

*Hans-Joachim Höhn*

## **Vergängliche Würde?**

### **Zur Dekonstruktion von Sterblichkeit**

Menschenwürdig soll das Leben sein – und das Sterben auch. Auf diese Forderungen hat sich die Moderne verständigt. Ob es darüber hinaus oder danach noch etwas geben kann oder soll, was des Menschen würdig und des Lebens und Sterbens wert wäre, bleibt einstweilen Gegenstand kultureller Dissense. Konsens scheint es allenfalls darüber zu geben, daß der Mensch etwas Besseres verdient hat als den Tod. Daher sind viele Lebensstrategien auf nichts anderes aus, als den Tod hinauszuzögern oder ihn – wenn es denn möglich wäre – zu überleben. Visionäre der Technik stellen bereits passende Sterblichkeitsremedia in Aussicht: Die Palette reicht vom Tiefschlaf in Tiefkühlaggregaten, aus dem man erst in jenen Tagen auferweckt wird, wenn die heute noch tödliche Krankheit heilbar geworden ist, bis hin zur gentechnischen Reproduktion auf dem Wege der Klonierung, um bei Bedarf ein Duplikat des eigenen Organismus zur Verfügung zu haben, auf das über ein noch zu entwickelndes neurotechnologisches Verfahren die bis dato im Hirn gespeicherten Identitätsmuster »überspielt« werden können.

215

Nahezu en passant werden in diesen Szenarien auch Dekonstruktionen anthropologischer Grund- und Grenzbegriffe vorgenommen: Sterblichkeit und Unsterblichkeit.<sup>1</sup> Der Tod muß nicht die einzige Hin-Richtung des Daseins bleiben. Ebenso wenig muß es einzig die Seele sein, die das Sterben überdauert. Die Ermöglichung technogener postmortalen Existenzweisen bietet für beides Alternativen an. Auch dies soll dem Menschen zugute kommen – als Steigerung der Reichweite seiner Selbstbestimmungsmöglichkeiten, als Erhöhung der Widerstandspotentiale gegen den vorzeitigen und ungewollten Tod, als Sieg der (instrumentellen) Rationalität über die Mortalität.

*Hans-Joachim Höhn*

Auf vernunftgemäße Weise Humanität und Sterblichkeit zusammenzudenken, ist der Auftrag der Ethik. Auch sie sucht diesem Auftrag in der Weise nachzukommen, daß ihre Arbeit dem Menschen zugute kommt. Ihr Kriterium bei der Prüfung von Dekonstruktionen der Sterblichkeit, die Menschen zugute kommen sollen, ist die Würde des Menschen.<sup>2</sup> Damit ist ein hoher Anspruch formuliert, dessen moralisch bindender Gehalt jedoch zu oft überschätzt wird. Er besteht nicht in der materialen Beschreibung von Ansprüchen, deren Realisierung menschliches Dasein in den verschiedenen Bereichen des sozialen Lebens gelingen läßt, sondern in ihrer kriteriologischen Funktion. Sie steckt den »gegenseitig unverfügbaren Lebensraum ab, den Menschen einander zugestehen müssen, die sich als freie Vernunftwesen achten wollen. [...] Sie erinnert zunächst nur an die Grenze und die einschränkende Bedingung, unter der alles individuelle und staatliche Handeln in einer demokratischen Gesellschaft steht: Jeder Mensch ist um seiner selbst willen zu achten, und niemand darf ausschließlich als Mittel zu einem fremden Zweck – auch nicht um eines hohen Gutes wie der Gesundheit künftiger Generationen willen – geopfert werden.«<sup>3</sup> Dabei wird zunächst keine positive Zielvorgabe ins Spiel gebracht, die eine Richtung oder mögliche Resultate menschlichen Forschens und Handelns inhaltlich präzisiert.

Allerdings ergeben sich aus der *Selbstzwecklichkeit* des Menschen durchaus Parameter, die präzisieren, worin diese Sonderstellung des Menschen in der Welt besteht und inwiefern er etwas Besseres verdient hat als den Tod. Kants anthropologische Grundeinsicht bestand darin, daß der Mensch Zwecke und Ziele verfolgen kann, die über die Zwecke und Ziele der Natur hinausgehen, und daß er zugleich unter dem Anspruch steht, nicht beliebige Zwecke zu verfolgen, sondern Zwecke der (ethischen) Vernunft. Der Mensch ist zu freier Selbstbestimmung fähig, d. h. er selbst kann der Grund seiner Handlungen sein. Dieser Fähigkeit erweist er sich jedoch nur in der Weise würdig, daß er bei seinen Handlungen aus freien Stücken allein Vernunftgründen folgt. Einzig deswegen ist der Mensch im Blick auf die ihn umgebende Natur etwas »Besonderes«. Bei der Auswahl von Zwecken und Mitteln soll er sich von den Grundsätzen der ethischen Vernunft bestimmen lassen. Seine Bestimmung

als Naturwesen ist die Hervorbringung von Kultur, d. h. die Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse gemäß dem kategorischen Imperativ. Dieser Imperativ gibt seiner Selbstzwecklichkeit erst Konturen.<sup>4</sup>

Konturen sind Grenzlinien und lediglich im Modus der Abgrenzung identitätsbildend. Insofern formuliert auch das Prinzip Menschenwürde »nur wenige unbedingte Unterlassungspflichten, jedoch keinen vollständigen Katalog von Handlungspflichten«.<sup>5</sup> Unter dieser Rücksicht ist es bei der Reflexion existentieller Grund- und Grenzfragen ebenso unverzichtbar wie konkretisierungsbedürftig. Diese Reflexion ist in der Ethik seit geraumer Zeit auf Fragen des Lebensanfangs und des Lebensendes focussiert. Intensiv diskutiert werden die Verantwortbarkeit von Eingriffen in die menschliche Keimbahn und die Bedingungen humanen Sterbens. Debattiert wird, welchen moralischen Status der ungeborene Mensch während seiner Embryonalentwicklung besitzt und ab welchem Zeitpunkt des Verlöschens seiner Vitalfunktionen sein Leben als Mensch zu Ende ist. Relativ selten werden jedoch moralische Verpflichtungen erörtert, die den Umgang mit dem Körper des Menschen nach dessen Lebensende betreffen und sich nicht allein mit der Thematik der Organspende beschäftigen. Auch hier sind es – wie die Erfindung der Plastination von Leichen und ihre Aufstellung in der Schau »Körperwelten« zeigt<sup>6</sup> – technische Innovationen, die den Verfügungsbereich des Menschen über sich selbst erweitern und damit auch den moralischen Verantwortungsbereich ausdehnen. Dabei werden bald grundsätzliche Problemstellungen offenbar: In welchem Verhältnis steht der Leichnam zur Person, die gestorben ist? Ist er nur tote Materie, oder bestehen moralische Verpflichtungen fort, die einst gegenüber der lebenden Person galten? Verletzt die Ausstellung von plastinierten Leichen das Prinzip der Menschenwürde?

Im folgenden soll versucht werden, diese Fragen vor dem Hintergrund der christlichen Ethiktradition zu erörtern. Etliche Zeitgenossen plädieren zwar dafür, in einer pluralistischen Gesellschaft eine religiöse Betrachtung der Fragen von Leben und Tod für ethisch irrelevant zu erklären. Aber es ist keineswegs ausgemacht, daß mit dem Fallenlassen einer religiösen Perspektive nicht auch

Wahrnehmungen verloren gehen, auf die man in der Ethik weniger leicht verzichten möchte. Überdies wird oft übersehen, daß ein Großteil theologisch-ethischer Reflexion in das Bemühen um den Aufweis der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit ihrer Themen und Anliegen investiert wird. Dies gilt nicht zuletzt für die Valenz theologischer Beiträge zum Prinzip Menschenwürde und deren Relevanz für die Frage nach dem Umgang mit dem Tod und den Toten.

Der Wert theologischer Überlegungen zur Würde des Menschen ist allerdings nur so groß, wie sich angesichts philosophischer Bestreitungen ihre Plausibilität aufzeigen läßt. Diese Bestreitungen beziehen sich sowohl auf die Geltungsgrundlage als auch auf die Reichweite und die Operationalisierbarkeit dieser Kategorie. Von ihnen ist zunächst die Rede (1.), ehe dann die theologische Dimension der Würde eines Lebens in der Einheit von Leben und Tod skizziert wird (2.), der moralische Status der Leiblichkeit menschlichen Daseins zu thematisieren ist (3.) und Konsequenzen für den Umgang mit den »sterblichen Überresten« des Menschen gezogen werden (4.).

218

### **Gestaltungsauftrag oder Geltungsbasis: Grundlose Würde?**

Für die Vertreter eines philosophischen Naturalismus gilt es als ausgemacht, »daß die metaphysische Idee menschlicher Wesenswürde von geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zehrt, die gegenwärtig nicht mehr gesichert sind.«<sup>7</sup> Für sie steht fest: »Je weiter wir uns auf eine völlig säkularisierte Kultur mit zunehmend naturwissenschaftlichem Weltbild zu bewegen, umso fragwürdiger wird die Vorstellung einer uns von Natur aus zukommenden Wesenswürde.«<sup>8</sup> Ganz verzichten möchte man auf den Begriff der Menschenwürde zwar nicht, aber sie »ist im nachmetaphysischen Zeitalter nicht mehr als abstraktes Wesensmerkmal vorstellbar, sondern bestenfalls als konkreter Gestaltungsauftrag.«<sup>9</sup>

Dieser Gestaltungsauftrag läßt sich in drei Richtungen ausdeuten: »einmal nach oben als gelungene Selbstdarstellung, wozu auch Selbstachtung gehört, welche all jenen zu fehlen scheint, die den Anspruch auf körperliche Unversehrtheit und geistige Selbstbestimmung aufgegeben haben; dann zur Seite hin als Achtung der

Bürger voreinander, die nicht nur Rücksicht, Toleranz und Gerechtigkeit in Tausch- und Konfliktsituationen einschließt, sondern auch die Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfe, wo sie not tut; schließlich nach unten, sofern ein menschenwürdiges Dasein ohne materielle Sicherheit kaum vorstellbar ist.«<sup>10</sup>

Menschenwürde ist in diesem Kontext nicht etwas, das *am* Menschen zu respektieren ist, sondern das *von* Menschen herzustellen ist – »als ein Artefakt, das erst erzeugt werden muß und kein irgendwie vorhandenes Faktum«. <sup>11</sup> Es ist die Unvollkommenheit und Schutzbedürftigkeit des Menschen, welche den Anstoß für diese Praxis bildet. Allerdings haben die Verletzlichkeit und Versehrbarkeit menschlichen Lebens keine wertbegründende und praxishormierende Funktion. Sie sind allenfalls Indikatoren unzumutbarer Lebensverhältnisse, von denen der Appell ihrer Beseitigung ausgeht. Warum dem Menschen prinzipiell an der Unversehrtheit aller Mitmenschen gelegen sein soll, ist damit noch nicht geklärt. Wer hier die Möglichkeit einer »Letztbegründung« verneint, handelt sich gleichwohl ein anderes Plausibilitätsdefizit ein, das aus der Inkompatibilität der Idee unbedingter Anerkennung des Menschen mit dem Konzept »Menschenwürde als Gestaltungsauftrag« im Sinne ihrer maximalen aktiven Beförderung resultiert. »Niemand hat das klarer gesehen als Kant. Aus dem Selbstzweckcharakter des Menschen folgert er nie, dieser 'Zweck' müsse auf irgendeine Weise befördert oder 'verwirklicht' werden. Er bezeichnet vielmehr die einschränkende Bedingung, unter der alle unsere Zwecktätigkeiten stehen müssen.«<sup>12</sup> – inklusive jener Handlungen, die dem Wohl der Menschen dienen sollen.

Fraglich ist daher, ob es einen Fortschritt darstellt, Würde als Gegenstand einer Aufgabe oder Resultat einer Leistung bzw. als Gestaltungsauftrag interpersonalen Verhältnisse (anstatt deren Voraussetzung!) auszuweisen. Es war ja gerade das zentrale Motiv des neuzeitlichen Menschenrechtsethos, die Würde des Menschen auf etwas zu beziehen, das nicht zur Disposition gestellt werden kann und das allen Gestaltungen interpersonalen Verhältnisse wertbegründend vorausgeht. Diese wertbegründende Voraussetzung muß keineswegs als »metaphysische Wesenseigenschaft« des Menschen verstanden werden, sondern zählt zu den Sinnbedingungen sozialen

Handelns; sie ist Implikat der Möglichkeitsbedingungen sinnvoller Interaktion und Kommunikation.<sup>13</sup> Hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen »Objektivität« besteht die Menschenwürde in der Tat »aus nichts anderem als aus der Achtung davor.«<sup>14</sup> Aber daraus folgt nicht: »die Würde zu respektieren heißt, sie zu konstituieren.«<sup>15</sup> Die gesellschaftliche Realität der Menschenwürde besteht in kommunikativen Prozessen ihrer *Anerkennung*, nicht aber der *Zuerkennung*. Es hieße, Konstitution mit Affirmation zu verwechseln, wenn die ethische Verbindlichkeit der Kategorie »Menschenwürde« allein in der Praxis ihrer gesellschaftlichen Anerkennung liegen würde. Diese hätte dann keinen anderen Status als Verkehrsregeln, denen – in der Sprache Kants – keine kategorischen, sondern allenfalls »hypothetische« Imperative entsprechen.

220

Außerdem wäre es widersprüchlich, sich per Konvention auf die Achtung der Unantastbarkeit der Menschenwürde zu verständigen, wenn die Würde des Menschen ihrerseits nur ein Gegenstand von Konventionen wäre.<sup>16</sup> Sie muß vielmehr in dem Bereich gesucht werden, auf den das Zustandekommen von Konventionen seinerseits als Geltungs- und Sinnbedingung verwiesen ist. In unserem Fall geht es um das »Nicht-Kontraktuelle« von Kontrakten bzw. um das Nicht-Konventionelle von Konventionen, das nicht Zielpunkt, sondern Ausgangspunkt von Vertragsverhältnissen ist. Dazu gehört die nicht mehr per Vertrag herstellbare Anerkennung der Beteiligten als Vertragspartner. Wollte man ernsthaft versuchen, einen Vertrag zu schließen, der zum Inhalt hat, die Beteiligten als Vertragspartner zu konstituieren, müßte man diesen Inhalt bereits als Bedingung des Vor-Vertrages unterstellen usw. Es käme niemals ein Vertrag zustande, wenn man per Vertrag vereinbaren wollte, daß die Beteiligten miteinander Verträge schließen, Verpflichtungen eingehen oder Recht einräumen können. Zum Nicht-Kontraktuellen des Kontraktes gehört die Unterstellung, daß der Mensch das Recht hat Rechte zu haben.

Was aber macht den Menschen zu einem Wesen, das das Recht hat Rechte zu haben? Verständigt hat sich die Moderne auf die Negation ethnischer, sozio-kultureller, religiöser und psycho-physischer Unterscheidungsmerkmale bzw. Barrieren für die rechtliche und moralische Anerkennung des Menschen. Ihr ethisch-politi-

ches Projekt gründet in dem Bewußtsein, daß Menschsein nicht durch sozialen Stand, Hautfarbe oder Geschlechtszugehörigkeit definiert werden kann. Seine fundamentalen Rechte und seine Würde erhält der Mensch nicht durch eine von anderen Rechtssubjekten vorgenommene Kooptation, sondern sind ihm eigen als ein in die Gesellschaft hineingeborenes Subjekt. Wenn das Recht Rechte zu haben, nicht bloß eine Konvention ist, sondern die Bedingung für das Zustandekommen von Konventionen, welchen Status hat dann diese Bedingung? Ist sie eine bloß geltungslogische Prämisse, oder sagt sie etwas aus über das Subjekt dieses Rechts? Im ersten Fall wäre lediglich eine Prämisse zu beachten – im zweiten Fall wäre dagegen ein Subjekt zu achten. Entscheidet man sich für den zweiten Fall, tritt das Problem auf, was ein endliches, kontingentes Subjekt zum Träger unbedingter Anerkennung erhebt.

### **Endliche Welt – befristetes Dasein: Unbedingte Würde?**

In der Welt gibt es keine Anzeichen für eine unbedingte Anerkennungswürdigkeit menschlichen Daseins. Daß die Welt keine Zeichen für ihren Sinn und für die Bedeutung des Menschen enthält, ist selbst wiederum bezeichnend. Offensichtlich weist sie darauf hin, daß wir die Bedeutung des Menschen nicht an seiner Verschiedenheit von allem »Erdhaftem«, sondern an seiner »Erdverbundenheit« festmachen sollen. Aus Staub ist er, zu Staub wird er. Menschlichkeit bewährt sich darin, nicht abzuheben von diesem gemeinsamen Fundament des Daseins. Solche Humanitas relativiert die vielen Hierarchien: Nach oben mögen die Menschen verschieden sein – hinsichtlich Körpergröße, Dienstgrad, Einkommen, Bildung (»höhere Schule«). Nach unten aber befinden sich alle auf demselben Niveau. Was wir mit Füßen treten, erst darauf finden wir Stand und Bestand. Festen Boden unter den Füßen zu behalten, darauf kommt es an – geerdet muß die Existenz sein.

Eine christliche Anthropologie kann sich dieser Perspektive nur insoweit anschließen, wie sie die Vertikalbewegung ergänzt. Es geht ihr darum, daß sich nicht nur »nach unten« alle Menschen auf dem gleichen Niveau bewegen. Sie insistiert darauf, daß diese Gemeinsamkeit »nach oben« zu transzendieren ist auf eine andere Gemein-

samkeit hin, ohne die keine Humanitas letztlich denkbar ist. Der Kern solcher Humanität ist der kategorische Respekt des Menschen und seiner Würde, mehr als nur ein Haufen Dreck zu sein. Fraglich ist, womit die Unantastbarkeit seiner Würde zu begründen ist, wenn der Mensch aus Staub gemacht ist und ihn nichts anderes trägt als der Boden, den er gerade betritt. Dann ist auch seine Würde so kontingent wie der Boden, auf dem der Mensch steht.

»Die unbedingte Respektierung des Menschen als Person läßt sich letztlich nur im Hinblick auf ein transzendentes Unbedingtes rechtfertigen« – diese These<sup>17</sup> behauptet auf den ersten Blick zu viel, zumal sie sich in einen Dissens zu nahezu allen (nach)kantischen Theorien autonomer Moral begibt. Die Frage ist jedoch, was sich ergibt, wenn man die These bestreitet: Wie nämlich soll angesichts des umgreifend Naturalen oder des Quasinatural-Gesellschaftlichen der einzelne (und jeder) Mensch in seiner unbestreitbaren Bedingtheit und Beschränktheit unbedingt anerkannt und respektiert werden können? Wie soll er als Produkt seiner Eltern, der Gesellschaft, der Natur gegenüber diesen seinen Produzenten unbedingte Achtung fordern können? Wenn die Verbalform der Menschenwürde lautet: »Es ist gut, daß es dich gibt«, was erwidert man dann auf die Frage: Warum? Berufte sich die Antwort auf irgendwelche Qualitäten, auf Körpermaße oder Intelligenzquotient, dann gilt das »Es ist gut ...« nicht unbedingt, sondern nur im Maß dieser Qualitäten, also durch sie bedingt. Indem also derart der Mensch von sich her bejaht wird, wird er nur in Grenzen und mit Vorbehalt bejaht (mit dem Vorbehalt des Schwindens dieser Vorzüge und Eigenschaften). »Du bist wertvoll« heißt dann: »Du bist brauchbar, d. h. wertvoll im Maße deiner Brauchbarkeit.« Natürlich will kein Mensch unnütz oder überflüssig sein. Ein Bejahtwerden jenseits des Bedürfnis (auch subtilerer Bedürfnisse – etwa jener, Zärtlichkeit zu schenken, zu helfen, zu schützen) kann gleichfalls prekär sein, wenn es reiner Laune und Willkür entspringt. Es wäre dann noch weniger ernst, dauerhaft und menschenwürdig als das unter Umständen bald abgesättigte Bedürfnis, zu dessen Erfüllung ein Mensch herhalten muß. Man steht also vor dem Dilemma: entweder Bedürfnis (und Wertschätzung des Menschen nur nach dessen Maß) oder Willkür und Laune (und Wertschätzung des Menschen nach dessen Maßlo-

sigkeit). Aus diesem Dilemma führt nur das Maßnehmen an einem anderen Verhältnis heraus.<sup>19</sup>

Die Überzeugung, daß menschlichem Dasein als solchem unbedingter Wert und unantastbare Würde zukommt, so daß es dem Verfügungswillen sozialer Systeme entzogen bleiben soll, läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn gilt, daß alle menschlichen Beziehungen zu endlichen Gegebenheiten und die endliche menschliche Existenz im ganzen nicht in den Horizont des Nichts, sondern immer schon in die Dimension des Unendlichen und Unbedingten hineingestellt sind. Die Würde des Menschen wird nur geachtet, wenn sein Leib und Leben unverfügbar bleiben. Die Freiheit des Menschen endet dort, wo diese Unverfügbarkeit angetastet wird. Dies scheint auf eine Einengung ihres Möglichkeitsraumes hinauszulaufen. Wenn Freiheit nur in einer negativ bestimmten Positivbestimmung aufscheint (»frei von ...«), besteht sie in der Tat immer nur in Relation zu einem Bereich, von dem sie sich absetzt, d. h. demgegenüber sie sich als frei behauptet. Frei ist der Mensch dann immer nur in einem Gegenüber: gegenüber der Natur, der Welt, dem Staat, der Obrigkeit, den Mitmenschen. Frei ist der Mensch dann jeweils im Maße des Gegenüberseins zu solchen Größen. Dieses Maß ist aber kein Freiheitsmaß, sondern ein Maß des Bedingtseins. Frei ist die Freiheit des Menschen nur dann, wenn es für sie kein Endliches und »Wenn und aber« gibt, sondern sich im Gegenüber zum Unverfügbaren und Unbedingten vollzieht.

Wenn Freiheit und Würde eine Dimension menschlichen Daseins und nicht bloß eine Koordinate seines Handelns sein sollen, dann müssen sie »existential« und nicht bloß »pragmatisch« verfaßt sein. Der Mensch könnte sich einem Endlichen gegenüber nicht frei verhalten, wenn er nicht immer schon frei wäre gegenüber einem unendlichen Gegenüber und wenn nicht in diese Beziehung seine Beziehung zum Endlichen eingelassen wäre. Sonst beständen seine Freiheit und seine Würde immer nur in den Graden, die ihm Natur, Welt, Staat, Obrigkeit und Mitmenschen zubilligen, d. h. es wäre immer nur eine bedingte Freiheit und eine bedingte Würde. Ohne »Wenn und aber« frei ist der Mensch nur dann, wenn sich ein anderer zu ihm als ein selbst unbedingt freies Gegenüber verhält. Das aber impliziert: Die Bezugnahme des Menschen auf ein freies

Gegenüber darf seinem Selbstverhältnis nicht immanent sein. Die Freiheit des Gegenübers besteht darin, daß er durch sein eigenes Verhalten überhaupt erst Verhältnisse unbedingter Anerkennung schafft. Ein solches freies Gegenüber hat der Mensch nötig, als freies kann dieses andere dem Menschen aber nicht notwendig gegenüberstehen (es stünde ihm dann zur Verfügung). In diesem Sinn steht in der religiösen Sprache das Wort »Gott« für jenes unableitbar freie Gegenüber des Menschen.

Aus theologischer Sicht ist das Recht, Rechte zu haben, Ausdruck der Würde des Menschen, seines unverfügbaren Selbstwertes, der in der Unbedingtheit seines Bejahtseins von Gott gründet, die auch den Sinn seines »In-der-Welt-Seins« fundiert und ihm zusagt, daß er etwas Besseres verdient hat als den Tod. Dies besagt in philosophischer »Übersetzung«: Menschenwürde ist nur insofern ein sinnvoller Gegenstand eines soziokulturellen Gestaltungsauftrages, wie sie bereits dessen Sinnbedingung darstellt. Auf dieses »Voraus« muß menschliches Gestalten zwischenmenschlicher Lebensräume rekurrieren, um seinem moralisch anspruchsvollen Auftrag gerecht zu werden. Ohne die Unterstellung dieses »Voraus« bleibt eine Konzeption von »Menschenwürde qua Gestaltungsauftrag« in einer kaum behebbaren Verlegenheit: Dann würde gelten, daß, indem Menschen einander als Personen behandeln, sie zu dem werden, was diese Behandlung rechtfertigt. Welche Bedeutung hat nun dieses »indem«? Wird es temporal verstanden, führt es in die Tautologie: Solange Menschen einander als Personen behandeln, betrachten sie einander als anerkennungswürdige Personen. Wird es konditional verstanden (»Immer wenn ..., dann ...«) verhält es sich ähnlich. Ein instrumentelles Verhältnis (»Um als Personen zu gelten, müssen Menschen einander als Personen achten.«) konterkariert die moralische Qualität dieses Tuns. Ein teleologisches Verständnis (»Damit die menschlichen Lebensverhältnisse menschlicher werden, müssen Menschen einander als Personen respektieren.«) konfundiert das Ziel moralischen Handelns mit dessen Sinnbedingung: Jeder Anspruch, durch Veränderung der Lebensverhältnisse das Leben akzeptabler, erträglicher und menschenwürdiger zu machen, muß davon ausgehen, daß die Welt nicht von vornherein etwas Sinnloses, Mißglücktes oder unaufhebbar Miß-

lungenes darstellt. Wer etwas zum Besseren verändern möchte, kommt nicht umhin, es für besser zu halten, etwas zum Besseren zu verändern, als es bleiben zu lassen. Zum Akzeptieren und Verbessern veränderungsbedürftiger und -fähiger Lebensverhältnisse muß der Mensch von etwas ausgehen, was an der Welt empirisch nicht ausweisbar ist: die Rechtfertigung des Anspruchs, daß es sinnvoll ist, die Welt zu verbessern.

Vor diesem Hintergrund steht in theologischer Perspektive der Begriff »Menschenwürde« weder für eine (empirisch ausweisbare oder metaphysische) Eigenschaft des Menschen, noch beschreibt er ein exklusives Verdienst oder eine reine Gestaltungsaufgabe, sondern benennt die notwendige Unterstellung, d. h. die Sinngrundlage jeden moralisch belangvollen Handelns.

### **Leib und Leben: Ungeteilte Würde?**

In nachmetaphysischen Zeiten ist nicht nur der theologische Rekurs auf eine mögliche Geltungsgrundlage der Menschenwürde höchst problematisch geworden, sondern auch die Bestimmung ihrer Reichweite, ihrer Träger und ihres Wirkungsbereiches: Wie lange ist der Mensch ein Mensch? Ist die Anerkennung der Menschenwürde abhängig von bestimmten Eigenschaften, die mit dem physischen Zustand eines Menschen zusammenhängen? Erlischt der besondere moralische Status des Menschen mit dem Ende biophysischer Lebensprozesse? Für die Erörterung dieser Fragen ist es unumgänglich zu präzisieren, in welcher Bedeutung hier der Begriff »Mensch« gebraucht wird und inwiefern hier Aspekte des Physischen, der »Naturalität« des Menschen – in traditioneller Terminologie der »Körperlichkeit« bzw. »Leiblichkeit« – zu berücksichtigen sind.<sup>20</sup>

Im folgenden meint der Ausdruck »Mensch« ein Individuum einer Spezies, die durch bestimmte Kennzeichen charakterisiert ist, die wir die »Exemplare« dieser Art kennzeichnende »Natur« nennen können. Zu der mit dem Ausdruck »Mensch« bezeichneten natürlichen Art gehört es, ein Lebewesen zu sein, zu dessen Natur die Entwicklung der Fähigkeit gehört, sowohl körperliche Funktionen wie Gehen und Stehen zu vollziehen, als auch mentale wie die, um sich selbst zu wissen und vernünftig und frei zu handeln, Zwecke zu verfolgen, die über Naturzwecke hinausgehen, und das Bedingte

auf ein Unbedingtes hin zu transzendieren.<sup>21</sup> Vom Menschen können also zugleich auf Körperliches/Naturales und auf Personales/Mentales bezogene Prädikate ausgesagt werden. Charakteristisch für den Begriff »Mensch« (mit dem wir alltagssprachlich sowohl eine Spezies/Gattung, die sich durch eine spezifische Art und Weise des In-der-Welt-Seins auszeichnet, als auch ein Individuum/eine Entität bezeichnen) ist ferner, daß er Eigenschaften bezeichnet, die ein Lebewesen nicht zusätzlich zu der Tatsache hat, daß es existiert. Der Mensch existiert als ein Lebewesen, das das Vermögen der vernunftgemäßen Selbstbestimmung, des Überschreitens von Naturzwecken und des Transzendierens des Bedingten als einer realen Potentialität besitzt,<sup>22</sup> oder er existiert gar nicht. Die Rede vom Menschsein bezieht sich somit auf das In-der-Welt-Sein eines Subjekts und auf die Weise seines In-der-Welt-Seins.

226 Allerdings bleiben der Begriff »Mensch« und der Gedanke der Menschenwürde zu schwach bestimmt, wenn sie nicht auch die naturale Dimension des Menschseins umfassen. Die Achtung des Menschen kann nicht abgekoppelt werden von der Achtung jener naturalen Bedingungen, die zu den fundamentalen anthropologischen Ermöglichungsbedingungen des Menschseins zählen. Will man ihre Bedeutung nicht »biologistisch« oder »metaphysisch« fehlinterpretieren, muß allerdings ihr besonderer Status wahrgenommen werden. Zur besonderen Signatur des Menschseins gehört, daß das erkennende und handelnde Subjekt seiner Physis weder einfach verfügend gegenübersteht, noch mit ihr unterschiedslos zusammenfällt. Vielmehr erscheint sie stets unter einem Doppelaspekt: als der mit dem Subjekt eine unlösbare Einheit bildende *Leib* und als der als Objekt betrachtbare und als Instrument einsetzbare *Körper*.<sup>23</sup>

»Dieser Doppelaspekt ist es, der es dem Menschen erlaubt, den eigenen Organismus zum Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung zu machen, ihn der medizinischen Diagnose zu unterziehen und therapeutisch in ihn einzugreifen, und der ihm zugleich abverlangt, die Integrität des Organismus aufgrund seiner Einheit mit der Person in besonderer Weise zu respektieren. Mit Recht gibt es daher in bezug auf den leiblichen Organismus des Menschen weder eine absolute Unantastbarkeit noch eine schrankenlose Verfügbarkeit.«<sup>24</sup> Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit sind aber

ethisch grundsätzlich nur dann erlaubt, wenn sie der Erhaltung bzw. Ermöglichung der Personalität des Menschen (d. h. seinem Dasein in Freiheit und sittlicher Verantwortung) dienen.<sup>25</sup>

Je fundamentaler und unabdingbarer sich zur menschlichen Natur (d. h. auch: zu ihrer psycho-physischen Gestalt) gehörige Bedingungen für Entfaltung und Vollzug des Menschseins erweisen, umso mehr nimmt die Möglichkeit ihrer Realisierung an dem Schutz teil, welcher der Würde des Menschen gilt. Wird das berücksichtigt, dann partizipieren auch jene Stadien und Phasen seiner physischen Entwicklung, in denen der Mensch wird, was er als anerkennungswürdiges Subjekt ist, an den vom Prinzip der Menschenwürde gesetzten Ansprüchen auf Schutz und Respekt. Der Achtungsanspruch besteht in dem Maße, in dem es um Potentiale geht, die sich für die Entwicklung und den freien Selbstvollzug eines personalen Subjekts als unabdingbar erweisen.

Diese »naturalen Potentiale« gilt es besonders zu beachten bei der Frage nach der engen Beziehung zwischen der genetischen Konstitution und der personalen Identität des Menschen. Diese Beziehung ist bereits dort gegeben, wo nach der Verschmelzung von Ei und Samenzelle neues menschliches Leben von unverwechselbarer genetischer Identität entsteht. Gleichwohl ist auch hier der zuvor genannte Doppelaspekt menschlicher Selbstwahrnehmung zu berücksichtigen und die »Differenz-Identität« von genetischer und personaler Identität zu beachten. Genetische Einmaligkeit und personale Identität sind zwei aufeinander hingebundene und zugleich zu unterscheidende Größen. Ein menschliches Individuum ist keineswegs bloß die Umsetzung eines gegebenen Genotyps. »Vielmehr gehen in die somatische Expression der genetischen Information bereits während der Embryogenese zahlreiche epigenetische und umweltbedingte Determinanten ein.«<sup>26</sup>

Von diesen kontingenten Einflüssen unterscheidet sich ein individuelles menschliches Genom jedoch dadurch, daß es das unabdingbare naturale Bedingungsgefüge und Vollzugsmuster bzw. das einmalige physische Dispositionsfeld der betreffenden (einmaligen) Person darstellt. Unter dieser Rücksicht partizipiert es in dem Maße an dem moralischen Status einer individuellen Person, wie es ihre Individualität (mit)konstituiert. Deren Würde verlangt, daß das

naturale (genetische) »Substrat« nicht Gegenstand der Instrumentalisierung wird, sondern gemäß dem einer menschlichen Person zustehenden Achtungsanspruch behandelt wird.

Die dem Menschen aufgrund seines Personseins zukommende Würde erstreckt sich auf den gesamten »naturalen« Entwicklungsprozeß, aus dem er als ein zur Selbstbestimmung fähiges Wesen hervorgeht, und ebenso auf die »naturalen« Prozesse und Strukturen, über die sich menschliches Leben am Leben erhält. Eingriffe in diesen Prozeß sind grundsätzlich ethisch nur dann erlaubt, wenn sie die Selbstbestimmungsmöglichkeiten eines freien Subjekts nicht einschränkenden Bedingungen unterwerfen und somit nicht den personalen Freiheitsraum eines Individuums beeinträchtigen.<sup>27</sup> Ihre Erlaubtheit ist daran gebunden, ob sie der Erhaltung bzw. Ermöglichung der Personalität des Menschen bzw. ebenso ranghoher ethischer Werte und Güter dienen. Positiv formuliert: Nur solche Eingriffe sind statthaft, welche die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit eines Individuums erhalten oder vergrößern, statt sie einzuengen.

228

### Über den Tod hinaus: Sterbliche Würde?

Gelten die bisher skizzierten Markierungen des Begriffs Menschenwürde auch für ein »postmortales« Selbstverfügungsrecht des Menschen einerseits und eine »postmortale« Achtung seines Körpers andererseits? Welcher moralische Status kommt dem Leichnam zu, der natürlicherweise befristet oder auf synthetische Weise (z. B. durch Plastination) den Verstorbenen noch für eine gewisse Zeit oder dauerhaft »überlebt«? Wie gehen wir moralisch verantwortlich mit dem menschlichen Leichnam um?<sup>28</sup>

Auf den ersten Blick sind diese Fragen leichter zu bewältigen als die entsprechenden Probleme, die sich aus den Möglichkeiten des Eingriffs in den pränatalen Entwicklungsprozeß des Menschen ergeben. Sehr viel eindeutiger als beim Embryo bestehen die im Umgang mit dem menschlichen Leichnam zu beachtenden moralischen Pflichten nicht *gegenüber*, sondern – in Kants Redeweise – lediglich *in Ansehung* des Leichnams. Der Leichnam ist kein eigenständiger Träger moralischer Rechte, sondern Gegenstand moralischer Verpflichtungen.

Die zu beachtenden Pflichten sind nicht streng korrelativ zu bestehenden Rechten einer betroffenen Person zu sehen. Ihr Inhalt ergibt sich zudem aus der Reichweite möglicher technischer Verfahren, die den Leichnam unter den Lebenden »präsent« halten. Umfang und Inhalt dieser Pflichten sind außerdem abhängig vom »ontologischen« Status des menschlichen Leichnams, der weder eine Person noch ein Mensch, noch ein Lebewesen, aber auch kein materieller Gegenstand ist. Obwohl er charakteristische menschliche Merkmale aufweist, ist er – paradoxerweise – kein Mensch. Er erfüllt nicht mehr die »Definitionsbedingungen« des Menschseins, d. h. von ihm können nicht mehr zugleich auf Körperliches/Naturales und auf Personales/Mentales bezogene Prädikate ausgesagt werden. Man kann bei einem Leichnam – vielleicht abgesehen von dem Sonderfall der künstlich aufrechterhaltenen Lebensfunktionen beim beatmeten Hirntoten – nicht einmal von einem *Organismus* sprechen. Denn das würde fälschlicherweise nahelegen, daß die Funktionen ihre Tätigkeit im Prinzip auch wiederaufnehmen können und mit dem Tod lediglich eine vorübergehende Störung der Körperfunktionen eingetreten ist. Vielmehr beginnt mit Eintritt des Todes der irreversible Übergang von »jemand« zu »etwas«.<sup>29</sup> Selbst wenn bestimmte Körperfunktionen noch künstlich aufrechterhalten werden oder einzelne Organe noch lebensfähig sind, so bilden sie doch nicht mehr jenes leib-seelische Ausdrucksmedium, in dem sich »jemand«, d. h. eine Person zu Lebzeiten verwirklichte.

Da der Tod das Ende der leib-seelischen Einheit einer Person ist und damit auch das Ende ihrer freien Selbstbestimmung und der Verfügung über ihren Körper bedeutet, stellt z. B. die medizinische Verwendung des toten Organismus nicht eo ipso einen Verstoß gegen die Menschenwürde dar. Denn als das naturale »Substrat« eines Menschen ohne aktuelle oder potentielle Bewußtseinsfähigkeit kommt der Leichnam nicht als unmittelbarer und eigenständiger Träger moralischer Rechte in Betracht.<sup>30</sup> Ein Wesen als Subjekt moralischer Rechte gelten zu lassen, das weder aktuell noch zu einem späteren Zeitpunkt von diesen Rechten selbstbestimmt Gebrauch machen kann, ist kein vernünftiger ethischer Gedanke. »Unter anderem in dieser zentralen Hinsicht unterscheidet sich die ethische Situation beim Leichnam von der beim menschlichen Em-

bryo. Dem menschlichen Embryo müssen zumindest insoweit moralische Rechte zugeschrieben werden, als sich der Embryo im Normalfall zu einem empfindungsfähigen Wesen entwickelt, dessen objektive Lebensumstände und subjektives Befinden u. a. von der Behandlung abhängen, die ihm während der Austragungszeit zuteil geworden ist. Der Leichnam hat eine solche Zukunftsdimension nicht.<sup>31</sup> Vergleichbar wäre die ethische Situation allenfalls dann, wenn wir Gründe hätten, an eine wörtlich verstandene »Wiederauferstehung des Fleisches« zu glauben, bei der die »Leiblichkeit« der wiederauferstandenen Person eine irgendwie geartete Kontinuität mit der »Naturalität« der verstorbenen Person aufweisen würde. Nun ist es aber so, daß die christliche Theologie weder behauptet, solche Gründe zu kennen, noch den Gedanken der Auferstehung mit der Vorstellung einer »materialen« Identität bzw. Restitution des »irdischen« Leibes verbindet.<sup>32</sup>

Aus dem Umstand, daß der menschliche Leichnam nicht Träger moralischer Rechte ist, folgt keineswegs, daß ihm gegenüber keine moralischen Verpflichtungen bestehen oder es keine Gebote der Pietät gibt, die einen besonderen Umgang mit ihm bedingen.<sup>33</sup> Diese Verpflichtungen ergeben sich aus abgestuften Betroffenheiten und schutzwürdigen Interessen, die davon, wie mit einem Leichnam umgegangen wird, nicht unberührt bleiben. Dazu zählen nicht nur die Belange naher Verwandter, sondern auch Belange des Verstorbenen selbst. »Hier ist vor allem an sein *Selbstbestimmungsrecht* zu denken, aber auch an sein Recht, von postmortalen *Ehrverletzungen* und *Entwürdigungen* verschont zu bleiben. Positive und negative Willensbekundungen des Verstorbenen zu Lebzeiten begründen zumindest eine *Prima-facie*-Pflicht, den Willen des Verstorbenen zu respektieren. Unser eigener Körper ist uns näher als unser Vermögen, und auch dieses darf uns gegen unseren vorherigen Willen nach dem Tode nicht einfach weggenommen werden, um damit wie immer moralisch hochwertige Ziele zu realisieren. [...] Es braucht vielleicht nicht eigens betont zu werden, daß die Pflicht zur Respektierung des zu Lebzeiten bekundeten Willens nicht absolut, sondern lediglich *prima facie* gilt. Das heißt, es sind Umstände denkbar, unter denen diese Pflicht hinter andere, vorrangige Pflichten zurücktreten muß. So muß etwa eine Obduktion

zur möglichen Aufdeckung einer Straftat auch dann moralisch erlaubt sein, wenn sich der Verstorbene zu Lebzeiten dezidiert dagegen ausgesprochen hat.«<sup>34</sup>

Auch der tote Körper hat seine Würde – zwar nicht als eine »intrinsische« Qualität (was bereits durch die evidenten biologischen Zerfalls- und Verwesungsprozesse dementiert wird), aber in Ansehung der Person, deren Identität sich in ihrem Leib ausdrückt. Es ist der Leib, durch den der Mensch in der Welt als er selbst da ist, ein Verhältnis zu Mitmenschen, zu Gesellschaft, Geschichte und Natur hat.<sup>35</sup> Im Tod ist der Mensch nicht mehr in diesem Leib als er selbst da, – der Mensch hinterläßt einen toten Körper. Dennoch ist dieser tote Körper nicht schon identisch mit toter Materie. »Der tote Körper verweist ganz auf den, der tot und abwesend ist und uns dennoch im Leichnam eine vorübergehende Form leiblicher Nähe hinterläßt. Es ist der Leib der Mutter oder des Vaters, dem Angehörige ihr Leben verdanken; es ist der Leib des Freundes, dessen Nähe Beziehung und Liebe vermittelt hat; es ist der Leib, der die Spuren körperlicher Arbeit aufweist bzw. mit dem geistige Arbeit geleistet wurde; es ist der Leib, der im Leben die Wundmale von Krankheit und Schmerzen, von Behinderung, von Alter und Verfall getragen hat.«<sup>36</sup> Diese Eigenschaften und Relationen beschreiben, solange der Leichnam unter den Lebenden bzw. Hinterbliebenen präsent ist, moralische Achtungsansprüche und stehen einem rein instrumentellen Umgang mit dem Leichnam entgegen. Insofern kann in bestimmten Fällen auch von Würdeverletzung gesprochen werden.

Das Entwürdigende einer entwürdigenden Behandlung des Leichnams besteht zunächst darin, daß die Würde des Menschen verletzt wird, den dieser einmal beherbergt hat. Von einer Verletzung der Würde eines Leichnams selbst kann aber immer dann gesprochen werden, wenn eine Instrumentalisierung zu fremden Zwecken erfolgt und dies unter erniedrigenden Umständen geschieht. Jemand ist immer dann erniedrigt bzw. »herabgewürdigt«, wenn er sich in Umständen befindet, unter denen er sich selbst nicht mehr achten kann oder sein »Menschsein« solchermaßen verletzt wird, daß dadurch die Würde des Menschen überhaupt herabgesetzt wird. Dies ist ebenso dann der Fall, wenn die Instrumentalisierung eines Leichnams diesen in einer Weise verunstaltet, die

auch die vorherige Person herabwürdigt. Vor diesem Hintergrund stellen »wissenschaftliche« Versuche, bei denen menschliche Leichen bei crash-Tests als »Dummy« eingesetzt werden oder als Studienobjekt für die Erprobung der Treffergenauigkeit neuentwickelter Schußwaffen benutzt werden, Verstöße gegen die Menschenwürde dar.

Entscheidend ist für die Beurteilung des moralischen Status des Leichnams seine Relation zu dem Menschen, dessen Daseins- und Identitätsmedium dieser Leib einst war. In Ansehung dieser Relation ist im Umgang mit einem menschlichen Leichnam immer auch die Dimension der Selbstzwecklichkeit und Unverfügbarkeit zu beachten. Mit fortschreitendem Verfall des Leichnams wird diese Relation jedoch zunehmend unkenntlich; er wird in abnehmenden Graden Gegenstand der prämortalen Selbstbestimmung einer Person; er verliert zunehmend die Qualität bzw. Funktion, ein Anhalt für die Trauer und das Gedenken der Angehörigen zu sein. Ist er erst einmal zu Staub zerfallen, dient er dem Leib und Leben anderer Lebewesen. Die Würde des Leichnams ist insofern in dem Maße vergänglich, wie dieser selbst vergänglich ist.<sup>37</sup>

Ein Sonderfall stellt nun die »Plastination« menschlicher Leichen dar, die den menschlichen Organismus in einem Zustand des Nichtmehr-Lebens und des Noch-nicht-Verwesens hält. Hierbei wird der Leichnam in einem speziellen physikalisch-chemischem Verfahren so weit anonymisiert und denaturiert, daß prima facie keine Zuordnung zu einer ehemals lebenden Person mehr möglich ist. Unterstellt man, daß es der ausdrückliche Wunsch eines Verstorbenen war, als Ganzkörperplastinat zu Zwecken der anatomischen Lehre und in öffentlichen Ausstellungen zum Zwecke der »Demokratisierung anatomischen Wissens« zur Verfügung zu stehen, so liegt hier auf den ersten Blick eine unter ethischen Aspekten gleich zweifache »gute Tat« vor: Zum einen kommt es zu einer neuartigen Möglichkeit, das individuelle Selbstbestimmungsrecht auszuüben und das Angebot einer neuen Form selbstbestimmter postmortaler Existenz wahrzunehmen. Zum anderen sind damit gesellschaftlich positiv bewertete Nebeneffekte verbunden: Aufklärung und Bildung.

Gleichwohl ist damit das Ganzkörperplastinat nicht aus dem Bereich weiterer moralischer Verpflichtungen entlassen. Das anony-

misierte und denaturierte Plastinat steht zwar prima facie in keiner erkennbaren Beziehung mehr zum verstorbenen Menschen und ist nicht mehr einem *bestimmten* Menschen zuordenbar. Gleichwohl steht das materielle Substrat des Plastinats in einer materiellen Kontinuität mit der Leiche und dem Leib des verstorbenen Menschen, worauf der Werbeslogan der Ausstellung »Die Faszination des Echten« eigens hinweist. (In jedem Museum kann man studieren, daß das Echte und Authentische andere Sorgfaltspflichten begründet als das »Nachgemachte«, als Kopien und Replikate). Überdies enthalten die verbliebenen 30 Prozent der Körpermasse des Verstorbenen im Plastinat dessen DNA, so daß u. a. histologische Untersuchungen noch möglich sind, die durchaus Rückschlüsse auf die »Personenidentität« des Plastinates zulassen. Vor diesem Hintergrund kann das Plastinat nicht einfach als Sache betrachtet werden, sondern rückt in den Umkreis jener moralischen Verpflichtungen ein, die analog für den Umgang mit menschlichen Leichen gelten. Insofern kommt wiederum das Kriterium zur Anwendung, daß es in Ansehung der materiellen Kontinuität von Plastinat, Leichnam und Leib einer Person einen Verstoß gegen den Gedanken der Menschenwürde darstellt, einen Leichnam bzw. ein Ganzkörperplastinat gänzlich zu verzwecken und »herabwürdigenden« Situationen auszusetzen.

233

Diese Feststellung wird nicht dadurch entkräftet, daß ein Subjekt individuell verfügt hat, mit jeder Situation einverstanden zu sein, in der sein Plastinat ausgestellt wird. Das Prinzip Menschenwürde erschöpft sich nicht in der Freiheit zur individuellen Selbstbestimmung. Zwar ist das Individuum Träger der Menschenwürde – adressiert sind die damit verbundenen moralischen Ansprüche aber an alle Angehörigen der menschlichen Gattung. Bei der Frage der Menschenwürde steht daher immer auch die Würde eines jeden Menschen und des Menschseins überhaupt auf dem Spiel. Dies ist auch bei der Bestimmung des moralischen Status von Ganzkörperplastinaten zu beachten. Für jedermann erkennbar repräsentiert das Plastinat phänotypisch die gattungstypischen Merkmale eines *jeden* Menschen. Es ist somit dem Menschen überhaupt, d. h. zwar nicht als Individuum, sondern als Exemplar einer Gattung zuordenbar, und tangiert die Weise, wie alle Menschen als Menschen in dieser Welt sind. Dieser Sachverhalt hebt moralische Verpflichtungen

nicht aus, sondern setzt sie in Geltung. Als Analogie bzw. zur Verdeutlichung mag das in den USA auf Jahrmärkten beobachtbare »Zwergenwerfen« dienen: Kleinwüchsige Menschen haben sich hier – in freier Selbstbestimmung und Zustimmung zum Geschehen – zur Belustigung der Zuschauer in einer Arena von muskelbepackten Normalwüchsigen herumwerfen lassen und von diesem Spektakel ihren Lebensunterhalt bestritten. Gegen das »Zwergenwerfen« klagte die Interessenvertretung kleinwüchsiger Menschen mit dem Hinweis auf die Verletzung der Würde kleinwüchsiger Menschen und bekam Recht. Das »Zwergenwerfen« verstößt im Einzelfall nicht gegen die individuelle Würde eines einzelnen kleinwüchsigen Menschen, sofern dieser aus freien Stücken an dieser Aktion mitwirkt. Gleichwohl würdigt es kleinwüchsige Menschen überhaupt herab, in dem es sich innerhalb einer objektiv würdelosen Situation abspielt, die kleinwüchsige Menschen generell der Lächerlichkeit preisgibt. Hier wird deutlich: Menschenwürde ist keineswegs zureichend definiert, wenn sie als individuelles Selbstbestimmungsrecht aufgefaßt wird. Sie kann auch dadurch verletzt werden, daß ein individuell selbstbestimmtes Handeln eingebunden ist in ein Gesamtgeschehen, das den Menschen herabwürdigt. Sie wird nur dort bewahrt, wo alle wesentlichen Bestimmungsmerkmale von Menschenwürde unverkürzt zur Geltung kommen: das Moment der freien Selbstbestimmung, des Transzendierens von Naturzwecken und die Dimension einer letzten Unverfügbarkeit menschlichen Lebens jenseits aller Mittel und Zwecke.

So mag es durchaus zutreffen, daß einzelne Körperspender in freier Selbstbestimmung darüber verfügt haben, als Ganzkörperplastinat öffentlich ausgestellt zu werden. Ist diese Bedingung aber auch erfüllt für die ausgestellten menschlichen Föten? Wie groß ist der Respekt vor einem Fötus im 8. Schwangerschaftsmonat, der in einem weiblichen Plastinat durch die eröffnete Gebärmutter zu »besichtigen« ist? Hier widerstreitet außerdem unabweisbar das Bemühen des Plastinators um Anonymisierung und Denaturierung menschlicher Leichen mit der nicht gänzlich tilgbaren Relation zwischen Leiche und Person. Die Anonymisierung kann gar nicht so weit gehen, als daß das Plastinat des Fötus nicht die Frage nach dessen Schicksal provozieren würde.

Die freie Selbstbestimmung eines Körperspenders hat m. E. auch dort eine Grenze, wo die Art der Ausstellung geeignet ist, Situationen herbeizuführen, die, indem sie Ganzkörperplastinate in ihrem Phänotyp die gattungstypischen Merkmale eines jeden Menschen zeigt, die Würde des Menschen überhaupt herabsetzt und sie nur als Mittel zum Zweck (z. B. der Befriedigung von Neugier) präsentiert und jeden Verweis auf die Dimension des Unverzweckbaren tilgt. Ist es vor diesem Hintergrund gerechtfertigt, in einem *Séparée* mißgebildete menschliche Föten auszustellen und dabei explizit auf einen Gruseffekt zu spekulieren, indem Schilder aufgestellt werden, die vor bestimmten Gefühlsverletzungen warnen?<sup>38</sup> Hier werden nicht Gefühle der Achtung und der Trauer um einen um sein Leben gebrachten Menschen geweckt, sondern voyeuristische Stimulationen gesetzt. Gerade weil eine bestimmte Ästhetisierung der Leichen im Platinat unabdingbar und unvermeidlich ist, bedarf es einer Ästhetik, die auch das Moment der Unverzweckbarkeit des Menschen wahrt. Sind damit höchst bizarre und ins Surreale weisende Posen vereinbar, in die etwa der sog. *Schubladenmensch* gebracht wurde?<sup>39</sup>

235

Eine letzte Anfrage: Als Motiv für Körperspende wird häufig die Möglichkeit genannt, daß ein Individuum seinem Leben und Sterben dadurch einen Sinn geben kann, daß sein Körper auch postmortal noch zu etwas ist gut (anstatt »von Würmern zerfressen zu werden«). Hier wird ein Trend gespiegelt, der ein sinnvolles Leben mit einem zweckdienlichen Leben gleichsetzt. Nur das hat Sinn, was dem Erfüllen von Zwecken dient. Hier wird in den Kategorien einer auf Verwertungsinteressen und Nutzeffekten aufgebauten Gesellschaft gedacht. Eine solche Einstellung ist zynisch: Wer es im Leben zu nichts gebracht hat, kann wenigstens postmortal noch von Nutzen sein. Überdies enthält sie dem Menschen Entscheidendes vor: die Möglichkeit einer sinnvollen, weil unverzweckten Existenz. Vor diesem Hintergrund bleibt es fraglich, ob die Dekonstruktion der Sterblichkeit auf dem Weg der Plastination ein Verfahren ist, das dem Menschen uneingeschränkt zugute kommt.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. Z. Bauman, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt am Main 1994.
- <sup>2</sup> Vgl. hierzu etwa die »klassischen« Formulierungen bei I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akademie-Ausgabe, 428–437). Würde kommt nach Kant demjenigen Gut zu, das sich der Abwägung gegen andere Güter entzieht, weil es keinen bedingten, gegen andere Güter verrechenbaren, sondern einen inneren, unbedingten Wert hat bzw. Zweck an sich selbst ist. Wichtig in diesem Zusammenhang ist die sog. »Selbstzweckformel«: »Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann [...]. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.« (Ebd., 435). Die Würde des Menschen wird also nicht durch am Menschen sichtbare Eigenschaften begründet, sondern konstituiert sich aus dem ihm vorgegebenen moralischen Anspruch und der ihm zur Verwirklichung aufgegebenen Verpflichtung (bzw. Fähigkeit im Sinne einer Potenz), zwischen »Gut und Böse« zu entscheiden. Vgl. hierzu auch F. Ricken, *Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst*, in: O. Höffe (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 1989, 234–252.
- <sup>3</sup> E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, 178.
- <sup>4</sup> Vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 82–84. Der Mensch darf nach Kant nur insofern als »letzter Zweck der Natur« betrachtet werden, wie er über das Vermögen der Zwecksetzung in moralischer Hinsicht verfügt, d. h. im Kontext sittlichen Handelns. Nur sofern er Zwecke verfolgt, die Zwecke der ethischen Vernunft sind, ist es ihm gestattet, (seiner innere und äußere) Natur als Mittel (für das Erreichen dieser Zwecke) zu betrachten. Damit ist keineswegs ein Freibrief für die Ausbeutung der Natur ausgestellt. Daß der Mensch Subjekt der Moral ist, meint nicht auch, daß er ihr alleiniger Inhalt ist zu. Es ist vielmehr ein Gebot der Vernunft, auch dem Eigenwert der nichtmenschlichen Natur Rechnung zu tragen. Vgl. H.-J. Höhn, *Art. Umweltethik*, in: W. Korff u. a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik*. Bd. 3, Gütersloh 1998, 628–633.
- <sup>5</sup> Schockenhoff (wie Anm. 3), 178.
- <sup>6</sup> Vgl. hierzu: *Körperwelten. Die Faszination des Echten*. Ausstellungskatalog, hg. vom Institut für Plastination, Heidelberg 7. Aufl. 1999; 8. Aufl. 1999; 9. Aufl. 2000.
- <sup>7</sup> F. J. Wetz, *Die Würde der Menschen ist antastbar*, Stuttgart 1998, 126.
- <sup>8</sup> Ebd., 149.

- <sup>9</sup> Ebd., 162.
- <sup>10</sup> Ebd., 167 f.
- <sup>11</sup> Ebd., 168.
- <sup>12</sup> R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, München 1987, 97.
- <sup>13</sup> Vgl. hierzu ausführlicher im Anschluß an ein transzendentalpragmatisches Ethikkonzept D. Böhler, *Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung*, in: K.-O. Apel, M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, 201–231.
- <sup>14</sup> Wetz (wie Anm. 7), 182.
- <sup>15</sup> Ebd.
- <sup>16</sup> Mehrdeutig wird die Rede von der »Unantastbarkeit« der Menschenwürde, die empirisch tausendfach widerlegt scheint, wenn der Unterschied übersehen wird zwischen Situationen, in denen dem Menschen die Möglichkeit genommen wird, seine Würde gegenüber anderen behaupten zu können, und dem Prinzip der Menschenwürde, das erst bestimmte Situationen und Handlungen als »herabwürdigend« zu qualifizieren erlaubt. Wer etwa an den modernen Medienpranger gestellt wird, mit der Ausspitzelung und öffentlichen Darstellung seiner Intimsphäre konfrontiert ist, wird situativ in seiner Würde verletzt und setzt zugleich die Subjekte dieser Würdeverletzung ins moralische Unrecht.
- <sup>17</sup> Vgl. J. Splett, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt am Main 1978.
- <sup>18</sup> Vgl. B. Pascal (*Pensées*, Fragment 323): »Was ist das Ich. Wer irgend jemanden liebt, weil er schön ist, liebt er ihn? Nein, denn die Windpocken, die die Schönheit, nicht den Menschen töten, werden erreichen, daß er ihn nicht mehr liebt. Und wenn man mich wegen meines Urteils oder meines Gedächtnisses schätzt, liebt man mich? Nein, denn diese Fähigkeit kann ich verlieren, ohne mein Ich zu verlieren. Also liebt man niemals die Person, sondern stets nur Eigenschaften.«
- <sup>19</sup> Vgl. J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, Frankfurt am Main 1986, 305–324; ders., *Freiheit im Licht des Unbedingten*, in: ders. (Hg.), *Wie frei ist der Mensch?* Düsseldorf 1980, 83–103. Für Splett ist ein unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen verantwortbar nur durch Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem endlichen Ich, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist. Unbedingt ist die Achtung der Würde des anderen, wenn sie maßlos ist, d. h. wenn sie nicht an Mensch und Welt und deren Kontingenz Maß nimmt. Sie muß maßnehmen am Maß des Unbedingten – religiös gesprochen: an der Maßlosigkeit Gottes, d. h. an der unbedingten Bejahung des Menschen durch Gott.

- <sup>20</sup> Vgl. hierzu u. a. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem*, Stuttgart 1996.
- <sup>21</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Natur und Status des menschlichen Embryos: Philosophische Aspekte*, in: M. Dreyer, K. Fleischhauer (Hg.), *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg, München 1998, 262 f.
- <sup>22</sup> Der von P. Singer u. a. vorgetragene »Speziesismus«-Vorwurf betrachtet die Zugehörigkeit von Lebewesen zur menschlichen Gattung als Grund für die Zuschreibung von Personen- und Menschenwürde und hat damit relativ leichtes Spiel, ein solches Vorgehen als »naturalistischen Fehlschluß« zu kritisieren, bei dem aus Seinsaussagen Sollensforderungen abgeleitet werden. Dem ist entgegenzuhalten, daß die Gattungszugehörigkeit nicht den Anspruch auf moralische Anerkennung begründet, sondern den Adressatenkreis umschreibt, auf den dieser Anspruch zu beziehen ist. Die Gattungszugehörigkeit fungiert in diesem Zusammenhang als Angabe des Beziehungsfeldes bzw. als Kriterium für die Bestimmung von Träger und Adressat und nicht als Rechtfertigungsbasis für den Anspruch unbedingter Anerkennung. Vgl. hierzu ausführlicher L. Honnefelder, *Person und Menschenwürde*, in: ders., G. Krieger (Hg.), *Philosophische Propädeutik II: Ethik*, Paderborn 1996, 213–266.
- <sup>23</sup> Unmittelbares Daseinsmedium des Ichs ist der Leib einer Person. Wer nach dem Verhältnis von Mentalem und Naturalem fragt, darf die Entfaltung des Phänomens der Leiblichkeit nicht vernachlässigen: »Was bedeutet es, daß das Ich leiblich da ist? Durchmustere ich die Teile meines Körpers, so finde ich nur funktional aufeinander abgestimmte, maschinenartige Gebilde; mich finde ich nicht. Andererseits bin ich nicht anders ›da‹ als im leiblichen Befinden, im sinnlichen Wahrnehmen meiner Umwelt, [...] gut oder schlecht getragen von den Prozessen, die ohne mein Zutun und Wissen in meinem Körper ablaufen.« G. Haeffner, *Art. Leib*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK<sup>3</sup>)* VI, 763. Vgl. ferner R. Schulte, *Leib und Seele*, in: F. Böckle u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Bd. 5, Freiburg, Basel, Wien 1980, 5–61; Th. Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 2000.
- <sup>24</sup> L. Honnefelder, *Humangenetik und Menschenwürde*, in: Th. Brose, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Umstrittene Menschenwürde*, Hildesheim 1994, 166.
- <sup>25</sup> Vgl. hierzu den Hinweis auf die kantische Selbstzweckformel (GMS, 428 f.) von B. Irrgang, *Sittliche Bewertungskriterien der Human-Genetechnik*, in: *Stimmen der Zeit (StZ)* 209 (1991), 243: »Nicht selten wird mit Blick auf Kants Selbstzweckformel behauptet, jede Instrumentalisierung des Menschen sei sittlich nicht zu verantworten. Doch Kants Formulierung fordert zu Recht allein, daß der Mensch [...] nicht aus-

schließlich als Mittel zu vorgegebenen Zwecken benutzt werden dürfe. [...] Es gibt also Formen des sittlich legitimen Gebrauchs des Menschen, wenn die Anerkennung der freien Selbstbestimmung des anderen angesichts sittlicher Forderungen nicht angetastet wird. Die instrumentell-technische und die sittlich-kategoriale Dimension der praktischen Frage dürfen nicht auseinander gerissen werden.«

<sup>26</sup> K. Bayertz, *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, Reinbek 1987, 136.

<sup>27</sup> In der theologischen Anthropologie wird durchgängig die Auffassung vertreten, daß die leib-seelische Ganzheit des Menschen keine platte Identität des menschlichen Selbst mit seinem Leib, sondern ein dialektisches Spannungsverhältnis darstellt. »Die menschliche Person stellt sich *in* ihrem Leib und *durch* ihren Leib dar, aber ihre ganzheitliche Identität als Träger dieses Leibes ist nicht identisch mit den physiologischen Prozessen des körperlichen Organismus. Während dieser laufend zerfällt und innerhalb der biologischen Lebenskurve eines menschlichen Individuums mehrfach erneuert wird, hält sich die personale Identität des Menschen über den Wechsel seiner körperlichen Austauschprozesse hinweg durch.« Schockenhoff (wie Anm. 3), 255.

<sup>28</sup> Zum folgenden vgl. besonders D. Birnbacher, *Philosophisch-ethische Überlegungen zum Status des menschlichen Leichnams*, in: N. Stefenelli (Hg.), *Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten*, Wien, Köln, Weimar 1998, 927–932.

<sup>29</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. ausführlicher R. Spaemann, *Personen. Versuch über den Unterschied von »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996.

<sup>30</sup> Daraus folgt aber weder die automatische Berechtigung Dritter, den Leichnam als Depot weiterverpflanzbarer Organe zu betrachten und ungefragt Organe zu entnehmen, noch die einklagbare Verpflichtung des »Körperbesitzers«, bereits zu Lebzeiten entsprechende Organspendeerkklärungen zu unterschreiben. Vgl. hierzu etwa A.-P. Rethmann, *Organspende. Eine ethische Verpflichtung für Christen?*, in: *Ethica 7* (1999), 383–403.

<sup>31</sup> Birnbacher (wie Anm. 28), 928.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu etwa G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, in: Böckle (wie Anm. 23), 63–130; M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, Freiburg, Basel, Wien 1999, bes. 121 ff.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu u. a. K. Richter (Hg.), *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde*, Freiburg, Basel, Wien 1990.

<sup>34</sup> Birnbacher (wie Anm. 28), 928 f.

<sup>35</sup> »Leib ist die Weise, wie ich für die anderen als ihr Objekt da bin: man wird gehört und gesehen, kann beurteilt, berührt, auf unterschiedliche

Weise behandelt werden. Leib ist zugleich in der Weise mein Dasein für die anderen, daß ich meinerseits als Subjekt auf sie einwirken kann. [...]. Leib ist zugleich und zuvor jenes, das der Mensch nicht nur sich gegenüber *hat*, sondern worin er selbst *ist*.« Splett (wie Anm. 19), 144.

<sup>36</sup> Die deutschen Bischöfe, Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen, Bonn 1994, 40.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu auch H. Vorgrimler, Von der Gegenwart und dem Leben der Toten, in: Richter (wie Anm. 33), 42 f.: »Der Leichnam ist nicht der Mensch. Der Leichnam ist nicht zu bedauern. Es gibt auch unter Christen einen falschen Leichenkult. Es gibt ein falsches, indiscretes Starren in das Antlitz des Toten, ein angstvolles Spähen nach seinem Ausdruck: ob seine letzten Augenblicke schrecklich waren, ob seine Züge Frieden widerspiegeln. Aber der Leichnam ›spricht‹ nicht mehr; chemisch-physikalische Prozesse sprechen in ihm. Zwar ist er wegen seiner Geschichte – die unwiderruflich beendet ist – mit Ehrfurcht zu behandeln. Nichts spricht aber dagegen, daß Ehrfurcht und Zweckmäßigkeit einander die Waage halten, was den Umgang mit dem Leichnam angeht. Verzicht auf tagelange Aufbahrung, Aufbewahrung in einem Kühlhaus, Feuerbestattung bezeugen von sich aus keineswegs den Verlust des Glaubens an das Leben und die Gegenwart der Toten. Die hier zugrundegelegte Überzeugung ist aber auch wichtig für die Menschen, die sich noch in diesem Leben befinden. Sie dürfen sich oder einander sagen: Du, mein Du, wirst nie tot in einem Sarg liegen [...] ›Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können‹ (Mt. 10, 28).«

<sup>38</sup> Es ist auch verfehlt, den Einsatz des Emotionalen als Mittel zum Erreichen pädagogischer Ziele zu rechtfertigen. Die in den anderen Abteilungen der Ausstellung praktizierte »Schockpädagogik«, die »Raucherlungen« und »Säuferleber« zum Zwecke der Prävention von Nikotin- und Alkoholmißbrauch ausstellt, ist seit langem überholt. Die staatlichen Zentralstellen für gesundheitliche Aufklärung haben in ihren Kampagnen bereits Ende der 70er Jahre dieses Konzept aufgegeben.

<sup>39</sup> Ein Selbstwiderspruch im Ausstellungskonzept besteht auch darin, daß als Ziel der »Körperwelten« eine Intensivierung der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod angegeben wird (wozu plastinierte Leichen anregen sollen), die präsentierten Ganzkörperpräparate aber überwiegend »in Aktion« gezeigt werden (Beispiele: *Fechter*, *Lassowerfer*, *Läufer*, *Schachspieler*). Das Tödliche des Todes, der Stillstand jeder menschlicher Selbstbewegung, wird gerade nicht gezeigt. Im Gegenteil: Gegen die gesellschaftliche Todesverdrängung wird signifikanterweise die Ästhetik des Todesverdrängung gesetzt.