

## Menschenwürde und Recht auf Leben

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Werfen die Biotechnologien, deren Gegenstandsbereich das menschliche Leben ist, ethische Probleme hinsichtlich unserer demokratischen Werte auf? Demokratische Werte sind Werte, auf die eine demokratische Gemeinschaft sich in einem konsensualen Verfahren einigen kann. Seit die biopolitische Debatte in Deutschland sich mit den Frühstadien des menschlichen Lebens beschäftigt, sei, so beklagt Michael Quante (= Q.)<sup>1</sup>, das Rationalitätspotenzial dieser Diskurse rückläufig; der Begriff der Menschenwürde werde nicht dazu genutzt, um in bioethischen Debatten voranzukommen, sondern um sie abrupt zu beenden.

Im Mittelpunkt dieser Debatte stehen zwei Fragen. (a) Die eine bezieht sich auf das Ende des menschlichen Lebens. Hängt das Recht auf Leben von der Lebensqualität ab? Ist das Tötungsverbot an die Lebensqualität gebunden? Dürfen wir die Lebensqualität eines Menschen bewerten, um anhand des Kriteriums der Lebensqualität zu entscheiden, ob wir ihn töten dürfen? „Die Intuition, dass eine Lebensqualitätsbewertung mit Menschenwürde unvereinbar ist [...], stellt eine weit verbreitete Prämisse in unseren Debatten über biomedizinische Ethik dar“ (29). Q. will „diese weit verbreitete Prämisse in Zweifel ziehen und folgende Frage stellen: Ist es wirklich wahr, dass jede Form von Lebensqualitätsbewertung mit Menschenwürde unvereinbar ist?“ (30) (b) In der anderen Frage geht es um den Beginn des menschlichen Lebens. Kommt menschlichen Embryonen Menschenwürde zu? Verstößt ihre Zerstörung zur Gewinnung von Stammzellen gegen ihre Menschenwürde? Hier lautet Q.s abschließende Antwort:

„Analog zur Ausdifferenzierung unserer Einstellungen zu Sexualität und Fortpflanzung ist es denkbar, dass man in Bezug auf die Institution des forschenden und therapeutischen Umgangs mit dem beginnenden menschlichen Leben [...] diese Formen beginnenden menschlichen Lebens nicht unter das Prinzip der Menschenwürde fallen lässt“ (66).

### I.

Das Buch umfasst drei Teile. Im Mittelpunkt des ersten Teils „Menschenwürde“ stehen Präimplantationsdiagnostik und Stammzellenforschung. Themen des zweiten Teils sind Klonieren und Neuro-Enhancement. Der dritte Teil bringt eine detaillierte Analyse des Problems der informierten Zustimmung im Falle der genetischen Diagnostik und Beratung und geht dann auf die „Hilfe bei der Herbeiführung des Todes“ (169) und die Patientenverfügung ein.

Warum ist das Rationalitätspotenzial der bioethischen Diskurse rückläufig? Der Begriff der Menschenwürde, den Q. zugrunde legt, umfasst drei Merkmale (vgl. 46). (a) Er lässt sich nicht auf menschliches Leben unterhalb des Organismus anwenden. (b) Die Menschenwürde ist nicht gegenüber anderen Werten abwägbar. (c) Ein Träger der Menschenwürde darf niemals vollkommen instrumentalisiert werden. Am Beispiel der Präimplantationsdiagnostik zeigt Q., dass diejenigen, die auf den Begriff der Menschenwürde zurückgreifen, in ihrer Argumentation voraussetzen, „dass die Bewertung des menschlichen Lebens und seine Selektion aufgrund einer Lebensqualitätsbewertung [...] mit der Würde des Menschen unvereinbar sind“ (29). Dem stellt er die These entgegen, dass Lebensqualitätsbewertungen, die auf einem „angemessenen Verständnis“ von Lebensqualität basieren, mit Menschenwürde vereinbar sind, „wenn wir ein angemessenes Verständnis von Menschenwürde zugrunde legen“ (33). Dieser angemessene Standard ist der „intersubjektiv-rationale Standard [...]. Er beruht auf den Merkmalen,

<sup>1</sup> M. Quante, Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften. Hamburg: Meiner 2010. 249 S., ISBN 978-3-7873-1949-7.

die rationale Subjekte vernünftigerweise wählen würden, sofern es sich bei ihnen um menschliche Wesen handelt“ (34). Er verhält sich komplementär zum personalen Standard, dem evaluativen Verhältnis, das Personen zu ihrer eigenen Existenz haben. Der „intersubjektiv-rationale und der personale Standard“ sind „komplementäre Aspekte der Lebensqualitätsbewertung“ (35). Nach diesem einen Standard wird „das Leben eines menschlichen Wesens beurteilt, das sein Leben nicht als Person führen kann“ (34).

Wird also einem menschlichen Wesen, das diese Merkmale nicht aufweist, die Menschenwürde abgesprochen? Diese Folgerung scheint unausweichlich. „Bei Fällen, in denen das Verbot der Tötung eines menschlichen Lebewesens ethisch bewertet werden muss [...], müssen wir offensichtlich Lebensqualitätsbewertungen als ethisch relevant in Erwägung ziehen“ (30). Aber wird hier nicht Menschenwürde gegen Lebensqualität abgewogen und damit ein Wesensmerkmal der Menschenwürde aufgegeben? Q. antwortet mit einer Unterscheidung. Nicht „die Menschenwürde wird hier gegen Anderes abgewogen, sondern das Recht auf Leben wird gegen personale Autonomie und individuelles Wohl abgewogen“. Will man Menschenwürde „nicht schlicht in dem biologischen Faktum der Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies verankern oder auf eine theologische Prämisse der Gottebenbildlichkeit stützen, dann bleibt als alternative Möglichkeit ein Vorschlag, sie auf die Besonderheit des menschlichen Lebens zu gründen: die Fähigkeit zu einer personalen Lebensführung in sozialen Anerkennungs- und Interaktionsverhältnissen“. Daraus folgert Q.: Durch die Berücksichtigung der Anerkennungsstruktur gelingt es, „die Würde auch auf Menschen auszudehnen, die nicht zu einer autonomen personalen Lebensführung fähig sind. Denn auch diese Menschen stehen in sozialen Interaktionen und partizipieren daher an unserer die Menschwürde konstituierenden Lebensform“ (57 f.). Wie ist diese Aussage zu vereinbaren mit der These von der Relevanz der Lebensqualitätsbewertung und den dafür aufgestellten Kriterien? In dem eben zitierten Satz wird die Menschenwürde offensichtlich auch Individuen der biologischen Spezies Mensch zugesprochen, auf die die genannten Qualitätskriterien nicht zutreffen. Kriterium der Würde ist hier, dass ein Individuum in sozialen Interaktionen steht, und das trifft für jedes Individuum der Spezies Mensch vom Augenblick der Zeugung an zu.

Für die Frage nach der ethischen Bewertung der Stammzellenforschung ist entscheidend, ob das Prinzip der Menschenwürde auf alle Phasen des beginnenden menschlichen Lebens anzuwenden ist. Verstößt die Zerstörung menschlicher Embryonen zur Gewinnung von Stammzellen gegen die Menschenwürde? Q. unterscheidet zwei Strategien, um diese Frage zu beantworten. (a) Die extensionale Strategie schränkt den Geltungsbereich des Prinzips der Menschenwürde ein. Diese Strategie habe weitreichende Folgen. „Sind z. B. Embryonen erst einmal aus dem Geltungsbereich der Menschenwürde herausgenommen, dann können sie in anderen Problemfeldern nicht wieder in diesen hineingenommen werden“ (52). (b) Die intensionale Strategie, für die Q. plädiert, beruht nicht darauf, bestimmte Formen menschlichen Lebens aus dem Geltungsbereich des Prinzips auszuschließen; vielmehr „wird die Verträglichkeit bestimmter Handlungsformen mit der Menschenwürde einer Entität behauptet und muss entsprechend überprüft werden“ (51). Q. vertritt die Auffassung, dass die Tötung sogenannter überzähliger Embryonen, die länger als fünf Jahre eingefroren sind und deshalb aufgrund von Risikoabwägungen nicht mehr implantiert werden können, zugunsten hochrangiger ethischer Ziele vertretbar sei. Abschließend stellt er die intensionale Strategie jedoch infrage. „In langfristiger Perspektive wird eine Anwendung der extensionalen Strategie jedoch vielleicht nicht zu vermeiden und für die Gesamtheit der ethischen Probleme mit dem beginnenden menschlichen Leben die angemessenere Lösung sein“ (65). Er plädiert für den für mich nicht nachvollziehbaren nominalistischen Vorschlag von Ludwig Siep, eine vollständige Trennung von reproduktivem und therapeutischem Umgang mit den beginnenden Formen des menschlichen Lebens bis hin zu frühen Embryonen zu erwägen.

Im Kapitel „Sterbehilfe“ fragt Q., ob Töten und Sterbenlassen moralisch unterschiedlich zu bewerten sei. Eine handlungstheoretische Begründung lehnt er ab. „Es gibt keine auf der Ebene der kausalen Verursachung allein verankerte moralische Differenz“ (172). Dagegen verweist er mit Thomas Fuchs auf einen Unterschied auf der biologischen

Ebene. Während Sterben die irreversible Desintegration des Organismus als Ergebnis eines Krankheitsprozesses sei, sei eine Tötung ein Ereignis, in dem der Organismus von einer äußeren Einwirkung gewissermaßen überwältigt werde.– Das Problem der moralischen Bewertung der direkt aktiven Herbeiführung des Todes eines Menschen schränkt Q. ein auf das Problem der direkt aktiven Herbeiführung durch medizinisches Handeln. Es ist zu unterscheiden zwischen der freiwilligen direkt aktiven Herbeiführung des Todes in dem Falle, wo ein autonomer Tötungswunsch des Patienten vorliegt, und der nichtfreiwilligen Herbeiführung, wo das nicht der Fall ist. „Eine generelle intrinsische, sich auf das ärztliche Berufsethos stützende Begründung“, dass es dem Arzt als Arzt ausnahmslos verboten ist, diesem Tötungswunsch zu entsprechen, sei „im Falle der freiwilligen absichtlichen Herbeiführung des Todes nicht plausibel“ (181), denn es ergäben sich zwei Optionen: „Entweder man überlässt die Tötungshandlung einem anderen Berufsstand des medizinischen Personals (zum Beispiel Pflegern) oder man hält den auf dem Autonomieprinzip aufruhenden Tötungswunsch für derart stark, dass aus ihm eine das Berufsethos überstimmende ethische Verpflichtung abgeleitet werden kann“ (180). Beide Begründungen lassen Fragen stellen. Auch wenn der Arzt die Ausführung der Tötungshandlung etwa einem Pfleger überlässt, so ist doch er es, der die Entscheidung treffen muss, ob dem Wunsch entsprochen werden soll, und der folglich die Verantwortung dafür trägt. Und ist die Stärke eines Wunsches ein Kriterium für dessen moralische Berechtigung?

Auch die nichtfreiwillige direkt aktive Herbeiführung des Todes lasse sich nicht aufgrund des ärztlichen Berufsethos kategorisch ausschließen. Hier müsse anstelle der intersubjektiv nachvollziehbaren Lebensqualitätsbewertung dessen, der getötet werden möchte, ein „objektiver Bewertungsmaßstab“ (182) angelegt werden, der wesentlich schwieriger zu begründen sei. Es komme „auf eine den Einzelfall berücksichtigende Wertung der Situation und eine Abwägung konkurrierender Ansprüche an. Eine direkt aktive Herbeiführung des Todes eines Menschen lässt sich daher weder kategorisch noch intrinsisch als in jedem Fall ethisch falsch bezeichnen. Sollten sich die Mitglieder der medizinischen Berufe allerdings auf den Standpunkt stellen, eine solche Handlung sei mit dem Berufsethos von Ärzten (oder Pflegern) nicht vereinbar, müsste eine andere Berufsgruppe diese Handlungen vollziehen“ (183). Aber sprechen vielleicht „extrinsische Gründe“ gegen diesen Handlungstyp? Hier sind vor allem die Schiefe-Ebene-Argumente zu nennen, die auf kausale Folgen verweisen, die daraus erwachsen, dass eine bestimmte Handlungsweise als ethisch akzeptabel eingeführt wird. Auch extrinsische Gründe dieser Art, „wenn sie denn überhaupt plausibel sind“, können „nur ein Faktor in der allgemeinen Abwägung sein“.– Als Fazit des Kapitels über die Sterbehilfe „bleibt festzuhalten, dass sich ein kategorischer oder prinzipieller Unterschied zwischen den verschiedenen Formen der Sterbehilfe nicht begründen lässt“. Aufgabe der philosophischen Ethik kann nur sein, „die jeweiligen relevanten Gesichtspunkte herauszustellen, die es dann gegeneinander abzuwägen gilt“ (187).

## II.

Das grundsätzliche Problem, mit dem das Buch konfrontiert, ist das Verhältnis von Menschenwürde und Recht auf Leben. (a) Q. verweist auf zwei Traditionen der Menschenwürde. Das ist einmal die theologische Tradition von der „Heiligkeit des menschlichen Lebens“; hier werde der besondere Status des menschlichen Lebens dadurch gerechtfertigt, „dass Gott dem menschlichen Leben diesen besonderen ethischen Wert verliehen hat“. Diese Begründung sei, wie Q. wiederholt betont, in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft problematisch. Eine andere Tradition sehe die Begründung in der Fähigkeit der Menschen, „ihr Leben autonom zu führen, und zwar in dem Sinn, dass sie im Lichte selbst gegebener moralischer Regeln entscheiden und urteilen können“ (37). (b) Das Prinzip der Menschenwürde ist vom Recht auf Leben zu unterscheiden. Q. unterscheidet zwei Bedeutungen von ‚Recht auf Leben‘. In der strikten Bedeutung folgt aus dem Recht auf Leben auch eine Pflicht zu leben. In seiner schwächeren Bedeutung lässt das Recht auf Leben dagegen die Möglichkeit zu, „dass ein Mensch

aufgrund einer autonomen Entscheidung sein Leben beendet oder beenden lässt“ (47). Die Menschenwürde im Sinne der Heiligkeit des Lebens impliziert das Recht im strikten Sinne. Q.s alternative Deutung verbindet die Menschenwürde „mit dem nicht zugleich auch als Pflicht aufgefassten Recht auf Leben. Es ist wichtig zu sehen, dass beide, Menschenwürde und Recht auf Leben, nicht als bedeutungsgleich angesehen werden können“ (48). „Ein kategorisches Verbot jeder Bewertung der Qualität eines menschlichen Lebens führt letzten Endes [...] auf die Lehre von der Heiligkeit des menschlichen Lebens zurück“ (177).

Mit Q. bin ich der Auffassung, dass Menschenwürde durch Autonomie zu begründen ist. Ebenso ist das Recht auf Leben in der Autonomie des Menschen begründet. Das Leben ist die grundlegende Voraussetzung der Autonomie; nur wer lebt, kann sich autonom entscheiden. Jede Form der Tötung ist eine Aufhebung der Autonomie; die Selbsttötung als Akt der Autonomie ist der Akt, in dem die Autonomie sich selbst beendet; sie ist ein Grenzfall, von dem her das Verhältnis von Leben und Autonomie beziehungsweise Menschenwürde nicht bestimmt werden kann. Die Autonomie kann nur dadurch geschützt werden, dass das Leben geschützt wird; Schutz des Lebens ist Schutz der Autonomie. Menschenwürde und Recht auf Leben sind unterschiedliche Begriffe, aber beides ist insofern untrennbar miteinander verbunden, als das Leben Voraussetzung der Autonomie und damit der Menschenwürde ist. Der Begriff *Recht* auf Leben besagt, dass das Leben kein absolutes, unantastbares Gut ist, denn wie jedes Recht, so kann auch das Recht auf Leben verwirkt werden. Darauf verweist die Tradition, indem sie den Akt der Tötung, der in sich schlecht ist (*actio intrinsece mala*), bestimmt als direkte Tötung eines *Unschuldigen*.

Begründet man das Recht auf Leben durch die Autonomie, so ist fragen, welchen Begriff der Autonomie man hier zugrunde legt. Autonomie bedeutet nicht Willkür, so dass man nach Belieben über sein eigenes Leben verfügen könnte; es bedeutet vielmehr Verantwortung. Was ergibt sich daraus für Q.s Unterscheidung zwischen dem Recht auf Leben in der strikten und in der weiteren Bedeutung? Versteht man Autonomie als Verantwortung, so folgt daraus ein Recht auf Leben in einem strikten Sinne, d.h. die Pflicht zu leben in dem Sinne, dass die Entscheidung, das eigene Leben zu beenden, verantwortet werden muss und nicht willkürlich getroffen werden darf. Das Ende des Lebens ist das Ende der Autonomie, d.h. der Verantwortung. Das Ende der Verantwortung muss verantwortet werden können. Das Gewicht dieser Entscheidung liegt darin, dass durch die Selbsttötung die Verantwortung beendet wird und die Selbsttötung damit eine Möglichkeit ist, sich der Verantwortung zu entziehen und sie letztlich aufzuheben. „Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt“ (Wittgenstein, Tagebücher, 10. Januar 1917). Ein richtig verstandenes Recht auf Leben in der strikten Bedeutung setzt nicht die theologische, nach Q. nicht mehr konsensfähige Lehre von der Heiligkeit des Lebens voraus; es ergibt sich ebenso aus einem zu Ende gedachten Begriff der Autonomie.

Wie steht es mit dem Verbot, die Qualität des menschlichen Lebens zu bewerten und einen Menschen aufgrund dieser Bewertung zu töten? Führt es auf die Lehre von der Heiligkeit des Lebens zurück, und ist es nur durch diese zu begründen? Die Bewertung der Qualität des Lebens eines anderen Menschen in diesem Sinne und mit diesen Folgen ist ein extremer Akt des Paternalismus; er hebt die Autonomie des Anderen auf. Personen stehen „in einem irreduzibel evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz“ (35). Diese Möglichkeit wird ihnen genommen; ein Anderer nimmt die Evaluation ihrer Existenz vor und beendet mit ihrem Leben ihre Autonomie. Man könnte einwenden, das Ergebnis der Lebensqualitätsbewertung sei ja gerade, dass diese Individuen zu einem solchen evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz nicht fähig sind. Darauf ist zu antworten: Auch sie „stehen in sozialen Interaktionen und partizipieren daher an unserer die Menschenwürde konstituierenden Lebensform“ (58).