EBERHARD SCHOCKENHOFF

Pro Speziesargument

Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos

Eberhard Schockenhoff

Pro Speziesargument:

Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos

Im ersten Teil kritisiert der Beitrag das empiristische Personkriterium gegenwärtiger bio-ethischer Positionen, in denen Menschsein und Personsein auseinander tritt: Der Vorwurf des Speziesismus rührt von einem Kategorienfehler her; das Konzept moralisch relevanter Eigenschaften beruht auf einem reduktiven Seinsverständnis; Widersprüche entstehen im empiristischen Personkriterium selbst; schließlich liegt ein reduzierter Interessenbegriff vor, der nur auf aktuell empfundene und selbst geltend gemachte Interessen abhebt. Im zweiten Teil wird der Zusammenhang von Menschenwürde, sittlichem Subjektsein und Spezieszugehörigkeit argumentativ entfaltet. Menschenwürde meint in ihrem normativen Kerngehalt die prinzipielle Fähigkeit zum sittlichen Subjektsein; keineswegs darf sie vom Nachweis der faktischen Realisierung dieser Fähigkeit oder weiteren Bedingungen abhängig gemacht werden. Würde kommt dem Menschen auch nicht aufgrund einer kulturellen Zuschreibung durch die Gesellschaft zu, sondern jedes menschliche Individuum erhebt von sich aus einen unbedingten Anspruch auf Anerkennung in seinem individuellen Sein, der allein in seiner Zugehörigkeit zur biologischen Spezies gründet. Der Zeitpunkt der Vereinigung von Ei- und Samenzelle erweist sich als der geeignetste biologische Anknüpfungspunkt für den Beginn der vollen Schutzwürdigkeit des individuellen Menschenlebens. Da aufgrund der leib-seelischen Einheit des Menschen Ich und Leib, Subjekt und Natur immer nur als untrennbare Einheit gegeben sind, erfordert es die Zugehörigkeit eines Individuums zur menschlichen Art, seine unantastbare Würde und die aus ihr folgende Schutzwürdigkeit uneingeschränkt anzuerkennen. Dieses Ergebnis wird abschließend gegen die (in sich widersprüchlichen) Vorwürfe eines neuen Biologismus oder einer unstatthaften Überfrachtung mit metaphysischen Prämissen verteidigt.

Das Speziesargument läßt sich folgendermaßen wiedergeben:

- (1) Jedes Mitglied der Spezies Mensch hat Würde aufgrund seiner natürlichen Artzugehörigkeit.
- (2) Jeder menschliche Embryo ist von Anfang an Mitglied der Spezies Mensch.

Also: (3) Jeder Embryo hat Würde.

Dieses Argument hat drei argumentative Voraussetzungen:

- 1) Die Würde eines Wesens gründet in seinem Vermögen zum sittlichen Subjektsein.
- 2) Sittliches Subjekt-Sein ist unter den Bedingungen der realen Welt an die biologische Voraussetzung der Zugehörigkeit zur menschlichen Art gebunden.

3) Würde muß vorbehaltlos anerkannt werden; es widerspricht dem Gedanken der Würde, ihre Anerkennung an den Grad ihrer faktischen Realisierung zu binden oder einem Bestätigungsurteil durch die Gesellschaft zu unterwerfen. Die argumentative Darlegung des Argumentes erfolgt in drei Schritten. Im ersten wird das Personkriterium des Präferenzutilitarismus, das den Voraussetzungen und dem Obersatz widerspricht, einer kritischen Analyse unterzogen (1.). Im zweiten Schritt wird das Argument in der oben wiedergegebenen Schlußform expliziert. Dabei behandelt der Abschnitt 2.1 die drei Voraussetzungen, der Abschnitt 2.2 den Obersatz und Abschnitt 2.3 den Untersatz sowie die daraus gezogene Konklusion. In einem dritten Schritt wird nochmals auf die Ausgangsfrage Bezug genommen und das Ergebnis festgehalten (3.).

Kommen die Rechte des Menschen jedem menschlichen Individuum zu? Sind alle Menschen Personen? Darf die Anerkennung der Menschenwürde von Voraussetzungen abhängig gemacht werden, die über die gemeinsame Zugehörigkeit zur Menschheit hinausgehen? Solche Fragen hätten vor wenigen Jahrzehnten auch bei versierten Kennern der philosophischen Szene Erstaunen hervorgerufen. Die Einsicht in die Gleichursprünglichkeit aller Menschen führte zu der selbstverständlichen Annahme, daß alle menschlichen Individuen als Angehörige der Spezies *Homo sapiens sapiens* zugleich Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sind, denen ausnahmslos dieselben moralischen Rechte zustehen. Ebenso stand der Personbegriff auf eine als fraglos und unproblematisch empfundene Art im Mittelpunkt der praktischen Ethik, die zu ihrer philosophischen Grundlegung auf unterschiedliche theoretische Erklärungsmodelle des Personseins zurückgreifen konnte. Lange Zeit bildete die Persondefinition des Boethius, in der die Person als individuelle Substanz einer vernünftigen Natur verstanden wurde, den Bezugs- und Angelpunkt der Diskussion.¹ Die drei Bestimmungsglieder dieser formgerechten Definition – Individualität, Selbststand und Vernunftnatur – konnten in ihrer Eigenbedeutung und Zuordnung unterschiedlich gewichtet werden, doch wurde die Anwendbarkeit dieser Formel auf jedes menschliche Individuum niemals ernsthaft in Frage gestellt. Diese Prämisse wurde vielmehr auch von solchen Positionen geteilt, die – wie John Locke und Immanuel Kant – den Personbegriff von dem mit besonderen theoretischen Schwierigkeiten verbundenen Substanzgedanken abkoppeln wollten.

Da die in unseren moralischen Intuitionen verankerte Gleichsetzung von Personsein und Menschsein unter den gegenwärtigen moralphilosophischen Positionen strittig geworden ist, nehmen die folgenden Überlegungen einen doppelten Ausgangspunkt, indem sie zuerst nach den Implikationen des Personbegriffs für die praktische Ethik, sodann nach der Bedeutung der biologischen Spezieszugehörigkeit für die Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten fragen, um dann in einem letzten Schritt die Einheit von Person und Natur aufzuzeigen. Das Ziel der getrennten Erörterung beider Begriffe ist also, ihre hypothetische Dissoziierbarkeit zurückzuweisen und ihre

1 Vgl. Boethius 1988; dazu auch Thomas 1990, I, 29, 2.

in der anthropologischen Verfassung des Menschen begründete Einheit aufzuzeigen.

1. Die ethischen Implikationen des Personseins

1.1 Der gemeinsame Konsens der europäischen Moralphilosophie

An die Stelle einer metaphysischen Begründung des Persongedankens tritt bei John Locke erstmals ein empiristisches Fundament, das scheinbar metaphysikneutral ist: die Kontinuität des Bewußtseins und die Einheit des Gedächtnisses.² Der Begriff einer vernünftigen Wesensnatur oder der Menschheit als Gattungsbezeichnung taucht in dieser empiristischen Persondefinition nicht mehr auf; dementsprechend wird das Personsein auf die aktuell erlebte und bewußt vollzogene Einheit des Selbstbewußtseins reduziert. Ganz kann Locke auf den Gedanken der Zugehörigkeit zur Menschheit als überindividueller Gesamtgröße freilich doch nicht verzichten. Geistig schwerstbehinderte Menschen, die auf keine Weise zum Vernunftgebrauch fähig sind, gehören für ihn einer Zwischenart an, die als Eigentum ihres Schöpfers schutzwürdig ist.³

In der theoretischen Ablehnung des Substanzbegriffes ist auch Immanuel Kant mit Locke einig, doch zielt seine transzendentalphilosophische Neubegründung der Ethik in die genau entgegengesetzte Richtung. Er sieht das Personsein des Menschen in seiner prinzipiellen Handlungsfähigkeit als moralisches Subjekt begründet, die der Anlage nach (also unabhängig von der graduellen Differenzierung in den einzelnen Individuen) bei jedem Menschen unterstellt werden muß. Der Mensch ist daher nur als sittliches Wesen Person, doch müssen wir in die Achtung vor seiner moralischen Subjekthaftigkeit auch die Natur einbeziehen, welche die faktische Voraussetzung zu seinem moralischen Handeln darstellt. Der dritten Fassung des kategorischen Imperativs, der sogenannten Selbstzweckformel, liegt der Gedanke zugrunde, daß der Mensch insofern Person genannt wird, als er als Zweck an sich selbst existiert. Daraus ergibt sich dann das moralische Grundgebot der Achtung gegenüber jedem Menschen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (Kant 1903, 429). Personsein und Menschsein erscheinen in ihrem Umfang als deckungsgleich – zwar nicht mehr aufgrund der Tatsache, daß jeder Mensch substantiell als Träger der einen menschlichen Vernunftnatur existiert, doch aus dem praktischen Vernunftinteresse, daß wir den Gedanken mo-

2 In seinem *Essay concerning human understanding* (1690) definiert Locke die Person als „ein denkendes intelligentes Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten als das gleiche denkende Wesen betrachten kann“ (Locke 1987, II 27, 2).

3 Vgl. Locke 1987, IV 4, 12 ff.

ralischer Anerkennung nicht denken können, ohne „die Würde der Menschheit in jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“ (Kant 1907, 462). Ungeachtet aller theoretischen Differenzen, die zwischen dem metaphysischen, dem empiristischen und dem transzendentalphilosophischen Personbegriff bestanden, wurde unsere Eingangsfrage von der moralphilosophischen Tradition in dem Sinn beantwortet, daß alle Menschen Personen sind (auch wenn Locke dieses Ergebnis auf der Grundlage seiner empiristischen Bewußtseinsphilosophie nur durch eine Hilfskonstruktion erreichen konnte). Dieser praktische Grundkonsens der europäischen Ethik schloß die Konsequenz ein, daß alle Menschen – also auch Kinder, geistig Behinderte und altersschwache Menschen – als Personen über jene unbedingte Schutzwürdigkeit verfügen, die im Gedanken der Menschenwürde ausgesprochen ist.

1.2 Das empirische Personkriterium des Präferenzutilitarismus

Die Basis der alltagssprachlichen Annahme, daß Menschsein und Personsein austauschbare, weil deckungsgleiche Begriffe sind, wird von einem neuen Typus bioethischen Argumentierens radikal in Zweifel gezogen, als dessen Hauptvertreter im deutschen Sprachraum der australische Ethiker Peter Singer und die deutschen Rechtsphilosophen Norbert Hoerster und Reinhard Merkel bekannt wurden. Im Gegensatz zu dem klassischen Menschenrechtsethos, das jeden Menschen allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies der Menschheit als Träger eines unbedingten Lebensrechtes und der sich daraus entfaltenden Freiheitsrechte ansieht, begründet das als rein biologische Größe verstandene Menschsein für sie weder einen besonderen Schutzanspruch noch die unbedingte Geltung des Tötungsverbotes. An die Stelle der Gleichheit aller Menschen und ihrer objektiven Rechte treten nunmehr die Begriffe des subjektiven Interesses und der bewußten Präferenzen, die ein Lebewesen besitzt. Verglichen mit dem klassischen Menschenrechtsgedanken wird die Anspruchsgrundlage, auf die sich ethische Grundbegriffe wie Anerkennung, Gleichheit, Würde usw. beziehen, dadurch zugleich eingeschränkt und ausgeweitet. Einer weitreichenden Einschränkung unterliegt das Zusammenleben der Menschen untereinander, insofern der Gedanke eines objektiven Lebensrechtes, über das jeder Mensch als Mitglied der moralischen Gemeinschaft von sich aus verfügt, auf die Berücksichtigung seiner Interessen zurückgenommen wird, die er aktuell vertreten kann. Eine Ausweitung erfolgt dagegen dadurch, daß dieser Grundsatz nun nicht mehr allein auf Menschen, sondern auf alle Lebewesen Anwendung finden soll, die Interessen haben können. Diese Spielart einer utilitaristischen Ethikbegründung wird deshalb auch als Präferenzutilitarismus oder als Ethik der Interessenerwägung bezeichnet.

Da der klassische Utilitarismus kein individuelles Gerechtigkeitskriterium kannte, das bei der Berechnung des Gesamtnutzens einer Einzelhandlung oder einer generalisierten Handlungsweise als normatives Verteilungsprinzip fungiert, soll der Grundsatz der gleichen Interessenerwägung diese empfindliche

Lücke schließen. Will man nämlich auf der Suche nach einem universalen Gerechtigkeitskriterium nicht in den Fehler eines willkürlichen Speziesismus verfallen, der die Mitglieder der Spezies *Homo sapiens sapiens* nur deshalb bevorzugt, weil sie diese biologische Eigenschaft mit uns teilen, muß die Anwendung des Prinzips der gleichen Interessenerwägung auch nicht-menschliche Lebewesen, also die Tiere berücksichtigen.⁴ Dieser Grundsatz impliziert nicht notwendig die Nivellierung sämtlicher Unterschiede zwischen Mensch und Tier oder die Leugnung einer Rangfolge im Tierreich. Da jedoch die bloße Zugehörigkeit zur biologischen Art für den Präferenzutilitarismus keinen ausreichenden Grund für die Zuerkennung eines Lebensrechtes bzw. die Begründung eines Tötungsverbotes darstellt, kann sich ein unter den Lebewesen abgestufter Anspruch auf den Schutz ihres Lebens nur durch die Berücksichtigung von Kriterien begründen lassen, in denen sie sich auf moralisch relevante Weise unterscheiden. Als gemeinsame Ausgangsbasis kommt dann nur die Empfindungsfähigkeit in Betracht, so daß wir unter dieser Voraussetzung das Freisein von Schmerzen als das erste Interesse jedes Lebewesens betrachten müssen. Darüber hinaus ergibt sich entsprechend der Differenzierung zwischen dem nicht-bewußten, bewußten und selbstbewußten Leben ein abgestufter Anspruch auf die Berücksichtigung der eigenen Interessen. Ein generelles Tötungsverbot und damit der Anspruch auf höchsten Lebensschutz soll jedoch erst dort gegeben sein, wo ein aktuelles Überlebensinteresse vorhanden ist.⁵

Ein Interesse am eigenen Weiterleben muß im allgemeinen bei solchen Lebewesen unterstellt werden, die nicht nur ein Interesse an der Vermeidung von Leiden und der Linderung von physischen Schmerzen haben, sondern darüber hinaus über zusätzliche moralisch relevante Eigenschaften verfügen. Diese bestehen in erster Linie in der Fähigkeit, Präferenzen im Blick auf die eigene Zukunft zu entwickeln und ein Bewußtsein der eigenen Identität auszubilden. „Nur ein Wesen mit einem so verstandenen Ich-Bewußtsein kann zukunftsbezogene Wünsche und unter diesem Aspekt ein Überlebensinteresse haben“ (Hoerster 1991, 75). Kraft dieser Eigenschaften erfüllt ein Lebewesen die notwendigen Bedingungen, um ihm den moralischen Status des Personseins zuzuerkennen. Die Definition des Personseins, die an die Stelle der herkömmlichen, wegen ihrer metaphysischen Implikationen für die Ethik angeblich unbrauchbaren Beschreibungen treten soll, lautet nun: Person ist, wer über die moralisch relevanten Eigenschaften verfügt, die für das Personsein als konstitutiv angesehen werden. Dazu gehören nach den Worten von Singer neben dem formalen Element des Überlebensinteresses vor allem: „Selbstbewußtsein, Selbstkontrolle, Sinn für die Zukunft, Sinn für Vergangenheit, die Fähigkeit, mit anderen Beziehungen zu knüpfen, sich um andere zu kümmern, Kommunikation [...] Neugier“ und schließlich die Fähigkeit, „eine Wahl zu treffen, eine Handlung nach eigener Entscheidung zu vollziehen“ (Singer 1984, 118 und 134). Die Liste sol-

---

4 Vgl. Singer 1984, 86.

5 Vgl. Hoerster 1991, 70f.

cher moralisch relevanten Eigenschaften läßt sich unschwer durch weitere Kandidaten erweitern; entscheidend ist jedoch, daß die Zuerkennung des Personstatus allein dann erfolgen darf, wenn ein bestimmtes Lebewesen über die genannten Eigenschaften *aktuell* verfügt und sich ihrer *reflexiv* bewußt ist.

Es liegt auf der Hand, daß sich aus einer solchen Umdeutung des Personbegriffs auf dem Feld der praktischen Ethik weitreichende Konsequenzen ergeben. Sollte sich das empiristische Personkriterium als rational begründbar erweisen, müßten wir Menschsein und Personsein als zwei Eigenschaften betrachten, die bei der überwiegenden Mehrzahl der Menschen zwar faktisch gemeinsam anzutreffen sind, die aber nicht notwendig zusammengehören. Personsein im moralischen Sinn und Menschsein im biologischen Sinn verhalten sich dann wie zwei voneinander unabhängige Eigenschaftsfelder, die neben einer zufälligen gemeinsamen Schnittfläche nach beiden Seiten hin Randzonen aufweisen. Ihr Verhältnis zueinander ließe sich in der Tat auf die provokante Formel bringen: „Nicht alle Mitglieder der Spezies *homo sapiens* sind Personen, und nicht alle Personen sind Mitglieder der Spezies *homo sapiens*“ (Singer 1998, 207).

1.3 Zur Kritik des empiristischen Personbegriffs

Die fachwissenschaftliche Debatte, an der sich zahlreiche wissenschaftliche Einzeldisziplinen von der Embryologie, der Verhaltensforschung und der mathematischen Systemtheorie über die philosophische und theologische Ethik bis zur Rechtswissenschaft beteiligten, machte inzwischen auf zahlreiche Widersprüche, Kategorienfehler und irrtümliche Schlußfolgerungen aufmerksam, die mit den genannten Thesen verbunden sind oder aus ihnen gezogen werden. Da die Vertreter des Präferenzutilitarismus es bislang unterließen, auf die Einwände ihrer Kritiker zu antworten und sich statt dessen auf eine bloße Wiederholung ihrer ursprünglichen Thesen beschränkten, stoßen die theoretischen Annahmen des Präferenzutilitarismus innerhalb der wissenschaftlichen Ethikdiskussion heute auf wachsende Skepsis. Ohne den Diskussionsverlauf im einzelnen nachzuzeichnen, seien hier die wichtigsten Einwände zusammengestellt, die gegenüber einer präferenzutilitaristischen Ethikbegründung und ihrem von dem klassischen Menschenrechtsethos abweichenden Personkriterium erhoben werden.⁶

Ein erster Kritikpunkt betrifft das Schlagwort des Speziesismus, durch das die Sonderstellung des Menschen in der herkömmlichen Ethik als eine dem Rassismus vergleichbare Benachteiligung der nichtmenschlichen Lebewesen diskreditiert werden soll. Dieser geschliffenen Wortmünze, deren suggestiver Wir-

6 Die kenntnisreichste und detaillierteste Auseinandersetzung, die derzeit verfügbar ist, findet sich in der von den Mitgliedern eines interdisziplinären Instituts der Görresgesellschaft herausgegebenen Studie von Rager 1997.

kung man sich im ersten Moment kaum entziehen kann, liegt ein unkorrekter Gebrauch der logischen Klassifikationsregeln zugrunde. Die zunächst frappant erscheinende Parallelisierung von Speziesismus, Rassismus und Sexismus beruht auf einem Kategorienfehler, da menschliche Rassen- und Geschlechtsmerkmale keine spezifischen Unterschiede, sondern innerartliche Differenzierungen bezeichnen. Durchschaut man diese Verwechslung, verliert das Schlagwort viel von seiner Faszinationskraft: Da das Verbot jeder *intraspezifischen* Diskriminierung mit der Annahme einer *interspezifischen* Differenzierung logisch durchaus vereinbar ist, stellt der Hinweis auf die Verwerflichkeit rassistischer Denk- und Verhaltensweisen keinen rationalen Einwand gegen die Sonderstellung des Menschen innerhalb der Gattung aller Lebewesen dar.

Einen weiteren Denkfehler offenbart das Konzept der moralisch relevanten Eigenschaften, sobald es mit dem reduktiven Seinsverständnis und der angeblich metaphysikfreien Grundlegung der Ethik verglichen wird, die der Präferenzutilitarismus für sich in Anspruch nimmt. Das biologische Phänomen des Menschseins kann nämlich nur dann als moralisch irrelevant verstanden werden, wenn Sein und Gutsein radikal voneinander getrennt werden. Im Gegensatz zur klassischen Ontologie, die bereits dem Sein als solchem Bedeutsamkeit, Werthaftigkeit und Bejahenswürdigkeit zusprach, wird das Sein auf eine reine (d. h. moralisch irrelevante) Faktizität reduziert, von der kein Weg zur moralischen Auszeichnung des Personseins führt. Unter der Voraussetzung eines solchen reduktiven Seinsverständnisses, das sich zu Unrecht auf das Verbot eines naturalistischen Fehlschlusses beruft, wird aber auch die Ableitung des Personseins aus dem Begriff moralisch relevanter Eigenschaften widersprüchlich.⁷ Wer die Zuerkennung eines unbedingten Lebensrechtes und den Geltungsumfang des Tötungsverbotes an das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten bindet, teilt mit dem Speziesismus dieselbe Voraussetzung. Er sondert nämlich aus der Gesamtheit der Lebewesen aufgrund des faktischen Vorkommens bestimmter Merkmale die Klasse der „Selbstbewußtseins-Besitzer“ aus, um ihnen nach Art eines „Interessen-Speziesismus“ willkürlich moralische Vorrechte einzuräumen.⁸ Insofern bei diesem zirkulären Verfahren aus empirischen Prämissen (dem Vorhandensein bestimmter Eigenschaften) normative Schlußfolgerungen (die Zuerkennung von Menschenwürde und Lebensrecht) abgeleitet werden, beruht der ganze Argumentationsgang selbst auf einer fortgesetzten Kette naturalistischer Fehlschlüsse.

Schließlich ist auch das empiristische Personkriterium mit einer Reihe von Unklarheiten, Zweideutigkeiten und Widersprüchen behaftet, die es zur

7 Die Rede vom naturalistischen Irrtum besagt, daß ein unmittelbarer Schluß vom Sein auf das Sollen, von deskriptiven Beschreibungssätzen auf präskriptive Sollenssätze unzulässig ist; dadurch ist jedoch keinesfalls in Abrede gestellt, daß auch ein aus normativen Prinzipien erschlossenes Sollen auf Voraussetzungen im Sein basiert. Vgl. dazu Schockenhoff 1996, 183 ff.

8 Vgl. Pöltner 1993, bes. 192 ff.

Grundlegung einer normativen Ethik unbrauchbar machen. Der entscheidende Einwand gegen den Versuch, das Personsein vom Vorhandensein eines aktuell empfundenen Überlebensinteresses oder der Fähigkeit zu zukunftsbezogenen Wünschen abzuleiten, kann auf die berühmte Gegenfrage zurückgreifen, die bereits der anglikanische Bischof Butler an die Locke'sche Persondefinition richtete: Wie entschlüssele ich einzelne Wünsche, Interessen oder Gedächtnisinhalte als die Wünsche, Interessen oder Gedächtnisinhalte ihres Trägers, wenn dessen Identität nicht schon zuvor feststeht? Die Einheit der Person muß als mit sich identische, die Zeit überdauernde Bezugsgröße bereits vorausgesetzt werden, damit die einzelnen Bewußtseinserlebnisse als ein einheitlicher Bewußtseinsstrom interpretiert und ihr zugeschrieben werden können. Ohne diese Voraussetzung droht der Versuch, den Personstatus eines Lebewesens auf dessen Fähigkeit zu langfristigen Interessen und zukunftsbezogenen Wünschen zu gründen, daran zu scheitern, daß dann schlafende, emotional verwirrte oder zeitweilig bewußtlose Menschen vorübergehend ihren Personstatus verlieren und während dieser Unterbrechungen erlaubterweise getötet werden dürften. Diese kontraintuitive Konsequenz läßt sich nur vermeiden, wenn die Gleichsetzung von Personsein und aktuellem Besitz bestimmter Eigenschaften durch die Annahme einer diachronen Identität der Person überwunden wird. Diese muß als ein in der Zeit fortdauerndes Subjekt gedacht werden, dem die jeweils aktuellen Eigenschaften als ihrem Träger zukommen.

Dieser Zusammenhang läßt sich auch folgendermaßen erklären: Soll das Überlebensinteresse ein Tötungsverbot auch für die Zwischenphasen begründen, in denen es nicht aktuell vorhanden ist, darf es nicht als eine rein bewußtseinsimmanente Größe gedacht werden, die außerhalb des Bewußtseins keinen realen Anhaltspunkt hat. Ein Überlebensinteresse schließt nämlich auch die Sorge um die eigene Identität mit ein, zu der notwendig auch das Interesse an der Aufrechterhaltung der Bedingungen gehört, unter denen diese Identität fortbestehen kann. Sofern zur Gesamtheit dieser Bedingungen auch die bewußtseinsexternen, also körperabhängigen Voraussetzungen gezählt werden müssen, die eine konkrete raum-zeitliche Identifizierung individueller Personen auch während ihrer Schlaf- und Traumzustände ermöglichen, ist damit der Begriff eines rein mentalen Überlebensinteresses bereits überschritten. Mit anderen Worten: Wenn die Einheit der menschlichen Person ein zeitübergreifendes Tötungsverbot begründen soll, darf diese nicht nur als ein Bündel bewußtseinsimmanenter Personphasen verstanden werden. Die Einheit der Person meint vielmehr jene mit sich identische, den zeitlichen Wechsel überdauernde Instanz, welche die einzelnen „Personphasen“ als Momente ihrer zeitlichen Identität erfaßt und die jeweils aktuellen Bewußtseinsinhalte in die Einheit „ihres“ Bewußtseins integriert.⁹

---

9 Zu den Schwierigkeiten einer rein ereignisontologischen Deutung des Personseins vgl. Honnefelder 1993, 246–265, bes. 256 ff., und Rager 1997, 207–213.

Schließlich zeigt der Gedanke advokatorischer Diskurse und einer stellvertretenden Interessenwahrnehmung, der uns aus anderen Zusammenhängen vertraut ist, daß der Präferenzutilitarismus selbst einen reduzierten Interessenbegriff vertritt. Als bei der Interessenerwägung zu berücksichtigende Gesichtspunkte kommen voraussetzungsgemäß nur aktuell empfundene und selbstgeäußerte Interessen in Frage; das mögliche Lebensinteresse eines Embryos, der dieses noch nicht selbst vertreten kann, bleibt von vornherein ausgeschlossen. Der Gedanke eines den Interessen der anderen unverfügbaren Lebensanspruchs, dessen Träger jeder Mensch unabhängig von seinem aktuellen Leistungsvermögen und dem Entwicklungsstand seiner empirischen Fähigkeiten ist, erscheint erst gar nicht auf der Liste abwägungsrelevanter Gegebenheiten. Der Begriff des Lebensrechtes wird definitorisch aufgelöst und kann in der Sphäre gegenseitiger Interessensabwägung, so wie deren präferenzutilitaristische Spielregeln sie vorsehen, überhaupt nicht berücksichtigt werden. Die beabsichtigte Interessenbilanzierung erreicht deshalb auch nur scheinbar den Standpunkt echter Gegenseitigkeit, den ein ethisches Urteil voraussetzt. Sie verbleibt unterhalb der Unparteilichkeitsschwelle, weil sie die möglichen Interessenkonflikte zwischen Geborenen und Ungeborenen, Gesunden und Behinderten einseitig aus der Perspektive der ersteren beschreibt und ihre Lösung somit unzulässig präjudiziert.

2. Der Zusammenhang von Menschenwürde, sittlichem Subjektsein und Spezieszugehörigkeit

2.1 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 erklärt, in welchem Sinn dieser als ein moralisches Argument gebraucht werden kann, das von jedem Standpunkt aus rational anerkennungsfähig 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.¹⁰ 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 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“ (Spaemann 2001a, 117) 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 – „und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“ (Kant 1903, 435).¹¹

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 Abkürzung 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

10 Vgl. Spaemann 2001a, bes. 115 ff.

11 Vgl. dazu bes. Wolbert 1987.

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 werden. Nur in Bezug auf das freie Selbstsein des einzelnen und seiner 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.

2.2 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“ (Engelhardt 1987) gezogen wird.¹² 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 den Anspruch der Menschenwürde 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 eine Grenze setzt. „Die Weise, in der ein Geist mit einem Leib verknüpft ist, ist gänzlich wunderbar und kann vom Menschen nicht

---

12 Vgl. auch Engelhardts Hauptwerk, wo es heißt, Personsein und Menschenwürde seien an die Fähigkeit gebunden, Mitglied einer „moral community“ oder der „community of all peaceable moral agents“ zu sein (Engelhardt 1986, 44).

begriffen werden – und doch ist gerade dies der Mensch“ (Augustinus 1955, XXI, 10). 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.¹³

Später führt dieser aus den Ursprüngen der aufgeklärten Vernunft hervorgehende 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“.¹⁴ Der Leib wird so als Ausdruck der Subjektivität des Menschen, als ihre Mitteilung und Sichtbarmachung 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 Wei-

13 Vgl. Kaulbach 1980, Sp. 180–182.

14 Vgl. Fichte 1971, 596–609.

se zwischen mir und meinem Leib unterscheiden, für ihn bin ich 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 heraushalten 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“ (Hegel 1999, § 48). 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 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.

2.3 Die Schutzwürdigkeit des Embryos

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

Wir wollen die Frage nach dem Beginn der Schutzwürdigkeit des individuellen Menschenlebens, die im Untersatz und in der Konklusion des Speziesargumentes behandelt wird, anders als die beiden vorangehenden Aspekte, 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 bereitet, 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“ (Platon 1993, 506a). 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.¹⁵ 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

¹⁵ Vgl. Spaemann 2001b, bes. 139.

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 Deckmantel 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* Embryonen oder *noch* Föten 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 Interessenslage 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 sie sich entwickeln würde“ (Engelhardt 1987).¹⁶ 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.

b. 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

---

16 Vgl. Engelhardt 1987, 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.“

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 Übergänge oder neu einsetzende Entwicklungsschübe zu kennzeichnen; auf diese Weise werden „Parameter der Reifungsvorgänge“ festgelegt, aber nicht ein reales Durchschreiten diskreter Entwicklungsstufen behauptet.¹⁷ 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.

c. 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

17 Vgl. dazu Rager 1994, 82.

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 Gewährung aller notwendigen Förderung und Hilfe schützen.¹⁸ 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.

d. 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 aufseiten des Embryos nicht um ein Mehr oder Weniger an zumutbaren Beschränkungen, sondern um das Ganze der Existenz geht, bietet die Konzeption einer graduellen Schutzwürdigkeit ihm 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.

---

18 Vgl. Kant 1907, § 28 (AB 112 f.).

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 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 unauflöslichen 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 unveräußerlicher Menschenrechte voneinander 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.

e. 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 Sechszehnzeller 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 Gerechtigkeit 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.¹⁹ 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 Mögliches 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 irgendwann 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 sein wird“ (Aristoteles 1991, Kap. 7, 1049a10). 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

---

19 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 es 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 Wehowsky 1987, 11).

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 anthropologische 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* sei-

nem 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 Subjekthaftigkeit 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 jedem 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.

Literatur

- Aristoteles (1991): *Metaphysik*, hrsg. v. Seidl, H., übers. v. Bonitz, H., Hamburg.
- Augustinus (1955): *De civitate Dei*, hrsg. v. Dombart, B./Kalb, A., Turnhout (CC 47–48).
- Boethius, Anicius M. S. (1988): *Contra Eutychen et Nestorium*, in: Boethius, A. M. S.: *Die Theologischen Traktate*, übers., eingel. u. mit Anm. vers. von Elsässer, M., Hamburg.
- Engelhardt jr., H. Tristram (1986): *The Foundation of Bioethics*, Oxford.
- Engelhardt jr., H. Tristram (1987): „Entscheidungsprobleme konkurrierender Interessen von Mutter und Fötus“, in: Braun, V./Mieth, D. (Hrsg.): *Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin*, München, 150–159.
- Fichte, Johann G. (1971): *Die Tatsachen des Bewußtseins*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 2, hrsg. v. Fichte, I. H. von, Berlin (EA 1810).
- Hegel, Georg W. F. (1999): *Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 5: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg (EA 1821).
- Hoerster, Norbert (1991): *Abtreibung im säkularen Staat*, Frankfurt a. M.
- Honnetfelder, Ludger (1993): „Der Streit um die Person in der Ethik“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 100, 246–265.
- Kant, Immanuel (1903): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Akademie-Ausgabe IV*, hrsg. v. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin (EA 1785).
- Kant, Immanuel (1907): *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Akademie-Ausgabe VI*, hrsg. v. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin (EA 1797).
- Kaulbach, Friedrich (1980): „Leib/ Körper“, in: Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Darmstadt, Sp. 180–182.
- Locke, John (1987): *An Essay concerning Human Understanding*, hrsg. v. Nidditch, P. H., Oxford (EA 1690).
- Platon (1993), *Gorgias*, hrsg. v. Apelt, O., Hamburg.
- Pöltner, Günther (1993): „Die konsequenzialistische Begründung des Lebensschutzes“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, 184–203.
- Rager, Günter (1994): „Menschsein zwischen Lebensanfang und Lebensende. Grundzüge einer medizinischen Anthropologie“, in: Honnetfelder, L./Rager, G. (Hrsg.): *Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik*, Frankfurt a. M., 53–103.
- Rager, Günter (1997) (Hrsg.): *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg/München.
- Schockenhoff, Eberhard (1996): *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz.
- Singer, Peter (1984): *Praktische Ethik*, Stuttgart.
- Singer, Peter (1998): *Leben und Tod*, Erlangen.
- Spaemann, Robert (2001 a): „Über den Begriff der Menschenwürde“, in: Spaemann, R.: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, 107–122.
- Spaemann, Robert (2001 b): „Die Bedeutung des Natürlichen im Recht“, in: Spaemann, R.: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, 137–145.
- Thomas von Aquin (1990): *Summa theologiae*, übers. v. Schoenberger, Rolf, Berlin.

- Wehowsky, Stephan (1987) (Hrsg.): *Lebensbeginn und menschliche Würde*, Frankfurt a. M.
- Wolbert, Werner (1987): *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster.