

WIE UNANTASTBAR IST DIE MENSCHENWÜRDE? DER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN MENSCHENWÜRDE, PERSONSEIN UND NATUR AUF DEM GEBIET DER BIOETHIK

Eberhard SCHOCKENHOFF

Katholisch-Theologische Fakultät –Albert-Ludwigs-Universität
Werthmannsplatz 3, D-79098 Freiburg
schockenhoff@ethikrat.org

Zusammenfassung

Menschenwürde und Menschenrechte beruhen nicht auf einer kulturellen Zuschreibung, die vom Konsens der demokratischen Gesellschaft abhängt. Vielmehr kommen Menschenwürde und Menschenrechte ebenso wie das Personsein jedem Menschen von sich aus zu. Der Akt der Anerkennung eines Unbedingten wäre schon im Keim relativiert, wenn er von wechselnden Bedingungen abhinge, über die wir uns jeweils verständigen müssten. Das einzige nicht-diskriminierende Kriterium für die Anerkennung der Menschenwürde ist vielmehr die biologische Artzugehörigkeit des Menschen. Weil jedem Menschen vom Ursprung seiner Existenz an eine unverlierbare Würde zukommt, dürfen keine über das Menschsein als solches hinausgehende Kriterien (moralisch relevante Eigenschaften, mentale Fähigkeiten, das Gefühl der biographischen Einheit usw.) vorausgesetzt werden.

Damit mit dem Kriterium der Menschenwürde in den bioethischen Debatten einer säkularen Gesellschaft dokumentiert werden kann, ist allerdings eine Unterscheidung notwendig. Der normative Kerngehalt der Menschenwürde schützt die Mindestbedingungen des Menschseins, zu denen das Vermögen zur sittlichen Selbstbestimmung, die Körperlichkeit der menschlichen Existenz und die zeitliche Erstreckung der individuellen Lebensgeschichte gehören. Der Schutz der Menschenwürde ist deshalb auch die leibliche Dimension menschlichen Daseins in ihrer gesamten Erstreckung vom Anfang bis zum natürlichen Ende, von der Zeugung bis zum Tod umfassend. Am Ende diskutiert der Vortrag die Gründe und Gegeneinwände, die in der Diskussion um den ontologischen und moralischen Status des Embryos vorgebracht werden.

Schlüsselwörter: Menschenwürde, Natur, Personsein, Menschsein, moralischer Status des Embryos, Bioethik.

A translation of this article is published in Croatian in a printed version in: *Bogoslovska smotra*, 77 (2007) 1, 5-21. A German version is available on-line only.

1. Der Zusammenhang von Menschenwürde, sittlichem Subjektsein und Gattungszugehörigkeit

1.1. Der doppelte Begriff der Menschenwürde

Die gegenwärtige Debatte um das Verständnis der Menschenwürde bezeugt, dass ein öffentliches Bedürfnis nach philosophisch zu leistender Sinnorientierung erst dann aufbricht, wenn diese nicht mehr fraglos gelebt, sondern als Problem empfunden wird. Der inflationäre Gebrauch dieses Begriffs, der die klaren Konturen des mit ihm Gemeinten verschwinden lässt, geht mit einer wachsenden Gefährdung der Menschenwürde in der modernen Lebenswelt einher, ohne dass er ihr wirksam Einhalt gebieten könnte. Von allen verwandt, drückt das Wort »Menschenwürde« doch längst keine gemeinsame Überzeugung über die verpflichtenden Inhalte oder auch nur die unerlässlichen Voraussetzungen eines gelungenen Menschseins aus. Ist es deshalb nur eine Leerformel, einzig dazu beschworen, den schwindenden Grundwertekonsens moderner Gesellschaften nicht offen zutage treten zu lassen? Oder umgekehrt das trojanische Pferd, in dessen Schutz die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen einschließlich der christlichen Kirchen unerkannt ihre weltanschaulichen Überzeugungen in die nationalen Gesetzgebungen einschmuggeln wollen?

Die herausgehobene Stellung, die der Gedanke der Würde des Menschen in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen und in vielen modernen Verfassungen einnimmt, sichert noch kein einheitliches Verständnis, an dem sich die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen orientieren könnten. Dazu ist vielmehr eine Unterscheidung im Begriff der Menschenwürde unerlässlich, deren strikte Beachtung diesen erst zu einem zwingenden Argument macht, das von jedem Standpunkt aus rational anerkennungs-fähig ist. Der Gedanke der Menschenwürde kann, sofern er eine *normative Funktion* in dem Sinn haben soll, dass sie auch rechtlich einklagbar und durch Sanktionen geschützt ist, nur ein *Minimalbegriff* sein.¹ Er enthält keinen erschöpfenden Hinweis auf alle Bedingungen, unter denen sich gelingendes Menschsein vollendet darstellt, sondern steckt nur den letzten, gegenseitig unverfügbaren Lebensraum ab, den Menschen einander zugestehen, die sich

¹ Vgl. dazu Robert SPAEMANN, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Robert SPAEMANN, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, 2001, 107-122, bes. 115ff.

gegenseitig als freie Vernunftwesen achten. Dieser harte Kern der Menschenwürde-Vorstellung besteht in nichts anderem als in dem, was den Menschen allein zum Menschen macht: der Fähigkeit zum freien Handeln und zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung. Nur das letzte unhintergehbare »Residuum des Selbstseins«² begründet, warum der Mensch nicht nur ökonomischen Wert und gesellschaftlichen Nutzen, sondern auch »Würde« besitzt, die ihm als »Zweck an sich selbst« zukommt. »Also ist Sittlichkeit« – so heißt es bei *Immanuel Kant* (1724-1804) – »und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat«.³

Von der strikten Beschränkung auf die Fähigkeit zur Moralität bleibt eine zweite Bedeutung des Wortes »Menschenwürde« zu unterscheiden, wie sie sich seit der französischen Revolution im öffentlichen Sprachgebrauch herausgebildet hat. Wenn wir von »menschenwürdigen Zuständen« und der menschenwürdigen Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse oder auch individueller Lebensbereiche wie dem der Sexualität sprechen, gewinnt der Begriff »Menschenwürde« einen anderen Sinn. Er erweitert sich dann zu einer *Maximaldefinition* und wird zu einem sprachlichen Erinnerungszeichen, zu einer Abbeviatur unterschiedlichster *anthropologischer* Sinnoptionen, die sich in seinem Gewand verbergen. Beide Vorstellungen, die sich in unserer alltagssprachlichen Rede von der Würde des Menschen überlagern, können sich im Blick auf die moralische Aufgabe des einzelnen ergänzen, sie schließen sich in einem Punkt aber geradezu aus. In seinem strikten Sinn benennt der Gedanke der Menschenwürde eine kategorische Grenze, die jedem Versuch ihrer »Verwirklichung« in der zweiten, erweiterten Bedeutung gesetzt ist. Gerade weil wir uns in unseren offenen Gesellschaften über verpflichtende Inhalte eines »menschenwürdigen Lebens« nicht mehr verständigen können, müssen wir die Würde umso entschiedener respektieren, die nicht von unserer Übereinkunft abhängt, sondern die jedem gegenüber jedem unverfügbar gegeben ist.

Keiner von uns verdankt seine menschliche Würde dem Einverständnis und der Zustimmung der anderen; sie wird in einer humanen Rechtsordnung nicht gegenseitig zuerkannt und gewährt, sondern als das allen vorausliegende Fundament anerkannt. Um alle sprachliche Zweideutigkeit auszuschließen, müssen wir geradezu sagen: In ihrem eigentlichen Sinn kann Menschenwürde nicht »verwirklicht« oder »befördert«, sondern nur geachtet und als bereits wirklich anerkannt

² *A.a.O.*, 117.

³ Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Akademieausgabe, Bd. 4, 435. Vgl. dazu bes. Werner WOLBERT, *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster, 1987, 15-26.

werden. Nur in bezug auf das freie Selbstsein des einzelnen und seine Lebensaufgabe gibt es überhaupt einen Sinn, von der Realisierung der Menschenwürde zu sprechen. Im Blick auf kollektive Programme und ihre Legitimation durch gesellschaftliche Mehrheiten umschreibt »Menschenwürde« nicht das Ziel, sondern die Grenzklausel, unter der aller politische und wissenschaftliche Einsatz für das Wohl der Menschen und eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse steht. An diese einschränkende Bedingung erinnert die Rede von der Selbstzwecklichkeit des Menschen: Er ist immer um seiner selbst willen zu achten und darf niemals um eines anderen willen – auch nicht um der Zukunft und Gesundheit künftiger Generationen willen – ausschließlich als Mittel zum Zweck geopfert werden.

1.2. Die naturale Basis der Menschenwürde

Die strikte Beschränkung auf den normativen Kerngehalt der Menschenwürde schließt auch aus, sie an das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften oder das Erreichen einer erforderlichen Entwicklungsstufe zu binden. Wenn wir kraft eigenen Rechts als Menschen existieren und nicht durch den Willen der anderen zu Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft berufen werden, dann kann allein die naturale Zugehörigkeit zur biologischen Spezies, das Merkmal menschlicher Abstammung, den Ausschlag geben. Deshalb läßt sich auch die scharfe Trennungslinie nicht aufrechterhalten, die von den Vertretern des empiristischen Personbegriffs zwischen dem biologischen Faktum menschlichen Lebens und dem Personsein als »spezifischer Rollenkompetenz in moralischen Interaktionen«⁴ gezogen wird. Wer die Zuerkennung unbedingter Achtung einem solchen Kompetenzurteil unterwirft, der bindet den Gedanken der Menschenwürde an das, was ein Mensch in den Augen der anderen, nicht allein von sich aus, aufgrund seines bloßen Daseins ist – und hat ihn damit bereits im Ansatz eliminiert. Er verfehlt das merkwürdige anthropologische Urdatum, dass unser Menschsein in einer unhintergehbaren Weise an die Einheit unseres geistigen und leiblichen Lebens gebunden bleibt. Es ist dies, wie *Augustinus* und nach ihm *Descartes* gesehen haben, ein mit der menschlichen Natur selbst gegebenes und gleichwohl unerklärliches Faktum, das dem wissenschaftlichen Zugriff und allem erklärenden Eindringen in das Geheimnis des Menschseins

⁴ Hugo Tristram ENGELHARDT, Entscheidungsprobleme konkurrierender Interessen von Mutter und Fötus, in: Volkmar BRAUN – Dietmar MIETH (Hrsg.), *Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin*, München, 1987, 152. Vgl. auch sein Hauptwerk: *The Foundation of Bioethics*, Oxford, 1986, wo es heißt, Personsein und Menschenwürde seien an die Fähigkeit gebunden, Mitglied einer »moral community« oder der »community of peaceable moral agents« (44) zu sein.

eine Grenze setzt. »Die Weise, in der ein Geist mit einem Leib verknüpft ist, ist gänzlich wunderbar und kann vom Menschen nicht begriffen werden – und doch ist gerade dies der Mensch.«⁵ Weil seine geistig-leibliche Einheit zu der anthropologischen Grundaussage gehört, die der Mensch selber *ist*, läßt sich die unbedingte Achtung, die wir dem Menschen als zu Freiheit und Verantwortung fähigem Vernunftwesen schulden, nicht von dem Respekt trennen, den wir seinem leiblichen Dasein entgegenzubringen haben.

Für ein christliches Menschenbild, das sich aus seinen biblischen Wurzeln und auf dem Boden der aristotelisch-thomanischen Anthropologie als ganzheitliches Denken versteht, kann es keinen Zweifel daran geben, dass auch die leibliche Daseinsweise des Menschen an der Würde seiner Gottebenbildlichkeit teilhat. Aber auch im Gang der Philosophiegeschichte seit der europäischen Aufklärung ist der Gedanke immer schärfer hervorgetreten, dass freie Menschen, die sich in ihrem sittlichen Subjektsein achten, einander solche Achtung zuallererst in der Weise des Respekts vor der Unverletzlichkeit ihres körperlichen Daseins entgegenbringen müssen.

In seinem »Opus postumum« stößt *Kant*, der den Menschen im Bannkreis der reinen Metaphysik zunächst nur als Bürger zweier Welten denken kann und seine Zugehörigkeit zur natürlichen Welt scharf von seiner moralischen Bestimmung als Vernunftwesen trennen muß, zur Einsicht vor, dass die Leiblichkeit des Subjekts im Begriff des Menschen immer schon mitgedacht ist. Der Organismus seines natürlichen Lebens erscheint dabei als der notwendige Außenraum des Denkens, der diesem den Zugang zur Welt eröffnet. Die philosophische Vernunft kann nun nicht mehr hinnehmen, woran sie sich seit *Descartes* gewöhnt hatte: dass der Leib des Menschen ganz mit den materiellen Dingen der natürlichen Welt auf eine Seite gestellt wird. Der Leib muß vielmehr auch nach der neuzeitlichen Wende zum Subjektstandpunkt des Denkens als eine Erscheinungsweise der Subjektivität gedacht werden, wie es Kant im Begriff der notwendigen »Vernunftorgane« des Erkennens und Handelns erstmals versucht.⁶

Später führt dieser aus den Ursprüngen der aufgeklärten Vernunft hervorgehenden Denkweg bei *Fichte* zur Konzeption des Leibes als einer »Tatsache des Bewußtseins«, durch die sich das Ich das Medium seiner Weltbegegnung und seiner Wirksamkeit auf die materielle Welt »bildet«.⁷ Der Leib wird so als Ausdruck der Subjektivität des Menschen, als ihre Mitteilung und Sichtbarmachung

⁵ *De civitate Dei*, XXI, 10.

⁶ Vgl. Friedrich KAULBACH, Leib/Körper, in: *HWPPh*, V, 180-182.

⁷ Johann Gottlieb FICHTE, Die Tatsachen des Bewußtseins, in: Immanuel Hermann VON FICHTE (Hrsg.), *Fichtes Werke*, Berlin, 1971, 596-609.

in der körperlichen Welt verstanden. Am Ende kehrt dieser Gedanke bei *Hegel* aus seinen transzendentalphilosophischen Höhen wieder in die praktische Ethik und Rechtsphilosophie zurück: Weil das Ich in der realen Welt nicht anders denn als »Leib« existiert, erscheint in ihm das konkrete »Dasein der Freiheit«, ihr notwendiger Schutzraum, in dem sie der Welt der anderen gegenübertritt. Ich selbst kann mich von meinem Körper distanzieren, kann versuchen, ihm die Richtung meines moralischen Wollens aufzuprägen und ihn in freier Selbstaneignung »in Besitz nehmen«. Der andere aber kann nicht in dieser Weise zwischen mir und meinem Leib unterscheiden, für ihn bin nur in meinen Körper gegeben und nur durch ihn frei. »Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen, die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in den Fesseln frei sein. Aber dies ist *mein* Wille, *für den anderen* bin ich in meinem Körper.« Deshalb gilt im Gegensatz zu der Einschränkung, die ich meinem Körper auferlege, für die anderen der strikte Grundsatz: »*Meinem Körper* von anderen angetane Gewalt ist *Mir* angetane Gewalt«. ⁸ Aus der Perspektive der anderen ist das Im-Leib-sein die unhintergehbare Grundsituation meiner Freiheit, ihre konkrete Repräsentation in unserer gemeinsamen Welt, so dass wir untereinander den Respekt vor unserer Freiheit nicht anders denn als Achtung vor unserer körperlichen Existenz zum Ausdruck bringen können.

Die Besinnung auf den anthropologischen Status des Menschen als geistig-leibliche Einheit wirft aber auch Licht auf eine *Differenz*, die sich zwischen uns und unserem Leib auftut. Für den anderen bin ich nur in meiner leiblichen Existenz wirklich; er kann aus seiner Außenperspektive nicht zwischen meinem Personsein und meinem körperlichen Dasein trennen. Auch ich selbst erfahre mich in allen meinen Lebensäußerungen – vom Hungergefühl über meine seelischen Bedürfnisse bis zu den geistigen Tätigkeiten mit meinem Leib *verbunden* – in der Krankheit sogar schmerzlich an ihn gebunden. Aber zum Erleben meines Leibes gehört auch, dass ich nicht mit ihm identisch bin. Wir sind dem Rhythmus unseres Leibes und seiner natürlichen Ansprüche nicht einfach ausgeliefert, wir hören nicht nur auf die Signale unseres Leibes, sondern dieser vermag auch die Stimme unseres Inneren zu hören und in seinen Ausdrucksgebärden zur Darstellung zu bringen.

Das Verhältnis zu unserem Leib ist kein Besitzverhältnis wie zu den materiellen Dingen unserer äußeren Welt, aber wir »sind« auch nicht unser Leib, so sehr dieser immer »unser« Leib ist. Die Beziehung zwischen dem Ich und seinem Leib steht – in den Worten von *Gabriel Marcel* gesagt – zwischen dem Haben und dem

⁸ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 48.

Sein, und aus eben dieser Zwischenstellung erwächst unsere Freiheit auch gegenüber dem Leib. Wir haben im Umgang mit unserer körperlichen Existenz einen eigenen Spielraum, den wir im Verlauf unserer Lebensgeschichte durch die Kultivierung unseres affektiven Lebens und im Erleiden äußerer Einflüsse mehr und mehr ausfüllen. Unsere persönliche Identität wird durch das biologische Erbe unserer Natur nicht restlos determiniert, sondern sie geht in einem dynamischen lebensgeschichtlichen Prozess aus einem Wechselspiel von Anlage und Umgebung, biologischer Vorgabe und kultureller Prägung hervor. Diese doppelte Einsicht eröffnet den anthropologischen Horizont, in dem die Erkenntnisse der modernen Humanbiologie über den Beginn des menschlichen Lebens auf ihre normativen Konsequenzen für den Eintritt seiner Schutzwürdigkeit befragt werden müssen.

2. Die Schutzwürdigkeit des Embryos

2.1. Die Suche nach einem Standpunkt unparteiischer Gerechtigkeit zwischen ungeborenen und geborenen Menschen

Wir wollen diese letzte Frage, anders als die beiden vorangehenden, nicht durch eine allgemeine Reflexion über die wesentliche Zusammengehörigkeit von Freiheit und Würde, Vernunft und Natur entfalten. Wir stellen uns ihr vielmehr im Blick auf die dem Menschen durch die modernen Biotechniken zugewachsenen Manipulationsmöglichkeiten. Sie haben die Grenzlinie, auf der die Entscheidung über Anerkennung oder Verweigerung der Menschenwürde fällt, weit nach vorn geschoben, in den Bereich des nur mikroskopisch Wahrnehmbaren, in dem die Verletzung fundamentaler Rechte des Menschen so frühzeitig und verborgen stattfindet, dass sie von vielen als solche nicht mehr erkannt wird. Um in diesen sublimen Grenzfällen nicht der Problemlosigkeit des Augenscheinlichen zu verfallen, müssen wir uns einer doppelten Einsicht vergewissern, die das philosophische Nachdenken über die Natur schon in seinen frühen Ursprüngen erreicht hat. Die erste besteht darin, dass die Natur das, was in ihr an normativen Ansprüchen bereitliegt nicht, nicht von sich aus zu erkennen gibt. Nur durch die Vernunft des Menschen, der die Sinnpotentiale auslotet, die im natürlichen Strukturplan des Lebens vorgezeichnet sind, tritt zutage, was es mit unserer Natur »eigentlich« auf sich hat. Nicht schon aufgrund ihres natürlichen Ursprungs, sondern erst als durch die Vernunft erkannt, verweist die Natur auf die für das Menschsein des Menschen verbindlichen Ansprüche. Es macht geradezu die »Natur« des Menschen aus, dass nur seine Vernunft ihm sagt, was für ihn das »Natürliche« ist. Auf der Stufe des Menschen ist das Natürliche das Vernünftige und umgekehrt.

Die zweite Einsicht besagt, dass der verbindliche Anspruch des »Guten« nur von einem gemeinsamen Standpunkt aus erkannt werden kann. Nur das *koinon agathon*, das gemeinsame Gute, kann das Vernünftige sein. »Das Gute, wenn es an den Tag kommt, ist allen gemeinsam« (*Sokrates*).⁹ Das Vernünftige als das allen Natürliche kann nicht durch subjektive Einsicht des einzelnen in eine partikuläre Konzeption des guten Lebens, sondern nur von einem gemeinsamen Gerechtigkeitsstandpunkt oberhalb der jeweiligen Interessen und partikularen Güter aus erkannt werden.¹⁰ Wo es nicht allein um die private Lebensführung autonomer Individuen, sondern um die Rechte der von einer moralischen Konfliktsituation Betroffenen geht, läßt sich diese nicht mehr durch die liberale Konfliktlösungsstrategie beantworten, nach der sich alle gegenseitig uneingeschränkte Handlungsfreiheit entsprechend dem jeweiligen Selbstkonzept einräumen. Die Anerkennung von Rechten, die einzig moralisch akzeptable Auflösung eines genuinen Gerechtigkeitskonflikts, kann nicht wiederum in das subjektive Belieben autonomer Individuen gestellt sein, wenn die Gefahr einer einseitigen Interessendurchsetzung unter dem Denkmantel selbstdefinierter moralischer Ideale ausgeschlossen werden soll.

Ein solcher Unparteilichkeitsstandpunkt, von dem aus sich über den Beginn der Schutzwürdigkeit des embryonalen Lebens urteilen läßt, muß deshalb beide Perspektiven umschließen – die der bereits Geborenen und die derer, die *noch* Zygoten, *noch* Föten oder *noch* Embryonen sind. Die für den moralischen Status des Embryos entscheidende Frage, ob menschliche Zygoten, von denen etwa 30-40 Prozent die Chance besitzen, sich als menschliche Individuen weiterzuentwickeln, in den Schutzbereich der Menschenwürde fallen, läßt sich also von dem partikularen Interessenstandpunkt bereits lebender Personen aus gar nicht »vernünftig« entscheiden. Selbst die Gesamtheit aller schon Geborenen bliebe in ihrem einmütigen Urteil noch immer in einer subjektiven Interessenlage gegenüber den Nachkommenden gefangen, wenn sie diesen aufgrund dessen, dass sie nur »mögliche« Personen sind, die Achtung der Menschenwürde versagen wollte. Der bekannte Bioethiker *Tristram Engelhardt* versucht diesen Standpunkt rational zu rechtfertigen, indem er aus der nur 40% Wahrscheinlichkeit des späteren Personseins menschlicher Embryonen den weitreichenden Schluss zieht, dass man »keine Person verletzt, wenn man das Seiende nicht bewahrt oder den Körper abtreibt, aus dem

⁹ *Gorgias*, 506 a.

¹⁰ Vgl. Robert SPAEMANN, Die Bedeutung des Natürlichen im Recht, in: Robert SPAEMANN, *Grenzen, a.a.O.*, 137-145, bes. 139.

sie sich entwickeln würde«. ¹¹ Aber er verbleibt mit dieser Argumentation in einer partikularen Perspektive befangen und erreicht nicht die Ebene gemeinsamer Vernunft, von der aus sich ein Interessenkonflikt zwischen »möglichen« und »wirklichen« Personen gerecht entscheiden ließe.

2.2. *Der Doppelcharakter konkreter praktischer Urteile*

Konkrete Urteile auf dem Gebiet von Recht und Moral gehen aus »gemischten« Schlussfolgerungen hervor, denn sie deuten einen empirischen Sachverhalt auf dem Boden normativer Wertannahmen. Der Zeitpunkt, mit dem die Schutzwürdigkeit des individuellen Menschenlebens einsetzt, lässt sich weder einfach aus moralischen Überzeugungen ableiten noch unmittelbar an biologischen Fakten ablesen. Vielmehr muss die biologische Auskunft, die nach gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnis gegeben werden kann, im Licht ethischer Prinzipien sowie grundlegender Einsichten in die anthropologische Verfassung des Menschen interpretiert werden. Erst aus diesem Zusammentreffen der empirischen und normativen Komponenten eines ethischen Urteils können dann konkrete Schlussfolgerungen im Blick auf die Schutzwürdigkeit des individuellen Menschenlebens gezogen werden. Der Doppelaspekt konkreter praktischer Urteile spricht auch bei der Bewertung des historischen Wandels moralischer und rechtlicher Anschauungen eine Rolle. Wenn sich die Auffassungen von Medizin und Rechtswissenschaft, Philosophie und Theologie über den Status des menschlichen Embryos im Laufe der Jahrhunderte änderten, muss dieser unbestreitbare Sachverhalt nicht zwangsläufig im Sinne eines prinzipiellen Relativismus unserer moralischen Erkenntnis interpretiert werden. Vielmehr ist zu fragen, ob der eingetretene Wandel in der Beurteilung der moralischen und rechtlichen Stellung des Embryos auf neuen humanbiologischen Erkenntnissen (Abkehr von der aristotelischen Zeugungsbiologie im 18. und 19. Jahrhundert; Überwindung des biogenetischen Grundgesetzes zur Deutung der Ontogenese in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts) oder auf einer Revision moralischer Überzeugungen auf der normativen Prinzipienebene beruht.

2.3. *Das Gebot advokatorischer Interessenwahrnehmung*

Zur normativen Grundstruktur moralischer und rechtlicher Urteile gehört der Anspruch, dass die Belange aller von ihnen Betroffenen gleichermaßen berück-

¹¹ Vgl. Hugo Tristram ENGELHARDT, *a.a.O.*, 111: »It follows from these consideration that one harms no person by not conceiving the entity or by aborting the body from which it would develop.«

sichtigt werden. Die Einhaltung dieses Unparteilichkeitsgebotes erscheint nur dann gewährleistet, wenn die Frage nach der Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos unabhängig von den Interessen beantwortet wird, die einflussreiche gesellschaftliche Gruppen (Wissenschaft, Medizin, Forschung, Patientengruppen) an einer späteren Festlegung möglicherweise haben; keinesfalls darf eine »Abwägung« in der Weise erfolgen, dass wir dem Embryo in Abhängigkeit von den Nutzungsansprüchen anderer einen sich wandelnden moralischen und rechtlichen Status zuschreiben. Die unumkehrbare Asymmetrie der Beurteilungsebene – wir befinden uns als bereits Geborene darüber, unter welchem Blickwinkel wir die einzelnen Lebensphasen der noch Ungeborenen betrachten – verpflichtet uns vielmehr zu besonderer Vorsicht und zur advokatorischen Wahrnehmung der Belange des Embryos gegenüber unserem eigenen Urteil.

Die advokatorische Vertretung der Position des Embryos gegenüber den Interessen der bereits Geborenen ist ein Gebot der Unparteilichkeit; sie kann deshalb nicht durch den Hinweis relativiert werden, dass auf Seiten der Wissenschaft besonders hochrangige Güter (Freiheit der Forschung, Gesundheit künftiger Generationen) auf dem Spiel stehen. Wenn bei der Festlegung des zeitlichen Beginns der Schutzwürdigkeit des Embryos von den humanbiologischen Grundlagen dieses Urteils her ein Spielraum bestehen sollte, darf dieser nicht stillschweigend zu Lasten des Embryos genutzt werden. Es ist vielmehr ein Erfordernis der Gerechtigkeit, dass in diesem Fall dem Zeitpunkt der Vorzug gegeben wird, der dem Embryo gegenüber am wenigsten willkürlich gewählt ist.

2.4. Unklarheiten im Begriff der Zuschreibung

Zu den Voraussetzungen eines verantwortlichen Urteils in der Frage nach dem Beginn der Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens gehört auch eine Verständigung darüber, in welchem Sinn dieses Urteil auf einer »Zuschreibung« beruhen kann. Dieser in der Debatte um den ontologischen und moralischen Status des menschlichen Embryos häufig gebrauchte Begriff kann Verschiedenes bedeuten. Sofern jedes Urteil auf der gedanklichen Verknüpfung zweier Propositionen beruht, kann man eine solche logische Operation mit einem gewissen Recht als eine »Zuschreibung« bezeichnen. So wird etwa in dem Satz »Peter geht spazieren« einem Subjekt (Peter) eine bestimmte Tätigkeit (Spazierengehen) zugeschrieben. Doch handelt es sich dabei um die *Beschreibung* eines Vorgangs, der unabhängig von unserer sprachlichen Bezeichnung geschieht; unsere *Zuschreibung* beruht daher auf einem Wahrnehmungsakt. In dem Satz »Peter ist ein Mensch« verhält es sich nicht anders. Wenn wir den Inhalt dieses

Satzes zu der Aussage abwandeln, Peter werde das Menschsein zugeschrieben, so käme niemand auf den Gedanken, das Prädikat »Mensch« werde Peter erst durch diesen Zuschreibungsakt verliehen. Peter ist ein Mensch auch unabhängig davon, ob wir diesen Sachverhalt anerkennen; keineswegs bringt die Zuschreibung das Zugeschriebene erst hervor. In der Debatte um den moralischen Status des Embryos wird der Begriff der Zuschreibung aber nicht selten so verstanden, als stelle diese den eigentlichen Geltungsgrund für die Schutzwürdigkeit des Embryos dar. Gemäß dem programmatischen Vorhaben, einen gesellschaftlichen Konsens darüber herbeizuführen, von welchem Zeitpunkt an *wir* dem Embryo Menschenwürde zuschreiben *wollen*, soll dem Zuschreibungsakt als solchem statusverleihende Kraft zukommen. Die »Zuschreibung« meint jetzt nicht mehr die sprachliche Identifizierung eines Vorgangs oder Sachverhalts, der uns vorgegeben ist und von uns, soll die Zuschreibung gelingen, so exakt wie möglich wahrgenommen werden muss, sondern die Hervorbringung von etwas, das außerhalb der Zuschreibung noch nicht gegeben ist.

Überträgt man ein solches Verständnis von Zuschreibung als seinsverleihendem oder bedeutungskonstituierendem Akt auf die Anfangsphasen der menschlichen Entwicklung, so hätte dies zur Folge, dass das Ergebnis unserer Zuschreibung nicht mehr an der Wirklichkeit überprüft werden könnte. Die Zuschreibungsformel diene dann der Selbstimmunisierung des Zuschreibungsaktes gegen mögliche Kritik. Denn ein Verständnis, das der gesellschaftlichen Zuschreibung statusverleihende, für das Würdeprädikat konstitutive Bedeutung zuschreibt, beinhaltet die Behauptung: Wenn wir dem Embryo vor dem Zeitpunkt der Nidation keine uneingeschränkte Schutzwürdigkeit zusprechen, dann *ist* er auch nicht im vollen Sinne schutzwürdig, ohne dass die Angemessenheit dieser Zuschreibung an einem ihr vorausliegenden Anspruch gemessen werden könnte. Tatsächlich wäre eine solche Schlussfolgerung nicht weniger unsinnig als im Falle des Satzes »Peter ist kein Mensch«, in dem unsere Weigerung, das Menschsein von Peter anzuerkennen, keineswegs dazu führt, dass dieser nun aufhören würde, ein Mensch zu sein.

Aus dieser sprachlichen Vorüberlegung lässt sich das Fazit ziehen: Die Erkenntnis der Schutzwürdigkeit des Embryos beruht nur insofern auf einer Zuschreibung, als wir durch unser Urteil einen gegebenen Sachverhalt (der Embryo ist ein Lebewesen von der Art des Menschen) im Licht normativer Wertüberzeugungen (Würde kommt menschlichen Leben von sich aus, allein kraft des Menschseins zu) beurteilen. Da weder die Wahrnehmung des Sachverhaltes noch die Anerkennung der Wertprämisse in unser Belieben gestellt sind, darf die Zuschreibung der moralischen Schutzwürdigkeit an den Embryo nicht will-

kürlich erfolgen. Sie steht vielmehr unter dem Gebot, die Eigenperspektive des Embryos wahrzunehmen und diesen als das anzuerkennen, was er von sich aus ist. Der Begriff der Zuschreibung darf daher in der Debatte um den moralischen Status des Embryos nur den Sinn haben, in dem er auch in anderen Zusammenhängen gebraucht wird: dass wir in unserem Urteil über einen Vorgang, eine Person oder eine Sache diese angemessen erfassen und aus der Wahrnehmung des Erkannten die richtigen praktischen Schlussfolgerungen ziehen.

2.5. Der Zusammenhang von Wahrnehmung und Deutung

Wird dem entgegengehalten, jede Wahrnehmung impliziere ein Moment der Deutung, so ist damit doch keineswegs jede beliebige Deutung gerechtfertigt. Die Wahrnehmung eines Lebewesens, die von dessen spezifischen Entwicklungsmöglichkeiten und Fähigkeiten absieht und dieses nicht als Lebendiges wahrnimmt, stellt keine angemessene Deutung des Wahrnehmbaren dar. Wenn ein Wissenschaftler einen menschlichen Embryo unter dem Mikroskop betrachtet und über das, was er sieht, das Urteil fällt: »Das ist nur ein Agglomerat von Zellen« wird diese Art der Wahrnehmung der Bedeutung des Gesehenen nicht gerecht. Zur Wahrnehmung eines Lebendigen gehört notwendig dessen Anspruch, als Lebendiges wahrgenommen zu werden, als ein entwicklungsfähiger Organismus, der eine Zukunft vor sich hat und unter geeigneten Bedingungen die Zielgestalt seines Werdens erreichen kann.

Dieser Logik der holistischen Wahrnehmung, die ein Lebendiges nicht von seiner zukünftigen Entwicklung isoliert, folgen wir im Falle pathogener Prozesse wie von selbst: Wer bei einer Untersuchung in menschlichem Körpergewebe Tumorzellen erkennt, weiß spontan und unmittelbar um die bedrohliche Bedeutung dieser Entdeckung. Das Innewerden ihrer Bedeutung ist so eng mit der Wahrnehmung selbst verknüpft, dass sich beides wohl unterscheiden, aber nicht voneinander trennen lässt. Niemand würde sich daher mit der Auskunft zufrieden geben, unter dem Mikroskop sei nur ein kleiner Zellhaufen zu sehen. Vielmehr weiß jeder sofort um die Gefährlichkeit dieses Zellhaufens und wird aus diesem Wissen die richtigen praktischen Schlussfolgerungen ziehen. Nicht anders verhält es sich mit der mikroskopischen Wahrnehmung eines menschlichen Embryos: Wer in ihm nur einen Zellhaufen sieht, weigert sich, die Bedeutung dieser Wahrnehmung anzuerkennen. Aus dem richtigen Grundsatz, dass jede Wahrnehmung ein Moment der Deutung enthält, ergibt sich nämlich auch das Postulat, unser Wissen um die Tragweite und volle Bedeutung des Wahrgenommenen nicht aus dem Wahrnehmungs-

vorgang auszublenden. So wie wir mit der Identifizierung maligner Körperzellen um deren Entwicklungspotential im Bösen wissen, können wir mit der Wahrnehmung eines Embryos im Acht-Zell-Stadium zugleich dessen zukünftiges Leben antizipieren. Die Zellhaufen-Theorie stellt daher keineswegs eine bedeutungsneutrale Beschreibung dessen dar, was unter dem Mikroskop zu sehen ist. Im Gegenteil: Sie beruht auf einer nur partiellen Wahrnehmung, die das Zur-Kennntnisnehmen der mit ihr verbundenen Bedeutung verweigert. Die geforderte advokatorische Einstellung, die ein unparteiisches Urteil über den moralischen Status des Embryos erst ermöglicht, setzt dagegen voraus, dass wir in der Deutung des Beobachtbaren die Eigenperspektive des Embryos einnehmen und dessen zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten wahrnehmen.

2.6. Die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle als biologischer Anknüpfungspunkt

Gemäß den gesicherten Erkenntnissen der modernen Entwicklungsbiologie und Genetik können wir den Zeitpunkt, an dem das individuelle Menschenleben beginnt, innerhalb eines Zeitraums von 24 Stunden recht präzise benennen. Mit der Konstitution des neuen Genoms, die durch die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle erfolgt, ist die Individualität eines neuen Menschen auf der Ebene seines genetischen Entwicklungspotentials entstanden. Der Umstand, dass die Befruchtung sich als ein zeitlich gedehnter Prozeß darstellt, der mit dem Vorkernstadium beginnt und nach spätestens 24 Stunden seinen Abschluss erreicht, darf nicht dazu verleiten, die Bedeutung dieses Endpunktes der Befruchtungskaskade zu nivellieren: Mit der Konstitution des Genoms ist der Schritt zu einem neuen Menschen vollzogen. Von diesem Zeitpunkt an ist der Embryo sowohl artspezifisch (*als Mensch*) wie auch individualspezifisch (*als dieser Mensch*) festgelegt, ohne dass seine weitere Entwicklung Zäsuren aufweist, die dieses grundlegende Charakteristikum des individuellen Menschseins in Frage stellen oder verändern könnten. Durch die Neukombination des individuellen Genoms, die aus den mütterlichen und väterlichen Anteilen nach dem Zufallsprinzip erfolgt, entsteht auf wunderbare Weise ein neues menschliches Wesen; der qualitative Sprung der Menschwerdung steht am Anfang des gesamten embryonalen Entwicklungsprozesses. In den späteren Gefahrenzonen, vor allem bei der Nidation, geht es dagegen nicht mehr um den erstmaligen Schritt der Menschwerdung, sondern darum, dass eine bereits gebildete menschliche Existenz sich durchträgt und ihr Entwicklungspotential weiter entfalten kann.

Auch im weiteren Verlauf der Embryogenese kann die sprachliche Benennung unterschiedlicher Entwicklungsphasen nur den Sinn haben, fließende Über-

gänge oder neu einsetzende Entwicklungsschübe zu kennzeichnen; auf diese Weise werden »Parameter der Reifungsvorgänge« festgelegt, aber nicht ein reales Durchschreiten diskreter Entwicklungsstufen behauptet.¹² Die Annahme einer nicht von Anfang an gegebenen, sondern erst graduell einsetzenden Schutzwürdigkeit des embryonalen Lebens kann sich daher nicht auf die biologische Entwicklung selbst, sondern nur auf externe Festlegungen berufen, die an dieser keinen Anhaltspunkt finden. Dagegen stellt der Zeitraum zwischen dem Beginn und dem Abschluss der Befruchtungskaskade den plausibelsten Anknüpfungspunkt für den Eintritt der Schutzwürdigkeit dar, die unter den normativen Voraussetzungen unserer Rechtsordnung jedem Menschen zukommt. Sofern zwischen Anfang und Ende des Befruchtungsvorganges 24 Stunden liegen, handelt es sich auch dabei unvermeidlich um eine Festlegung; da diese jedoch innerhalb des engen Zeitkorridors getroffen wird, der von den derzeitigen entwicklungsbiologischen Erkenntnissen her offenbleibt, stellt er von allen denkbaren »Zuschreibungen« die »willkürärmste« (Wolfgang Huber) dar.

2.7. Der Vorwurf eines neuen Biologismus

Wer auf die dargelegte Weise in der einheitlichen und vollständigen genetischen Information, über die der neue Mensch vom Anfang seiner Existenz an verfügt, die ausreichende Basis für den sofortigen Eintritt seiner Schutzwürdigkeit anerkennt, sieht sich dem Vorwurf eines angeblichen Biologismus ausgesetzt. Was ist damit gemeint? Die personale Identität des Menschen lässt sich, wie die Reflexion auf die Tragweite der biologischen Natur des Menschen zeigte, zwar nicht auf seine genetische Individualität reduzieren, doch bestimmt diese den biologischen Spielraum, den er in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und durch seine eigenverantwortliche Lebensführung ausfüllen kann. Die in der Diskussion um den ontologischen und moralischen Status des Embryos strittige Frage lautet nämlich nicht, ob das genetische Erbe den Menschen erschöpfend definiert, sondern welche Bedeutung ihm für dessen künftige Existenz zukommt. An diesem Punkt erweist sich die Antwort Kants nach wie vor als gültig: Gerade weil wir uns von dem Geschehen, wie aus den biologischen Vorgängen von Zeugung und Befruchtung ein mit Freiheit begabtes Wesen hervorgeht, keine Vorstellung machen können, müssen wir das biologische Substrat dieser Entwicklung durch die

¹² Vgl. dazu Günter RAGER, *Menschsein zwischen Lebensanfang und Lebensende. Grundzüge einer medizinischen Anthropologie*, in: Günter RAGER – Ludger HONNEFELDER (Hrsg.), *Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik*, Frankfurt a. M., 1994, 53-103, hier: 82.

Gewährung aller notwendigen Förderung und Hilfe schützen.¹³ Der Vorwurf des Biologismus geht an dieser Überlegung vorbei, denn er verkennt ihre anthropologische Pointe. Diese zielt auf die unhintergehbare Leibgebundenheit menschlicher Freiheit und die naturalen Voraussetzungen, unter denen die eigenständige Wirklichkeit des Geistes hervortreten kann. Keineswegs darf eine solche transzendente Reflexion über die Bedeutung der Leiblichkeit für das praktische Sein des Menschen mit dem in der Tat irreführenden Versuch verwechselt werden, die individuelle Verwirklichung von Freiheit und moralischer Selbstbestimmung aus ihren angeblichen biologischen Determinanten zu erklären oder sie vollständig aus dem genetischen Erbe abzuleiten.

2.8. Die normative Konsequenz: voller Schutz auch der Anfangsphasen menschlicher Existenz

Interpretiert man die aufgezeigte wissenschaftliche Erkenntnislage im Licht der Einsicht in die anthropologische Verfassung des Menschen, so ergibt sich aus der normativen Prämisse von der jedem Menschen eigenen Würde: Menschliches Leben steht von Anfang an, d. h. ab dem Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, unter dem Schutzbereich der Menschenwürde. Diese gebietet die Achtung des Daseins eines jeden Menschen um seiner selbst willen. Insofern das Leben die unhintergehbare Voraussetzung moralischer Selbstbestimmung ist und als die existentielle Grundlage für das Werden und die Entfaltung der Person angesehen werden muss, kommen Würde, Lebensrecht und Schutz jedem Menschen vom Ursprung seiner Existenz an zu. Für das Leben menschlicher Embryonen bedeutet dies, dass sie auch in der Frühphase ihrer Existenz einer Güterabwägung entzogen bleiben müssen. Da es auf seiten des Embryos nicht um ein Mehr oder Weniger an zumutbaren Beschränkungen, sondern um das Ganze der Existenz geht, bietet die Konzeption einer graduellen Schutzwürdigkeit ihnen im Zweifelsfall gerade keinen Schutz. Eine Güterabwägung mit den Interessen anderer Menschen, in die andere Gesichtspunkte als das Leben selbst einfließen sollen, liefe daher auf eine willkürliche Ungleichbehandlung hinaus, die durch den Gleichheitsgrundsatz ausgeschlossen bleibt.

Aber selbst wenn es überhaupt statthaft wäre – was einmal hypothetisch angenommen sei – unter allem biologisch artgleichen menschlichen Leben eine Auswahl hinsichtlich der Zuerkennung menschlicher Würde zu treffen, müsste ein solches Selektionskriterium von allen möglicherweise Betroffenen anerkannt

¹³ Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, (1990), § 28 (AB 112f.).

werden können. Wem diese Forderung uneinsichtig erscheint, der versetze sich in einem kurzen Gedankenexperiment nur einmal um die Zahl der Jahre seiner eigenen Lebenszeit an den Punkt zurück, an dem er selbst noch *vor* der 40 Prozent-Schwelle stand und der Ausgang des embryonalen Entwicklungsprozesses *für ihn* noch offen war. Aus dieser Perspektive kann die Antwort nur lauten: Das einzige Selektionskriterium, dem wir auch dann zustimmen können, wenn der »Schleier des Nichtwissens« (J. Rawls) noch über unserer eigenen Zukunft liegt, ist das durch die Natur selbst zur Anwendung gebrachte, mögen wir es nun »Zufall«, »Wunder« oder »Schicksal« nennen. Von uns Menschen aus, aufgrund unserer gemeinsamen Vernunft aber lässt sich nicht rechtfertigen, warum wir einer befruchteten Zygote, die bereits die volle Potentialität ihrer menschlichen Existenz in sich trägt, im Anfangsstadium ihrer Entwicklung die Anerkennung verweigern dürften, die wir ihr an ihrem Ende selbstverständlich schulden.

Wir müssen also retrospektiv von unserer gegenwärtigen Inanspruchnahme der Menschenwürde aus nach unseren eigenen naturalen Herkunftsbedingungen fragen, um die Schutzwürdigkeit bereits der Anfangsphasen menschlichen Lebens zu erkennen. Wir alle waren einmal Embryonen, und unsere heutige Existenz steht in einem unauflöselichen Zusammenhang mit der Tatsache, dass wir bereits zum damaligen Zeitpunkt, als unsere Weiterexistenz biologisch ungesichert war, in unserem selbstzwecklichen Dasein geachtet wurden. Wenn wir heute als moralische Subjekte und Träger unveräußerlichen Menschenrechte voreinander Anerkennung fordern, so müssen wir sie nach dem Gesetz der Gleichursprünglichkeit auch denjenigen einräumen, die sich zum jetzigen Zeitpunkt in unserer damaligen ungesicherten Lage befinden, in der Schutz, Hilfe und Förderung erfahren zu haben wir heute begrüßen.

2.9. Die ontologische Frage: In welchem Sinn kann der Embryo Person genannt werden?

Ob dem menschlichen Embryo Menschenwürde und somit der Anspruch auf Lebensschutz und Förderung zukommt, hängt also nicht von fragwürdigen ontologischen Prämissen oder davon ab, ob man den Acht- oder Sechszeller schon als Person bezeichnen kann. Entscheidend ist vielmehr, dass die Menschenwürde und die aus ihr abgeleiteten Schutzansprüche jedem menschlichen Individuum *von sich aus* zukommen und daher, sollen sie nicht *von uns aus* willkürlich eingegrenzt werden, auch die noch ungesicherten Anfangsphasen seiner Existenz umgreifen müssen. Nochmals sei betont, dass diese praktische Schlussfolgerung allein auf die unter dem Postulat der Ge-

rechtigkeit stehenden Anerkennungsverhältnisse zwischen uns und unseren Nachkommen Bezug nimmt und daher auch dann gültig bleibt, wenn wir die Frage nach dem ontologischen Status des Embryos unbeantwortet lassen müssen.¹⁴ Die möglichen Zweifel am Personsein des Embryos, so lautet diese gerechtigkeits-theoretische Rekonstruktion des tutoristischen Prinzips, dürfen nicht zur willkürlichen Einschränkung seiner Menschenwürde führen, weil kein Mensch einem positiven Rechtfertigungszwang für sein eigenes Dasein unterliegt. Im Kern läuft dies auf eine Fairnessregel zur Beweislastverteilung hinaus, die gemäß dem metaphysischen Sparsamkeitsprinzip weitergehende Fragen nach dem ontologischen Status des Embryos offenlassen kann.

Dennoch sei wenigstens in Kürze angedeutet, in welcher Richtung diese ontologische Frage einer Lösung zugänglich sein kann. Sie hängt davon ab, wann ein Seiendes »der Möglichkeit nach« ist und wann nicht. Wie Aristoteles im neunten Buch seiner Metaphysik aufzeigt, hat diese Frage überhaupt nur Sinn, wenn es Mögliche gibt, das dem Seienden nicht konträr als reines Nicht-Sein gegenübersteht, sondern selbst eine Modalität des Seienden ist. Aristoteles zeigt auf, dass wir nicht alle noch nicht aktualisierten Möglichkeiten zur Seite des Nicht-Seienden rechnen dürfen, sondern im Begriff des »Möglichen« eine Unterscheidung vornehmen müssen. Es gibt das nur in Gedanken Mögliche – das Haus, das ein Baumeister vielleicht einmal errichten oder das Kind, das irgendwer einmal zeugen wird. Daneben gibt es aber auch das bereits angelegte, schon im Werden begriffene »Mögliche«, für das Aristoteles auf ein Haus, zu dem der Grundstein schon gelegt ist oder auf das Kind verweist, das bereits gezeugt wurde. Nur das im zweiten Sinn Mögliche erfüllt den vollen Begriff der Potentialität, der nicht nur die *passive* Potenz, etwas anderes zu werden, sondern die *aktive* Entfaltungspotenz eines bereits angelegten Seins meint. Von einem solchen Seienden gilt, dass es das Prinzip seines Werdens, seine *arché*, in sich trägt und »wenn nichts von außen hindert, durch sich selbst

¹⁴ Das Lehramt der katholischen Kirche betont daher zurecht, dass es sich »nicht ausdrücklich auf Aussagen philosophischer Natur festlegt«, wenn es die unbedingte Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens von Anfang an bekräftigt: »Deshalb erfordert die Frucht der menschlichen Zeugung vom ersten Augenblick ihrer Existenz an, also von der Bildung der Zygote an, jene unbedingte Achtung, die man dem menschlichen Wesen in seiner leiblichen und geistigen Ganzheit sittlich schuldet. Ein menschliches Wesen muß vom Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden und infolge dessen muss man ihn von diesem selben Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und darunter vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen menschlichen Wesens auf Leben.« (KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung I, 1 – zit. nach Stephan WEHOWSKY [Hrsg.] *Lebensbeginn und menschliche Würde*, Frankfurt a. M., 1987, 3-31, hier: 11.

sein wird«¹⁵. Sofern das Personsein, wie die Kritik an einem empiristischen Personverständnis im ersten Teil gezeigt hat, keine steigerungsfähige, an ein Mehr oder Weniger aktueller Eigenschaften gebundene Größe meint, sondern eine transempirische Wirklichkeit bezeichnet, die durch Selbststand und Selbstursprünglichkeit gekennzeichnet ist, erscheint der Begriff »Person« auf menschliche Individuen unabhängig von ihrem Alter und Entwicklungsstand sinnvoll anwendbar. Der Embryo ist unter diesen ontologischen Voraussetzungen keine potentielle Person, sondern – da ein Mehr oder Weniger nicht das Personsein selbst, sondern nur die Entfaltung seiner aktuellen Merkmale betrifft –, eine Person, die ihre künftigen Fähigkeiten und Eigenschaften sowie ihre später wahrnehmbaren Gestalten der Anlage nach in sich trägt.

3. Rückblick und Ergebnis: Die Einheit von Person und Natur

Die kritischen Einwände, die im ersten Teil gegen das präferenzutilitaristische Personkriterium erhoben wurden, lassen sich abschließend den Überlegungen gegenüberstellen, die uns im zweiten Teil zur Einsicht in die naturale Basis der Menschenwürde und den Zusammenhang zwischen Gattungszugehörigkeit und der Fähigkeit zum sittlichen Subjektsein führten. Die logischen Klassifikationsfehler, das reduktive Seinsverständnis, die Verwechslung der Person mit ihren Eigenschaften, die unzureichende Beachtung der Identitätsproblematik und der halbierte Interessenbegriff verraten einen latenten Dualismus, in dem das anthropologische Grunddefizit der präferenzutilitaristischen Ethik hervortritt. Dieser Dualismus zeigt sich bereits in der definitorischen Vorentscheidung, die allein kognitive und volitive Fähigkeiten als moralisch relevante Eigenschaften eines Lebewesens zulässt, während dessen körperliche Entwicklungsphase als rein biologische Faktizität betrachtet wird. Eine solche Sichtweise wird der anthropologischen Bedeutung der leib-seelischen Einheit des Menschen in keiner Weise gerecht. Ein Personverständnis, das der konkreten Leiblichkeit des Menschen keine Beachtung schenkt, bleibt abstrakt; es verfehlt die unhintergehbaren Existenzbedingungen konkreter Personen, zu denen – jedenfalls soweit es sich um endliche Personen handelt – die konstitutiven Dimensionen der Zeitlichkeit und Leiblichkeit gehören. Der Hinweis auf die leib-seelische Einheit der Person beruht weder auf einer emphatischen Überschätzung der Heiligkeit des Lebens, noch entspringt er einem Sonderweg der jüdisch-christlichen Tradition; er bezeichnet vielmehr die anthropo-

¹⁵ ARISTOTELES, *Metaphysik*, Kap. 7, 1049 a 10.

logische Grundverfassung der menschlichen Person, die auch von säkularen Ethikentwürfen angemessen reflektiert werden muss.

Seit dem späten deutschen Idealismus und der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts hat die philosophische Anthropologie immer schärfer herausgearbeitet, dass der Leib und das physische Leben keiner dem personalen Selbstvollzug des Menschen äußerlichen Sphäre zugehören, die in einer rein instrumentellen Beziehung zu seiner Bestimmung als moralischem Subjekt steht. Der Leib ist vielmehr das konkrete Ausdrucksmedium, in dem sich die menschliche Person in allen ihren Akten, also auch im Selbstvollzug des Geistes, notwendig darstellt. Der Mensch muss daher auch unter dem Aspekt seiner moralischen Handlungsfähigkeit als leib-seelische Einheit betrachtet werden, weil er sich in seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung gar nicht anders als *in* seinem Leib und *durch* seinen Leib gegeben ist. Der Speziesismus-Vorwurf verkennt daher die Bedeutung, die unsere Zugehörigkeit zur menschlichen Natur für unser konkretes Personsein besitzt. Zwar gilt der Respekt vor der Würde des Menschen und der Akt unserer gegenseitigen Anerkennung dem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung, dem auch das klassische Personverständnis zentrale Bedeutung einräumt. Doch folgt daraus gerade nicht, dass Leiblichkeit und Naturzugehörigkeit nichts anderes als bloße Faktizitäten sind, die in moralischer Hinsicht irrelevant bleiben. Da Leiblichkeit und Zeitlichkeit zu den notwendigen Bedingungen der Subjektivität und moralischen Handlungsfähigkeit des Menschen gehören, darf der Respekt vor seiner Personwürde nicht erst der vollen Ausprägung von Selbstbewusstsein, Rationalität und aktueller Selbstverfügung entgegengebracht werden; er muss vielmehr auch das gesamte zeitliche Kontinuum und das leibliche Ausdrucksfeld umfassen, das die geistigen Selbstvollzüge der Person trägt und ermöglicht.

Das aber heißt: Wir achten einen anderen Menschen nur dann, wenn wir ihn in der konkreten Gestalt anerkennen, in der er uns begegnet, sei dies als gesunder Mensch auf der Höhe seiner persönlichen Attraktivität und beruflichen Leistungsfähigkeit, sei es als kranker, behinderter, sterbender oder noch ungeborener Mensch in der äußersten Verletzlichkeit seines leiblichen Daseins. Deshalb beruht auch das Grundprinzip einer humanen Lebensethik, nach dem wir dem menschlichen Leben von seinem Anfang bis zum Ende in jeder Form, in der es uns entgegentritt, die gleiche Achtung schulden, nicht auf einer partikularen religiösen Einstellung, sondern auf dem Respekt, den wir in unserer demokratischen Rechtskultur der Freiheit und der Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen entgegenbringen.

Die eingangs gestellte Frage, ob alle Menschen Personen sind, lässt sich im Lichte unserer Überlegungen zur Einheit von Person und menschlicher Natur nun eindeutig beantworten: Wenn Natur und Person, Leib und Ich, biologisches Individuum und moralisches Subjekt konkret immer nur als untrennbare Einheit gegeben sind, so erfordert bereits die Zugehörigkeit eines Individuums zur menschlichen Art, seine unantastbare Würde und die aus ihr folgende Schutzwürdigkeit uneingeschränkt und in jedem Fall anzuerkennen. Gleichgültig ob es sich um einen gesunden, sich aktuell als handlungsfähiges Subjekt darstellenden Menschen, oder um einen Embryo, einen komatösen Patienten oder einen an Altersdemenz Erkrankten handelt, wir achten ihn als Mensch nur dann, wenn wir ihn so annehmen, wie er uns von sich aus entgegentritt. Die in der philosophischen Tradition angelegte Verdoppelung der Begriffe »Mensch« und »Person«, die in der gegenwärtigen Ethikdebatte oftmals unnötige Konfusionen erzeugt und dazu zwingt, die beiden im Ergebnis übereinstimmenden Argumentationsgänge getrennt zu verfolgen, bestätigt dies unter anderem Vorzeichen. Denn Personsein meint nicht eine zum Menschsein hinzutretende Eigenschaft, die wir denen zubilligen, die unseren Leistungserwartungen entsprechen. Das Wort »Person« bezeichnet vielmehr einen unserer Bewertung entzogenen und daher für uns unverfügbaren Anspruch, den wir in jedem Menschen anerkennen müssen, auch wenn er die augenscheinlich wahrnehmbare Gestalt des Menschen noch nicht erlangt hat oder diese nur noch in eingeschränkter Weise besitzt.