

# Menschenwürde – mehr

## Über die Frage nach der Bedeutung des Begriffs Menschenwürde und

von Dr. Michael Schäfer

Als um den Jahreswechsel 2000/2001 die Bioethikdebatte in Deutschland zunehmend an Intensität und vor allem an öffentlicher Aufmerksamkeit gewann, da wirkte ein Beitrag des damals noch nicht im Amt befindlichen, sondern erst designierten Kulturstaatsministers Julian Nida-Rümelin wie ein Katalysator. Nida-Rümelin hatte vor dem Beginn seiner politischen Karriere als Kulturreferent der Stadt München für kurze Zeit in Göttingen den ersten deutschen Lehrstuhl für Bioethik vertreten. Als Philosoph war er eher dadurch aufgefallen, dass er utilitaristische Positionen, also Ethikentwürfe, die die Güte einer Handlung ausschließlich vom Kalkül ihrer Folgen her beurteilen und die die angelsächsische Bioethik dominieren, scharfsinnig kritisiert hatte. Für Nida-Rümelin gab es also Handlungen, die unabhängig von den Folgen stets und immer verboten waren. Um so überraschender war es für viele, dass er diese von ihm an vielen Stellen vertretene Position nun für den Bereich des Embryonenschutzes aufhob.

Der Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegung war aber dabei der Begriff der Menschenwürde. Nida-Rümelin sah diesen Begriff an das Vorhandensein von Selbstachtung gebunden. Dort wo keine Selbstachtung vorhanden sei, dort könne man auch nicht sinnvoll von Menschenwürde sprechen. Gegen das therapeutische Klonen spreche lediglich, dass es möglicherweise die Tür zum reproduktiven Klonen öffne. Prinzipielle Einwände gegen eine verbrauchende Embryonenforschung sah er folgerichtig nicht. Nun, schon bei einer ersten Sichtung lassen sich gegen eine solche Bestimmung des Begriffs Menschenwürde gewichtige Einwände geltend machen. So gefaßt widerspricht er nämlich unseren elementaren moralischen Intuitionen. Haben etwa schwerstdepressive Menschen aufgrund ihres Zustands, der ja bis zum völligen Erlöschen aller Selbstachtung führen kann, deshalb keine Menschenwürde mehr? Liegt die Anerkennung ihrer Würde nicht

gerade darin, ihnen zu helfen ihre Selbstachtung wiederfinden zu können? Was ist mit dem 55-jährigen Arbeitslosen, der zunehmend in Resignation verfällt, weil er das Gefühl hat, nicht mehr gebraucht zu werden, und dieser Zustand natürlich auch schwere Krisen seiner Selbstachtung auslöst? Steigt und sinkt dann seine Menschenwürde – je nachdem wie er sich gerade fühlt?

Artikel 1 unserer Verfassung lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar, sie zu achten und zu schützen ist das Ziel aller staatlichen Gewalt.“ – Das ist ein festes Prinzip, der Staat setzt sich hier eine unbedingt zu achtende Grenze der Unverfügbarkeit des Menschen für den Menschen – oder besser: er anerkennt sie. Kann diese feste, prinzipielle Grenze an so etwas Vagum, Fließendem, Wechselndem wie der Selbstachtung eines Menschen hängen? Oder sollte Nida-Rümelin doch so etwas wie eine feste Struktur des Selbstbewußtseins gemeint haben? Ganz klar ist dies auch in der Diskussion nicht geworden, aber manches an nachträglichen Klärungsversuchen seinerseits wies in diese Richtung. Aber dann ist das Pro-

---

### „Die Unverfügbarkeit des Menschen setzt Grenzen“

---

blem lediglich verschoben. Komatöse und Schlafende, weil sie ja nicht über aktuelles Selbstbewußtsein verfügen, wären somit dann auch nicht Träger von Menschenwürde.

Damit sind wir schon mitten drin in unserem Thema. Tatsächlich hat dann Nida-Rümelins Beitrag auch eine heftige Debatte ausgelöst, die vor allem in der Hamburger Wochenzeitung „Die Zeit“ geführt wurde und dann auch in der „Frankfurter Allgemeinen“. Die Frage nach der Bedeutung des Begriffs Menschenwürde und nach seinem Zusammenhang mit den Grund- und Menschenrechten, insbesondere dem Menschenrecht auf Leben ist tatsächlich einer der roten Fäden der Bioethikdebatte. Dieser Faden ist jedoch aufs engste verknüpft mit der Frage nach dem

sog. status embryonis, also der Frage, ob der frühe Embryo bereits Mensch, Person, Grundrechtsträger und Würdewesen ist.

### A. Was ist Menschenwürde?

1. Der Mensch entdeckt sich neu im Licht der Offenbarung

Fragt man nach dem Ursprung der Idee der Menschenwürde so stößt man letztlich auf zwei. Der eine, antike Ursprung liegt in der philosophischen Schule der Stoa. Hier ist es vor allem die Entdeckung der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen die zur Entfaltung kommt. Die zweite Quelle ist der christliche Glaube, der auch das antike Erbe in sich aufnimmt. Deshalb werde ich mich auch nur mit dem letzteren ganz kurz beschäftigen.

Der Begriff der Würde ist dabei aufs engste verknüpft mit dem Begriff der Person: Wenn ich vom Menschen als Träger von Würde rede, dann rede ich von ihm als Person. Man kann es ganz knapp vielleicht so formulieren: Der in Gottes Offenbarungshandeln angeredete Mensch, der Mensch, an den Gottes Ruf zum Heil ergeht, der sich von Gott angesprochen weiß, letztlich in Jesus Christus, aber auch schon auf dem ganzen Weg Gottes mit Israel, erfährt sich dabei nicht allein in einer ganz neuen Beziehung zu Gott, sondern in dieser neuen Beziehung entdeckt er sich selbst ganz neu, nämlich als ein Wesen, dass nicht erst jetzt sondern schon von seinem Ursprung her von Gott unbedingt gemeint und geliebt ist und zwar als er selbst, als diese oder dieser Einzelne. Er entdeckt sich selbst als Person: Im Antlitz Christi entdeckt der Mensch sein eigenes personales Antlitz.

Diese Entdeckungsgeschichte ist in ihren einzelnen biblischen und nachbiblischen Schritten eines der großen Abenteuer des menschlichen Geistes. Wenn der Mensch sich als Person entdeckt, dann entdeckt er sich nur als ein von Gott gerufenes Wesen, sondern als ein zur Freiheit berufenes Wesen, als Wesen, unbedingter Verantwortlichkeit und unbedingter Entscheidung. Beides ist identisch: Der Ruf erheischt die freie Antwort des Menschen. Als Würdewesen und Person ent-

# als ein Schlagwort

## nach seinem Zusammenhang mit den Grund- und Menschenrechten

deckt der Mensch sich, wenn er sich als Wesen verantwortlicher Freiheit entdeckt.

Diese Selbstentdeckung des Menschen in seiner Würde verbleibt aber nun nicht im Raum Theologie und des Glaubens. In einem langen Prozeß eignet sich die philosophische Vernunft das im Raum von Glauben und Offenbarung Entdeckte immer tiefer an. Dies geschieht in erheblichen Stücken bereits in der mittelalterlichen Philosophie. Der markanteste Höhepunkt der Ausarbeitung des Würdebegriffs in der neuzeitlichen Philosophie dürfte aber im Werk Immanuel Kants stattfinden. Namentlich die Mütter und Väter unserer Verfassung, des Grundgesetzes stehen zu erheblichen Teilen klar in der kantischen Interpretationslinie.

### 2. Menschenwürde – im Dialog von Kant und Levinas

„Allein der Mensch als Person betrachtet, das ist als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, das ist er besitzt eine Würde (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann. Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muß.“ (Metaphysik der Sitten, Tugendlehre A 94). Dieser berühmte Text Immanuel Kants kann helfen, um in einer ersten Näherung Grundstrukturen des Begriffs der Menschenwürde zu verdeutlichen.

Zunächst: In seiner Würde ist der Mensch sich selbst vorgegeben. Er bringt sie nicht selbst hervor, noch wird sie ihm von außen zugesprochen oder zuerkannt. Vielmehr zeigt sie sich für den Menschen selbst und für andere als Bestimmung, unter der er sich vorfindet. Man kann also sagen: Es gehört zur Logik des Begriffs der Würde, dass sie sich in ihrer Vorgegebenheit zeigt. Menschenwürde ist als

solche ein einfaches Urphänomen, es scheint in konkreten Situationen sittlicher Beanspruchung unmittelbar auf. Jeder weiß, dass er in das Gesicht des am Boden Liegenden nicht mit Springerstiefeln treten darf. Hier zeigt sich Würde als unmittelbarer Anspruch auf Achtung.

### „Why to be moral? - ist eine unmoralische Frage“

Achtung und Anerkennung von Würde sind also ein responsorisches Geschehen, das auf das antwortet, was sich im Antlitz des Anderen zeigt. Der jüdische Philosoph Emanuel Levinas, dessen ganze Philosophie als Antwort auf Auschwitz verstanden werden darf, hat in bewegenden phänomenologischen Analysen diesen vom Antlitz des Anderen ausgehenden Anruf auf Achtung und Anerkennung immer wieder herausgearbeitet: „Töte mich nicht!“ und „Steh mir in meiner Sterblichkeit bei!“ sind die Urappelle, die vom Antlitz des Anderen, von der sich darin unmittelbar zeigenden Menschenwürde ausgehen.

Sie richten sich an unsere eigene sittliche Freiheit, sie begründen ein unbedingtes Sollen: Das man sie als Sollen auch übergehen kann, wissen wir nur zu gut. Aber gerade angesichts der unmittelbaren Evidenz empfinden wir den, der trotzdem ins Gesicht des Anderen tritt, ihn möglicherweise zu Tode tritt, spontan als besonders verabscheuungswürdig. Angesichts dieser Evidenz ist aber auch die Frage „why to be moral?“ selber eine unmoralische Frage.

An unserem Beispiel wird aber noch ein weiteres deutlich: Der Anspruch der vom Antlitz des Anderen ausgeht, duldet keine Ausnahme, er ist absolut (Kant: Würde als ein absoluter innerer Wert), kategorisch und unbedingte. In der gegebenen Situation wissen wir, daß wir niemals zutreten dürfen. Das aber heißt, wenn sich Menschenwürde in ihrer Vorgegebenheit zeigt und Achtung und Anerkennung als unsere Antwort verlangt, ist sie uns zugleich entzogen: Sie ist unverfügbar.

### 3. Person und Menschenwürde

Blicken wir noch einmal auf den eingangs zitierten Text von Immanuel Kant zurück, dann erscheint Person als „Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft“. Diese moralisch-praktische Vernunft ist also das die Person Auszeichnende und sie Spezifizierende. Sie gibt ihr Würde. Person ist der Träger, das Subjekt einer solchen Vernunft. Dieser Struktur entspricht es, wenn es in unserem Zitat kurz danach heißt: „Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann.“ „Menschheit in seiner Person“ heißt dann also: das Allgemeine („die Menschheit“) als Bestimmung eines konkreten Subjekts („Person“). Dies aber so, dass dieses Allgemeine der Menschheit als moralisch-praktische Vernunft im Menschen zu sich kommt. Nämlich als schlechterdings vorgegebene Bestimmung, die die Person nicht nur als äußeres Faktum bestimmt, sondern gerade als „Faktum der Vernunft“, als Faktum der „moralisch-praktischen Vernunft“, als Sollen, als Imperativ. Hier ist also der Ort von Kants berühmtem „kategorischen Imperativ“. Dem Wort „Bestimmung“, das wir verwenden, entspricht in unserem Zusammenhang Kants Ausdruck der „moralischen Anlage“ des Menschen. Sie ist als solche ihrer Aktualisierung voraus. Wirklich aber ist sie immer schon als Bestimmung dieses konkreten Menschen. Denn an dieser vorgegebenen, unbedingt fordernden Bestimmung, unter der sich der Mensch somit immer schon vorfindet, bildet sich aktuelles moralisches Selbstbewußtsein allererst heraus: Daran erwacht es.

Der Mensch als Person ist sich in seiner Anlage zur Moralität selber aufgegeben, er existiert als Selbstaufgegebenheit unter einem unbedingten Maßstab. Als sich unter einem unbedingten Maßstab selber auf- und vorgegeben ist der Mensch Person. Unter dem Maßstab des Unbedingten ist er Zweck an ihm selbst – zugleich aber fähig die Selbstzwecklichkeit anderer Personen, sich zurücknehmend, unbedingt zu achten. Er verlangt nicht nur Achtung, er ist das einzige Wesen, dass

die eigenen Interessen gegebenenfalls bis zur Lebenshingabe ganz zurückzunehmen vermag, um anderen Achtung zu erweisen. Gerade aber dies ist die höchste Bewahrung der sittlichen Integrität, die höchste Realisierung der eigenen Würde, die denkbar ist, die Realisierung dessen was Kant „Menschheit“ nennt.

Die Wahrnehmung personaler Würde ist mithin eine ontologische Wahrnehmung, eine Wahrnehmung eben der „Erhabenheit“ der Person als zur Moralität bestimmter Selbstzweck, als selbstzweckliches, selbstaufgegebenes Selbstsein. Personalität ist mithin kein reines Bewußtseinsphänomen – der Sache nach nicht und auch nicht bei Kant. Das Sein des Menschen als Person erfassen, heißt vielmehr es wahrzunehmen als die jeder aktuellen Verwirklichung vorgegebene Bestimmung zur freien, selbstaufgegebenen Moralität im Horizont des Unbedingten. So werden wir unserer selbst gewahr als moralische Wesen, so gewahren wir den Anruf des Anderen.

## B. Sind Embryonen Personen?

Nach allem, was wir unter a) und b) entwickelt haben, beinhaltet die Beantwortung dieser Frage die Entscheidung über den Würde- und damit Rechtsstatus von Embryonen. Dabei ist es von grundlegender Bedeutung die Phänomenologie des Lebendigen, die dem Lebendigen angemessene Wahrnehmungshaltung nicht zu verfehlen. Für Organismen, also für lebendige Individuen ist es nämlich konstitutiv, dass sie eine Zeitgestalt haben. Jeder Organismus durchläuft einen zeitlichen Spannungsbogen seines Werdens, der von seiner Konstitution als Individuum bis zum Ende seines Lebens reicht. Erst die gestalthafte Ganzheit dieses zeitlichen Bogens des Werdens eines Organismus macht ihn in seiner Individualität und Identität aus.

Jeder fixierende Blick auf einen isolierten Moment dieser Zeitgestalt verfehlt die Eigenart des Lebendigen. Dies wäre zum Beispiel der verfehlt Versuch den status embryonis durch die isolierte Betrachtung der Zygote, der Morula, der Blastozyste usw. zu bestimmen. Jede Isolierung eines solchen Zustands ist eine Abstraktion, die von dem konstitutiven Faktum des zeitlichen Werdens und seiner typischen Gestalt absieht: als solche isolierten Momente existieren diese Zustände nur als Photographie oder anatomisches Präparat.

Damit ist aber auch unmittelbar einsichtig, daß die Frage was ein solcher Organismus, was ein lebendiges Individuum ist, von der Höhe seines Entwicklungsbogens

her zu beantworten ist - soweit und insofern dieser Entwicklungsbogen kontinuierlich abläuft und wir damit wirklich von einem Individuum sprechen können. Dabei bildet die Basis die phänomenale Individualität dieses Organismus und die phänomenale Kontinuitierlichkeit seines Entwicklungsbogens. Diese phänomenologisch zu erfassende Individualität ist dabei noch basaler als die genetische Identität, so entscheidend wichtig auf einer zweiten Stufe dann dieses Indiz auch bleibt. Ist solche kontinuierliche Individuiertheit aber gegeben, dann ist jede Behauptung positiv beweispflichtig, die behauptet, dasselbe lebendige Individuum sei auf der Höhe seines Entwicklungsbogens etwas anders als in seinem Anfangszustand.

Selbst wenn dafür Indizien angegeben werden können: Um ethische Folgerungen daraus ableiten zu können, müßte mindestens moralische Gewißheit erreicht werden – bloße Zweifel genügen nicht. Erst auf dem Hintergrund dieser phänomenologischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen bekommt also das Kontinuitätsargument seine volle Durchschlagskraft, die dann allerdings beträchtlich ist und mindestens zu einer Umkehr der Beweislast führt. Von daher ist auch die Frage müßig, ob denn ein nicht durch Zeugung, sondern durch Klonierung entstandener Embryo möglicherweise doch kein Mensch sei. Dies entscheidet sich wiederum von der Höhe des zeitlichen Entwicklungsbogens her: Kann es sich zur Vollgestalt des Menschen entwickeln, dann müssen wir annehmen, dass es von Anfang an ein Mensch ist.

Auf dieser Basis ist die Frage nach dem Personsein des Embryos beantwortbar: Wenn Personsein die Bestimmung eines konkreten Menschseins zur Moralität beinhaltet, diese Bestimmung aber jeder ihrer Verwirklichungen vorausgeht, dann ist

---

### „Die Menschenwürde soll eingeschränkt werden“

---

der Embryo selbstverständlich Person: denn er ist ein Organismus mit der Bestimmung zu einer moralischen Zukunft – dies wäre sozusagen eine naturphilosophische Variante des oben entfalteten Personbegriffs, gleichsam seine minimale Semantik, der in seiner konkreten Welthaftigkeit (s.o.) nicht zu trennen ist von seinem leibhaftigen Inkarniertsein: In meiner Leibhaftigkeit bin ich mir in meiner menschlichen Bestimmung vorgege-

ben. Denn der Embryo ist schlichtweg identisch mit dem Wesen, dass im ontogenetischen Entwicklungsgang dieser Bestimmung immer mehr inne wird, um sie schließlich auch als sittliche Selbstbestimmung – als Freiheit unter dem Anspruch des Guten – realisieren zu können.

Wenn ich diesen embryonalen Organismus töte, dann raube ich ihm nicht irgendeine Zukunft, sondern moralische Zukunft, zu der er vom ersten Augenblick seines Existierens an bestimmt ist. Moralische Selbstbestimmung ist aber immer zukünftig – bis zum letzten Atemzug, denn als Selbstbestimmung aus Freiheit lebt sie vom Zuspiel Zukunft eröffnender Möglichkeit. Die Differenz zur entfalteten Personalität besteht damit lediglich im Maß der Innewerdung meiner mir vorgegebenen Bestimmung. Deshalb nennt auch Kant – entgegen anderslautender Falschmeldungen zum Beispiel von Julian Nida-Rümelin – den Nasciturus ausdrücklich Person, denn er ist ein mit Freiheit begabtes Wesen (Die Metaphysik der Sitten. Rechtslehre § 28).

Im Horizont des für unsere Rechtskultur so grundlegenden Konzepts von Menschenwürde und Menschenrechten ist gerade eine solche willkürliche Setzung verheerend: Faktisch bedeutet sie die Verabschiedung ihres bisherigen Verständnisses, das auf Grund des unbedingten Anspruchs der Menschenwürde jede willkürliche Einschränkung ihrer Universalität, jede willkürliche Einschränkung von elementaren Menschenrechten verbietet, ihre Geltung dem Zugriff menschlicher Willkür gerade entzieht (ausführlicher s.u.). Wer etwas anderes will, soll dies offen sagen, aber nicht so tun, als stünde er in der Kontinuität unserer Rechtskultur.

Selbst wenn aber gewisse embryologische Daten bezüglich der Individuierung eineiiger Zwillinge schwierig sind hinsichtlich ihrer Interpretation (obwohl es dafür durchaus wahrscheinliche und konsistente Vorschläge gibt), so muß hier gelten: So lange nicht sicher feststeht, dass es sich nicht um menschliches, personales Sein handelt, müssen sie ethisch als Menschen behandelt werden. Die Wahrscheinlichkeit der Tötung von Menschen hat in jedem Fall das Verbot der Handlung zur Folge. Umgekehrt kann es auf Grund einer bloßen naturphilosophischen Interpretationsschwierigkeit unmöglich eine Erlaubnis der entsprechenden Handlung geben (Tutoriumsgesetz): Kein gewissenhafter Mensch würde in einen dunklen Raum hineinschießen, wenn er nicht vollständige Sicherheit hat, daß dieser leer ist. Daraus sind jetzt noch die Folgerungen abzuleiten.

## C. Menschenwürde, Tötungsverbot und Güterabwägung

Diese Folgerungen können nun in sehr knapper Form gezogen werden, sie liegen auf der Hand. Wir haben gesehen: Menschenwürde erscheint, sie zeigt sich, sie stellt sich dar (Kants Erhabenheit der Person für die Wahrnehmung vernünftiger Weltwesen). Mithin: Zur Menschenwürde gehört die Leibhaftigkeit ihres Existierens. Mit anderen Worten: Das leibliche Leben ist die elementarste Bedingung der Selbstdarstellung von Menschenwürde. Sie sind also auf das engste miteinander verknüpft. Daraus folgt die wiederum außerordentlich enge Verknüpfung von unbedingter Menschenwürde und Tötungsverbot. Mindestens das Tötungsverbot für Unschuldige gilt kategorisch, weil die Tötung der Darstellung der Menschenwürde ihre Basis raubt. Das Tötungsverbot partizipiert also an der Unbedingtheit der Menschenwürde.

Unmittelbar ist dann aber auch hinsichtlich des Tötungsverbots die Unmöglichkeit der Güterabwägung gegeben: Hier geht es eben – in Kants Terminologie – nicht um den verrechenbaren „Preis“ sondern um den elementaren Modus in dem die Unbedingtheit der Menschenwürde erscheint, an dem die Freiheit des Anderen in jedem Fall eine Grenze haben muß, ja, in deren Respektierung sie gerade ihre Würde vollzieht und nicht würdelos – der eigenen Würde widersprechend – handelt. Nach dem oben Erörterten gilt dies alles auch für Embryonen, auch für behindertes menschlich-personales Leben: Sonst spalten wir willkürlich das Menschliche.

## D. Schluß: Die Alternative von Ethik der Würde oder Ethik der Interessen als zentrale Herausforderung der Entwicklung der Biomedizin

Diese Gefahr der Spaltung des Menschlichen hat Dietmar Mieth in mehreren Beiträgen zur Embryonenforschung und auch gerade speziell zum therapeutischen Klonen eindringlich namhaft gemacht. Mit Recht hat er darauf hingewiesen, daß einer solchen Spaltung des Menschlichen typologisch ein nominalistischer Zugang zur Wirklichkeit zugrundeliegt. Der Mensch erfaßt nicht Wirklichkeit, sondern er konstruiert sie nach Maßstäben, die im ausschließlich selber zugehören. Hier: Der Mensch setzt, wer ein Mensch ist und wer keiner ist. An den oben dargestellten Argumentationstypen war ihre nominalistisch-dezisionistische Tendenz zum Teil

überdeutlich zu erkennen. Klar ist auch, dass die tendentielle Beliebigkeit der Setzung keinesfalls leer bleibt, sondern sich mit vorsittlichen Interessen ökonomischer, politischer und individueller Art auflädt. Es kommt dahin, dass diese Interessen und die, die die faktische Macht haben sie durchzusetzen, diktieren, wer

### „Leibliche Existenz ist elementare Bedingung der Freiheit“

ein Mensch ist, wer Rechte hat, wer leben darf. Angesichts der Möglichkeiten umfassender Selbstmanipulation des Menschen im Horizont sich ständig erweiternder biomedizinischer Möglichkeiten entsteht hier ein Szenario, daß C. S. Lewis 1943 unter den Titel „Die Abschaffung des Menschen“ gestellt hat.

Man kann diesen Text im Licht der gegenwärtigen Debatte nur mit Beklemmung lesen. Diese nominalistische Tendenz ist ohne Zweifel eine Grundtendenz der Moderne – wo der Mensch selbst aber von ihr betroffen wird mit den angedeuteten verheerenden Folgen. Gerade zu dieser äußersten Gefährdung des Menschen kennt aber die Moderne ebenso entschiedene Kontrapunkte: Die Idee der unverfügbaren Würde des Menschen, die ausdrücklich oder unausdrücklich der Idee universaler Menschenrechte das Fundament gibt, wie umgekehrt die Menschenrechte die Würde des Menschen konkret ausbuchstabieren. Ihrer Entfaltung liegen immer konkrete Erfahrungen von Bedrohung, Gefährdung und Spaltung des Menschlichen zugrunde. Liest man sie auf dem Hintergrund der von Dietmar Mieth namhaft gemachten nominalistischen Tendenz, dann erscheinen sie als ein entschieden anti-nominalistisches Programm, indem sie die Entzogenheit des Menschen für den Menschen und deshalb ihre schlechterdings universale Geltung vehement einklagen.

In der Tiefe der biopolitischen Debatte stehen keine anderen als diese beiden gegensätzlichen Prinzipien miteinander im Streit. Dieser Streit hat aber eine letzte Zuspitzung in der Frage nach der Geltung des Tötungsverbots. Ein anderer Moraltheologe, nämlich Eberhard Schockenhoff, hat genau in diesem Zusammenhang nachdrücklich auf die sozial- und rechtsethische Bedeutung der universalen Geltung des Tötungsverbotes für liberale Gesellschaften aufmerksam gemacht (Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Mainz<sup>3</sup>2000, 182-201, besonders 191-195).

Leibliche Existenz ist die elementare Bedingung der Freiheit. Dies gilt immer, tritt aber unter neuzeitlichen Bedingungen besonders hervor, weil sich der neuzeitliche und der moderne Staat zunehmend zurücknimmt und zurücknehmen muß, seinen Bürgern Vorgaben hinsichtlich der höheren Sinnorientierungen zu machen. Die basale Integrität des leiblichen Lebens zu garantieren, um die Freiheit letzter Sinnorientierungen zu ermöglichen, wird so zu einer zentralen Dimension moderner Rechts- und Verfassungsstaatlichkeit. Sie wird damit aber auch zum entscheidenden Kennzeichen ihrer menschenrechtlichen Orientierung im Sinne des eben formulierten anti-nominalistischen, universalistischen und kategorischen Geltung verlangenden Programms. Dabei haben solche basalen Abwehrrechte, wo in den zu schützenden Rechtsgütern unmittelbar die Würde des Menschen repräsentiert wird, wie eben das Lebensrecht (und das korrespondierende Tötungsverbot) einen grundlegenden Vorrang vor allen Anspruchsrechten, wie sie sich in einer „Ethik des Heilens“ und eines „therapeutischen Imperativs“ artikulieren. Ihre Vorrang- oder gar Absolutsetzung würde die basale Gerechtigkeit in der Ermöglichung sittlicher Freiheit definitiv zerstören: Die Alternative von „Ethik der Würde“ oder „Ethik der Interessen“ kann so nur im Sinne der Vorrangstellung der ersteren entschieden werden.

Dies ist der harte Kern der sozial- und rechtsethischen Implikationen der Debatte um „verbrauchende“ Embryonenforschung und „therapeutisches“ Klonen. Forschung und Ökonomie müssen hier ihre kategorischen Grenzen haben: Eine „Ethik des Heilens“ ohne die kategorischen Kontrapunkte des inneren Zusammenhangs von Menschenwürde und Tötungsverbot zerstört die liberale und menschenrechtliche Substanz unserer Gesellschaft.



Dr. Michael Schäfer, Jahrgang 1965, studierte Philosophie, Geschichte und Theologie in Bonn und München. Von 1993 bis 1998 war er Assistent am Romano-Guardini-Lehrstuhl der Ludwig-Maximilians-Universität München. Michael

Schäfer ist Geschäftsführer einer Unternehmensberatung und ehrenamtlicher Mitarbeiter des John Henry Newman-Institutes für christliche Weltanschauung ([www.jhni.de](http://www.jhni.de)).