, Freiheit und Selbstachtung haben sowie ein starkes Interesse daran, in einer Gesellschaft zu leben, die zumindest ein Minimum dieser Güter garantiert. Eine Begründung der Inhalte der erweiterten Begriffe fällt sehr viel schwerer. Während sich das "konkrete" Menschenwürdeprinzip mit dem Hinweis auf einen relativ konstanten Bestand menschlicher Grundbedürfnisse rechtfertigen läßt, verweisen die "abstrakten" Prinzipien auf weniger universale und stärker kulturspezifische Vorstellungen von Wert, Würde und vorgegebener Ordnung.

Dies zeigt sich u. a. darin, daß sich in nahezu allen Verfassungen der Welt derselbe Katalog von Grundrechten findet, daß aber etwa über den moralischen Status des menschlichen Embryos sehr viel weniger Einhelligkeit besteht. Hier gehen die Meinungen vielmehr intra- und international weit auseinander. Während das deutsche Embryonenschutzgesetz Embryonenexperimente in jeder Form verbietet, sind solche Experimente in Großbritannien legal unter der Voraussetzung, daß sie klinisch relevant sind, daß der Spender einwilligt und daß die Zygote lediglich bis zum Entwicklungsstadium von 14 Tagen *in vitro* kultiviert wird. Das entsprechende Gesetz passierte beide Häuser des Parlaments mit klaren Mehrheiten. In Deutschland bestehen "Konservative" im allgemeinen auf einem starken Prinzip "abstrakter" Menschenwürde, während "Linke" - und sogar einer der Grundgesetzkommentare (siehe Kommentar 1984, 329) - dazu neigen, die Anwendung des Prinzips auf menschliche Individuen von der Geburt an zu beschränken und etwa die Verpflichtung zum achtungsvollen Umgang mit der menschlichen Leiche statt auf ein "abstraktes" Prinzip der Menschenwürde auf eine Pflicht zur Wahrung der Pietät und des Willens des Verstorbenen zu gründen. Neuerdings kommt noch eine ausgeprägt "grüne" Position dazu, die sich inhaltlich der konservativen annähert bzw. diese sogar noch radikalisiert. Insgesamt herrscht in diesem Bereich eine beträchtliche ethische Unsicherheit. Persönlich sympathisiere ich mit Lambs Vorschlag (Lamb 1988, 113), daß lebende menschliche Embryonen in keinem geringeren, aber auch in keinem höherem Maße zu achten sind als menschliche Leichen, mit der Konsequenz, daß falls man überhaupt bereit ist, auf sie das Prinzip der Menschenwürde anzuwenden, diesem kein höheres Gewicht zukommt als Prinzipien der Pietät.

Aber auch wer in diesem Punkt anders urteilt, wird sicher nicht so weit gehen wollen, dem "abstrakten" Prinzip der Menschenwürde dasselbe Gewicht wie dem "konkreten" beizumessen. Bereits das Ausmaß und die Intensität der Meinungsverschiedenheiten in diesem Punkt sollten Anlaß sein, mit

der strafrechtlichen Durchsetzung eines "abstrakten" Prinzip der Menschenwürde zurückhaltend zu verfahren.

4. Wem kommt welche Menschenwürde zu?

Mit der begrifflichen und normativen Unterscheidung zwischen Kern- und erweiterten Bedeutungen ist das Problem, wem Menschenwürde im "konkreten", wem Menschenwürde im "abstrakten" Sinne zuzuschreiben ist, erst aufgeworfen und nicht gelöst. In der Tat scheint die Attraktivität eines einheitlichen und homogenen Begriffs der Menschenwürde u. a. auch darin zu liegen, daß es eines besonderen Kriteriums dafür, *wer* als Subjekt von Menschenwürde in Frage kommt, scheinbar nicht bedarf. Da ein einheitlicher Begriff mit einem rein biologischen Kriterium auszukommen scheint, scheint die Peinlichkeit zu entfallen, den verschiedenen Formen menschlichen Lebens unterschiedliche Grade der Schutzwürdigkeit beizulegen. In Wirklichkeit besteht diese Attraktivität freilich nur scheinbar. Selbst wer einen einheitlichen Begriff von Menschenwürde vertritt, kann auf wertmäßige Differenzierungen nicht verzichten. Kaum jemand würde sagen wollen, daß etwa einer menschlichen Leiche *dasselbe* Maß an Achtung gebührt wie einem lebendem Menschen. Selbst noch der fanatischste Lebensschützer wird kaum sagen wollen, daß der frühe menschliche Embryo Träger von Menschenwürde in *demselben* Sinn und in *demselben* Ausmaß ist wie eine erwachsener Mensch. Auch das Bundesverfassungsgericht, das in seinen Urteilen von 1975 und 1993 das Abtreibungsverbot u. a. mit der Menschenwürde des Embryos begründet, nahm keinen Anstoß an dem § 219d StGB, der den frühen menschlichen Embryo (bis zu 14 Tagen) ausdrücklich von dem durch den § 218 gewährten rechtlichen Schutz ausnimmt. Diese Differenzierung kann nicht durch ein Potentialitätsprinzip erklärt werden, da der frühe und der späte Embryo exakt dasselbe Potential haben. Noch kann es mit einem Prinzip der Menschenwürde in Einklang gebracht werden, das für alles im biologischen Sinn spezifisch Menschliche gleichermaßen gilt.

Es liegt in der Konsequenz der Unterscheidung zwischen "konkretem" und "abstraktem" Sinn des Menschenwürdeprinzips, daß die Antwort auf die Frage nach dem Träger von Menschenwürde nur gespalten ausfallen kann: Menschenwürde im erweiterten und moralisch schwachen Sinn ist eine normative Eigenschaft von allem *spezifisch Menschlichen*, nicht nur menschlichem Leben. Ein gewisses Maß an Achtung ist auch bei menschlichen Leichen, toten menschlichen Föten und menschlichen Organen angebracht. In seinem schwachen und abstrakten Sinn ist das Prinzip der Menschenwürde ein wichtiger - wenn auch nicht notwendig durchschlagender - Grund etwa gegen einen Handel mit menschlichen Embryonen (vgl. Stutz, 1988) oder mit menschlichen Organen zu Transplantationszwecken.

Dagegen ist Menschenwürde im "konkreten" und starken Sinn eine normative Eigenschaft, die allein menschlichen Individuen mit *Bewußtseinsfähigkeit* zukommt. Dem frühen menschlichen Embryo kann sie nicht zugeschrieben werden, und es ist zweifelhaft, ob sie dem anenzephalen Neugeborenen zugeschrieben werden kann, das ohne jene Teile des Gehirns geboren wird, von dem (soweit wir wissen) Bewußtsein abhängt. Diese Formen des Menschlichen sind Träger von Menschenwürde lediglich im abstrakten und schwachen Sinn. Der wesentliche Grund dafür liegt darin, daß Menschenwürde in ihrer Kernbedeutung ein Ensemble subjektiver Rechte ist. Die Beilegung von subjektiven Rechten verliert jedoch ihren Sinn, wo zwar die Qualität des Menschlichen ist, aber

keine Subjektivität. Ein Wesen, das im biologischen Sinn menschlich ist, aber dauerhaft ohne Bewußtsein ist, kann durch das, was ihm von außen geschieht, in keiner Weise betroffen sein. Es ist sinnlos, es vor der Gefahr des Todes, des Leidens und des Verlusts von Freiheit oder Selbstachtung schützen zu wollen, wenn diese Gefahren subjektiv gar nicht repräsentiert werden. Ohne Subjektivität entfallen die schlechthin essentiellen Anwendungsbedingungen für das starke Prinzip der Menschenwürde.

Dagegen wird vielfach - insbesondere von katholischen Autoren - argumentiert, daß selbst Erwachsene zeitweilig ohne Bewußtsein sind und die umrissene Position implizieren würde, daß selbst Schlafende als Subjekte von Menschenwürde im "konkreten" Sinn nicht in Frage kämen. Wenn aber andererseits Schlafende Menschenwürde im starken Sinn besitzen, warum nicht auch menschliche Embryonen, von denen wir annehmen, daß sie im normalen Verlauf ihrer Entwicklung irgendwann "erwachen" und ein vollständiges Bewußtsein und Selbstbewußtsein ausbilden werden?

Dieses Argument unterscheidet nicht hinreichend zwischen *Dispositionen* und *Potentialitäten*. Bewußtseinsfähigkeit ist eine Disposition, d. h. eine Eigenschaft, die man haben kann, ohne sie aktuell zu realisieren, und sie kommt dem Schlafenden in derselben Weise zu wie dem Wachenden. Daß nur der Wachende diese Disposition manifestiert, zeigt nicht, daß sie nicht auch dem Schlafenden zukommt. Im Gegensatz dazu besitzt der menschliche Embryo die Fähigkeit zu Bewußtsein nur im Sinn einer Potentialität, d. h. er wird die Disposition in einem späteren Stadium seiner Entwicklung erwerben. Begründet ist diese Unterscheidung wesentlich darin, daß Dispositionen aus bestimmten anderen nicht-dispositionalen Eigenschaften folgen und daß der Besitz dieser letzteren Eigenschaften (wie der, über ein funktionierendes zentrales Nervensystem zu verfügen) eine notwendige Bedingung für den Besitz der Disposition ist. Obwohl es ein Übergangsfeld zwischen Disposition und Potentialität gibt, in dem es nicht leicht ist, eine klare Grenze zu ziehen, ist dennoch offenkundig, daß für die menschliche Zygote im ersten Drittel der Schwangerschaft mangels geeigneter nicht-dispositionaler "Basis-Eigenschaften" die Fähigkeit zum Bewußtsein lediglich eine Potentialität sein kann. Ein Wesen mit der Potentialität, eine bestimmte Disposition zu entwickeln, hat jedoch nicht eo ipso denselben moralischen Status wie ein Wesen mit der voll entwickelten Disposition.

Dieses Resultat könnte verheerender erscheinen, als es in Wirklichkeit ist. Es besagt für sich genommen nichts darüber, wie weit die Differenzierung zwischen dem Schutz gehen sollte, der Trägern der "konkreten" und Trägern der "abstrakten" Menschenwürde gewährt wird. Darüber hinaus ist zu beachten, daß ein relativ intensiver Schutz der Träger "abstrakter" Menschenwürde auch aus anderen Gründen erfordert sein könnte (vgl. Birnbacher, 1990, 152 ff). Der Menschenwürdebegriff ist jedenfalls überfordert, wenn er die Begründungslast für die Schutzwürdigkeit in diesen Fällen allein tragen soll.

Verweise

Benda, Ernst: Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik. In: Rainer Flöhl (Hrsg.): Genforschung - Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen. München 1985, 205-231.

- Birnbacher, Dieter:** Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde? In: Volkmar Braun/Dietmar Mieth/Klaus Steigleder (Hrsg.): Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin. München 1987, 77-88. Wiederabgedruckt in: Anton Leist (Hrsg.): Um Leben und Tod. Frankfurt/M. 1990, 266-281.
- Birnbacher, Dieter:** Embryonenforschung: Ethische Kriterien der Entscheidungsfindung. In: Christoph Fuchs (Hrsg.): Möglichkeiten und Grenzen der Forschung an Embryonen. Stuttgart 1990, 127-138.
- Bundesverfassungsgericht:** Entscheidungen Band 39. Karlsruhe 1975.
- Gert, Bernard:** Die moralischen Regeln. Frankfurt/M. 1983.
- Hoerster, Norbert:** Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde. Juristische Schulung 82.2 (1983), 93-96.
- Kant, Immanuel:** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Werke, Akademie-Ausgabe, Band 4, Berlin 1903, 385-464.
- Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland** (Reihe Alternativkommentare). Neuwied 1984.
- Lamb, David:** Down the slippery slope. Arguing in applied ethics. London 1988.
- Poliwoda, Sebastian:** Keimbahntherapie und Ethik. Ethik in der Medizin 4 (1992), 16-26.
- Schopenhauer, Arthur:** Die Welt als Wille und Vorstellung I. Sämtliche Werke, hrsg. Hübscher, Band 2. Mannheim 4/1988.
- Spiegelberg, Herbert:** Steppingstones toward an ethics for fellow existers. Essays 1944-1983. Dordrecht 1986.
- Stutz, Samuel:** Embryohandel. Bern 1988.
- Vitzthum, Wolfgang Graf:** Gentechnologie und Menschenwürde. Medizinrecht 6 (1985), 249-257.
- Warnock, Mary:** Haben menschliche Zellen Rechte? In: Anton Leist (Hrsg.): Um Leben und Tod. Frankfurt/M. 1990, 215-234.

Veröffentlicht in Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1 / 1995

© bei Dieter Birnbacher