
Beruht die Menschenwürde auf einer kulturellen Zuschreibung?

Eberhard Schockenhoff

Je häufiger ein Begriff gebraucht wird, desto unschärfer droht seine Bedeutung zu werden. Von diesem Schicksal ist auch der Begriff der Menschenwürde nicht ausgenommen, mit dem sich die unterschiedlichsten Anschauungen über die anthropologischen und ethischen Voraussetzungen des Rechts verbinden. 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 mehr aus. Ist dieser Begriff 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?

1. Der doppelte Begriff der Menschenwürde

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

zungen 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 anerkennungsfähig ist. Der Gedanke der Menschenwürde kann, sofern er eine *normative Funktion* in dem Sinn haben soll, dass ihr Schutz 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 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 Abbraviatur un-

terschiedlichster *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. Der wechselseitige Akt der Anerkennung, der dem Gedanken des Rechts und einer rechtsförmigen Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen zugrunde liegt, darf trotz des schöpferischen Charakters, der ihm ohne Zweifel innewohnt, nicht so verstanden werden, als brächten die Partner reziproker Anerkennungsverhältnisse den Grund ihrer Anerkennungswürdigkeit durch die erfolgte Anerkennung erst hervor. Vielmehr stellt die Anerkennung des einen durch den anderen die angemessene Reaktion auf einen vorgegebenen Anspruch dar, der dieser Antwort vorausliegt und von der Person des anderen ausgeht. Im Französischen kommt der Antwortcharakter der Anerkennung noch besser als in der deutschen Sprache zum Ausdruck, da die Silbe *re* im Wort *re-connaissance* auf eine vorgegebene Wirklichkeit Bezug nimmt, die man anerkennt und gelten lässt. Um alle sprachliche Zweideutig-

keit im Deutschen 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 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. In der unbedingten Geltung des Instrumentarisierungsverbots gründen der Vorrang der negativen Unterlassungspflichten gegenüber den positiven Handlungspflichten sowie die Sonderstellung des Gerechten innerhalb des Guten. Einerseits bezeichnet das Gerechte einen Teilbereich des Guten, andererseits umschreibt es die einschränkenden Bedingungen, unter denen dieses verfolgt werden darf. Es ist ein empfindlicher Mangel utilitaristischer Theorien, dass sie die logische Priorität des Gerechten gegenüber dem Guten missachten und deshalb über keinen Begriff moralischer Rechte von Individuen verfügen, die bei der Ermittlung des Gesamtnutzens einer Handlung nicht verletzt werden dürfen.⁴

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“⁵ 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. 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 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“.⁷ 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 Hö-

hen 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 ich nur in meinem 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.

Dem universalen Menschenrechtsethos, dessen Anerkennung die Demokratie voraussetzt, liegt der Gedanke zugrunde, dass Menschenwürde und Menschenrechte unterschiedslos allen Menschen zukommen. Weder soziale Statuseigenschaften noch biologische Differenzmerkmale wie Hautfarbe, Geschlecht, Rasse oder Alter können eine Einschränkung rechtfertigen. Die Ausdehnung des Menschenrechtsgedankens auf die Schwachen und Rechtlosen, welche die statusverleihenden Merkmale nicht besaßen, die ihnen auf dem kulturellen Hintergrund ihrer Zeit gesellschaftliche Anerkennung hätten verleihen können,

folgte immer einer einfachen Wahrheit. Hinter allen moralischen, geistigen oder statusbedingten Qualifizierungen, welche die Menschen in Stärkere und Schwächere, Gute und Böse, Weiße und Schwarze einteilten, trat als gemeinsame Grundlage das nackte biologische Menschsein hervor. Auch diejenigen, die zuvor als Hexen, Verbrecher und Volksschädlinge verfolgt oder als Schwarze, Behinderte und Angehörige einer religiösen Minderheit benachteiligt wurden, waren Menschen: aufgrund ihres gesellschaftlichen Status verschieden, aber im entscheidenden Merkmal der biologischen Abstammung allen anderen gleich.⁹ Dagegen entspricht die Unterscheidung von biologischer Artzugehörigkeit und einer durch einen kulturellen Zuschreibungsakt erfolgenden Anerkennung als Mensch, die im Zeitalter der Biopolitik dazu dienen soll, die Menschenwürde des Embryos einzuschränken, exakt der Argumentationsweise, die in früheren Epochen dazu verwandt wurde, bestimmten Angehörigen der menschlichen Art das volle Menschsein im Sinne eines normativen Würdeprädikats abzusprechen. Auch in früheren Zeiten konnte diesen im damaligen gesellschaftlichen Bewusstsein so überaus plausiblen Ausgrenzungsversuchen nur die schlichte Tatsache entgegengehalten werden: dass auch diese „Wesen“ aus keinem anderen Grund als nur dem, weil sie im biologischen Sinn Menschen sind, an der einen unteilbaren Menschenwürde teilhaben und daher Träger derjenigen Rechte sind, die dem Menschen als solchem zukommen.

Soll sich das gebieterische Postulat der Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten dagegen nur auf einen Kreis von Anspruchsberechtigten beziehen, denen wir die Trägerschaft dieser Rechte zuvor in einem kulturellen Zuschreibungsakt verliehen hätten, so wäre bereits der Grundakt der Anerkennung eines unbedingten Verpflichtetseins, um den es im Gedanken der Menschenwürde geht, durch diskriminierende Einschränkungen relativiert. Die

Rede von der Menschenwürde wäre dann um ihren Sinn gebracht, denn sie könnte die entscheidende Funktion, die sie in der Vergangenheit hatte, nicht mehr erfüllen: das Menschsein der Schwachen und Rechtlosen ungeachtet aller weiteren Nützlichkeitsabwägungen zu schützen. Dass soziale Ausgrenzungen im Zeitalter von Demokratie und Wissenschaft ein für alle Mal überwunden wären, mag unseren kulturellen Überlegenheitsgefühlen schmeicheln, doch ist diese Annahme durch nichts bewiesen. Die zivilisatorische Decke, auf der wir stehen, ist dünner als wir ahnen und wenn die nutzengeleitete Abwägung von Leben gegen Leben an den Randzonen der Gesellschaft erst einmal mit staatlicher Billigung praktiziert wird, erscheint ein weiterer Einbruch jederzeit möglich.

3. Das Grundprinzip einer humanen Lebensethik

Die Anerkennung der Menschenwürde muss auch die körperliche Existenz des Menschen umfassen, wenn sie als konkretes Vermögen zur sittlichen Selbstbestimmung geschützt sein soll. Das physische Leben bildet die existentielle Grundlage der Person und ihrer geistigen Akte; es muss daher auch dort wirksam geschützt werden, wo diese zu den spezifischen Vollzügen des Menschseins noch nicht in der Lage ist. Das Menschenbild der Bibel und eine ganzheitliche philosophische Anthropologie stimmen darin überein, dass der Leib und das physische Leben keine der sittlichen Freiheit des Menschen äußeren Güter darstellen, die in einer rein instrumentellen Beziehung zu seiner Wesensbestimmung als sittlichem Subjekt stehen. Der Leib ist vielmehr das unhintergehbare Ausdrucksmedium, in dem sich die menschliche Person in allen ihren Akten, auch und gerade in ihrem geistgeprägten Verhalten und in ihrem kommunikativen Handeln notwendig darstellt.

Weil der Mensch sich in seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung nicht anders als *in* seinem Leib und *durch* seinen Leib gegeben ist, darf der Respekt vor seiner Würde nicht erst der vollen Ausprägung von Selbstbewusstsein, Rationalität und bestimmten aktuellen Eigenschaften entgegengebracht werden; er muss vielmehr 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 auf der jeweiligen Entwicklungsstufe und in der konkreten Gestalt anerkennen, wie er uns begegnet, sei dies als gesunder Mensch auf der Höhe seiner Entfaltungsmöglichkeiten, sei es als kranker, behinderter, sterbender oder noch ungeborener Mensch in der besonderen Verletzlichkeit seines leiblichen Daseins. Deshalb beruht das Grundprinzip einer humanen Lebensethik, wonach 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 religiösen Überschätzung des Lebens, sondern auf dem Respekt, den wir in unserer demokratischen Rechtskultur der Freiheit und Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen entgegenbringen.¹⁰ Die Anerkennung der Menschenwürde muss, soll sie überhaupt gelten und nicht bereits durch den Vorgang ihrer Anerkennung den Keim der Relativierung in sich tragen, für die ganze individuelle Zeitspanne eines Menschenlebens gelten und alle Entwicklungsstufen, Situationen und Zustände umfassen, die in ihrer Summe die zeitliche Existenz eben dieses Menschen ausmachen. Werden am Lebensanfang oder am Lebensende bestimmte Situationen oder Zustände davon ausgenommen, erfolgt der Akt der Anerkennung nicht mehr unbedingt, sondern unter Voraussetzungen, die einseitig von denen definiert werden, die diese Voraussetzungen erfüllen. Eben diese asymmetrische Zuschreibung – wir befinden darüber, wem wir von wel-

chem Zeitpunkt an nach welchen Kriterien Menschenwürde zusprechen wollen – ist mit der fundamentalen Gleichheit unvereinbar, die innerhalb einer rechtsförmig organisierten Gesellschaft alle umfassen muss. Damit dieses „alle“ aber nicht wiederum einseitig nach sozialen oder kulturellen Statuskriterien eingegrenzt wird, muss es schlichtweg für alle gelten, die vom Menschen abstammen, d. h. im biologischen Sinn Menschen sind.

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.¹¹ 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 (Spaziergehen) 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 Zuschrei-

bung 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* den 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 seinsverleihenden oder bedeutungskonstituierenden 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 willkürlich 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.

Anmerkungen

¹ Vgl. dazu R. Spaemann: Über den Begriff der Menschenwürde, in: ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 107–122, bes. 115ff.

² A. a. O., 117.

³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Akademieausgabe Bd. 4, 435. Vgl. dazu bes. W. Wolbert: Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987, 15–26.

⁴ Vgl. J. Nida-Rümelin: Kritik des Konsequentialismus, München 1995, 63f. und 108f.

⁵ H. T. Engelhardt: Entscheidungsprobleme konkurrierender Interessen von Mutter und Fötus, in: V. Braun / D. Mieth (Hrsg.): Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduk-

tionsmedizin, München 1987, 152. Vgl. auch sein Hauptwerk (1986): *The Foundation of Bioethics* (Oxford), wo es heißt, Personsein und Menschenwürde seien an die Fähigkeit gebunden, Mitglied einer „moral community“ oder der „community of all peaceable moral agents“ (44) zu sein.

⁶ Vgl. *F. Kaulbach*: Art.: „Leib / Körper“, *HWPh* V, 180–182.

⁷ *J. G. Fichte*: Die Tatsachen des Bewußtseins, in: *Fichtes Werke* (hg. von I. H. von Fichte, Berlin 1971) Bd. 2, 596–609.

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

⁹ Vgl. dazu *M. Kriele*: Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimationsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, 1994, 214.

¹⁰ Vgl. *Tine Stein*: Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter, *DZPhil*, Berlin 50 (2002) 855–870, bes. 861ff.

¹¹ Vgl. zum Folgenden *E. Schockenhoff*: Der Wert des Menschen. Die Idee der Menschenwürde in der Bioethik, in: *K. P. Liessmann* (Hg.), *Der Wert des Menschen. An den Grenzen des Humanen*, Wien 2006, 67–93, bes. 78ff.