

MICHA H. WERNER

Streit um die Menschenwürde

Bedeutung und Probleme eines ethischen Zentralbegriffs

Zusammenfassung

In medizinethischen Debatten wird oft auf die Pflicht zur Wahrung der Menschenwürde Bezug genommen. Häufig ergeben sich jedoch Kontroversen über die Konsequenzen, die sich aus dieser Pflicht für den Einzelfall ergeben. Dementsprechend wird mitunter der Verdacht geäußert, die Menschenwürdenorm sei nicht klar definierbar oder es handle sich gar um eine bloße Leerformel. Dieser Verdacht wird durch die Annahme verstärkt, dass Versuche einer Begründung der Menschenwürdenorm auf einem naturalistischen Fehlschluss basieren. Der vorliegende Beitrag sucht hingegen zu zeigen, dass die Menschenwürdenorm durchaus einen eigenen Gehalt hat. Es wird argumentiert, dass ernsthafte Kontroversen über den Gehalt der Menschenwürdenorm nur in Bezug auf bestimmte, klar eingrenzbar Fragestellungen und nur aus bestimmten, erklärbaren Gründen auftreten. Auch der Naturalismusvorwurf lässt sich zurückweisen, wenn die Menschenwürdenorm transzendentalphilosophisch (z. B. diskursethisch) begründet wird. Die Menschenwürdenorm ist also weder unbegründbar noch inhaltslos; sie beinhaltet aber keine Patentlösungen für alle ethischen Fragen.

Abstract/Summary

The obligation to respect and protect human dignity plays an important role in current debates about medical ethics. But it does not always seem clear, which conclusions have to be drawn from this obligation. Therefore it is sometimes suggested, that the notion of human dignity is not clearly definable or that it is even an empty notion. This suspicion is aggravated by the assumption that any attempt to justify that norm fails by naturalistic fallacy. The article tries to show that the concept of human dignity has quite its own content. It argues that serious disputes over the interpretation of the norm of human dignity merely arise in limited areas of discussion and only for certain, explainable reasons. The reproach of naturalistic fallacy can also be rejected if it is possible to justify the norm of human dignity within the framework of transcendental philosophy (like discourse ethics). The obligation to respect and protect human dignity is neither unfounded nor empty; it contains no ready-made solutions for all ethical problems, however.

Schlüsselwörter

Menschenwürde, Menschenrechte, Selbstbestimmung, Forschung an Nichteinwilligungsfähigen, Sterbehilfe, Klonierung, Keimbahntherapie.

Keywords

Human dignity, Human rights, Autonomy, Research on persons not able to consent, Euthanasia, Cloning, Germ line therapy.

1. Einleitung

Die Menschenwürdenorm¹ ist der höchste Orientierungspunkt der deutschen Verfassung. Auch für Medizinethik und ärztliches Standesrecht ist sie von zentraler Bedeutung. So lautet § 7 (1) der Musterberufsordnung der Bundesärztekammer: »Jede medizinische Behandlung hat unter Wahrung der Menschenwürde und unter Achtung der Persönlichkeit, des Willens und der Rechte des Patienten, insbesondere des Selbstbestimmungsrechts, zu erfolgen.« Indes ist nicht immer klar, was die Wahrung der Menschenwürde im Einzelfall erfordert. Manchmal wird die Menschenwürdenorm zur Begründung ganz verschiedener, ja entgegengesetzter moralischer Urteile in Anspruch genommen. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Diskussion über Sterbehilfe. Diejenigen, die jedes menschliche Leben für »unverfügbar« halten und daher jede Form der Sterbehilfe ablehnen, berufen sich ebenso auf die Menschenwürdenorm wie die Befürworter »liberaler« Regelungen bis hin zur Freigabe aktiver Sterbehilfe (für ein gewisses Spektrum vgl. EIBACH 1988; JENS ET AL. 1995; KUHSE 1990). Angesichts solcher Kontroversen löst die Bezugnahme auf die Menschenwürdenorm vielfach Überdruß aus.² Nicht selten wird auch der Verdacht geäußert, dass »Menschenwürde« letztlich ein *leerer* Begriff sei, den man beliebig interpretieren könne und dem in erster Linie *rhetorische* Bedeutung zukomme. Diese Einschätzung ist jedoch voreilig. Die Menschenwürdenorm hat durchaus eine moralische Substanz. Ihre Interpretation kann aber in manchen Fällen schwierig sein. Dafür gibt es Gründe. Nur wenn diese Gründe verstanden sind, lässt sich dem Zweifel am Sinn der Menschenwürdenorm überzeugend begegnen. Zugleich sprechen diese Gründe jedoch dafür, einen vorsichtigen und selbstkritischen Gebrauch von dieser Norm zu machen.

Im folgenden wird zunächst der verfassungsrechtliche (2) und der moralische Sinn der Menschenwürdenorm (3) sowie ihre Bedeutung für die alltägliche medizinische Praxis (4) erläutert. Sodann wird gefragt, warum in manchen Problemfeldern umstritten bleibt, was aus der Pflicht zur Wahrung der Menschenwürde für den Einzelfall folgt. Es werden vier verschiedene Schwierigkeiten namhaft gemacht, die sich bei der Interpretation der Menschenwürdenorm ergeben (5).

2. Menschenwürde als Verfassungsnorm

Unter dem Eindruck der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus wollte der parlamentarische Rat, der 1949 den Text des Grundgesetzes verfasste, der Staatsgewalt moralische Grenzen setzen. Er hat dies getan, indem er eine grundlegende moralische Verpflichtung zum obersten Rechtsprinzip gemacht hat; die Verpflichtung zur Wahrung der Menschenwürde. Dem gemäß lautet Art. 1 Abs. 1 des deutschen Grundgesetz: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.«

Was bedeutet diese Verpflichtung? Nirgendwo im Grundgesetz findet sich eine explizite Definition von Menschenwürde. Unmittelbar im Anschluss an die zitierten Sätze heißt es jedoch: »Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt« (Art. 1 Abs. 2 GG).

Das Wort »darum« gibt zu erkennen: Achtung und Schutz der Menschenwürde muss sich in Achtung und Schutz der Menschenrechte konkretisieren (SCHWARTLÄNDER 1998, S. 683; BIELEFELDT 1991, S. 31 ff.). Jemandes Menschenwürde zu achten und zu schützen heißt, seine Menschenrechte zu achten: »Diese [die Menschenwürde] kann nicht verletzt werden, ohne dass gleichzeitig ein Menschenrecht verletzt würde, und umgekehrt kann kein Menschenrecht angetastet werden, ohne daß gleichzeitig die Würde des Menschen litte« (HERZOG 1986, S. 25; vgl. GEDDERT-STEINACHER 1990, S. 164 ff, 200). Deshalb sucht das Grundgesetz den Menschenrechten durch die Grundrechte Rechtsgeltung zu sichern. Grundrechte sind zwar mit den Menschenrechten nicht unmittelbar identisch. Im Kern dienen sie jedoch dazu, den Menschenrechten – und damit der Menschenwürde – Geltung zu verschaffen. Man spricht daher von einem »Menschenwürdekern« der Grundrechte.

Noch etwas wird durch das Wort »darum« angezeigt. Es gibt *Begründung* dafür, dass sich das deutsche Volk zu den Menschenrechten bekennt. Es besagt, dass Menschenrechte der Anerkennung bedürfen, weil die Menschenwürde zu wahren ist. Art. 1 Abs. 1 hat den »Charakter eines obersten Konstitutionsprinzips allen objektiven Rechts« (MAUNZ ET AL. 1999, S. 6), ist also im Status vergleichbar mit einem obersten Moralprinzip, etwa Kants kategorischem Imperativ (GEDDERT-STEINACHER 1990, S. 154 ff.).

Grundrechte dürfen unter bestimmten Bedingungen eingeschränkt werden. Es lässt sich nämlich nicht ausschließen, dass verschiedene Grundrechte in bestimmten Situationen kollidieren. Folglich ist es unmöglich, alle Grundrechte jederzeit uneingeschränkt zu garantieren. So dürfen zum Beispiel Freiheitsrechte einer Person eingeschränkt werden, wenn dies unabdingbar scheint, um das Lebensrecht anderer Personen zu schützen – oder auch, wie im Fall der psychiatrischen Zwangseinweisung, um jene Person selbst davor zu schützen, sich im Zustand eingeschränkter Selbstbestimmung schwer zu schädigen. Die Menschenwürdenorm darf hingegen unter keinen Umständen eingeschränkt werden. Denn sie stellt die höchste Norm der rechtlichen »Normenpyramide« dar, die allen anderen Rechtsnormen übergeordnet ist. Sie kann nicht mit anderen, gleichwertigen Normen kollidieren. Folglich ist jede solche Einschränkung grundgesetzwidrig.

Nun kann man – mit Dieter BIRNBACHER 1995) – fragen: Wenn die Menschenwürdenorm sich in den Menschenrechten konkretisiert, die ihrerseits den Kern der Grundrechte ausmachen – ist sie dann bloß eine Art *Sammelbezeichnung* für die Grundrechte? Wäre dem so, so bliebe unklar, wozu es dieser Norm überhaupt bedarf. Menschenwürde hätte dann keine *eigenständige* normative Substanz. Die Verfassung könnte dann ebenso gut direkt mit den Grundrechten einsetzen. Dies brächte freilich Probleme mit sich. *Erstens* stünde dann in Fällen kollidierender Grundrechte kein Entscheidungsmaßstab zur Verfügung. Die Verfassung ordnet nämlich »allen Grundrechten grundsätzlich den gleichen Rang zu. [...] Ein Abwägen kollidierender Grundrechte setzt deshalb einen übergeordneten Maßstab voraus, ein »tertium comparationis« (BUNDESMINISTER FÜR FORSCHUNG UND TECHNOLOGIE 1991, S. 143). Als dieser übergeordnete Maßstab dient die Menschenwürdenorm. Wäre Menschenwürde lediglich ein Sammelbegriff für die Grundrechte, so wäre sie als Orientierungspunkt bei Grundrechtskollisionen untauglich. Sie könnte die ihr zugeschriebene Aufgabe nicht erfüllen. *Zweitens* wäre dann unverständlich, inwiefern die Menschenwürdenorm ein Grund für die Geltung der Menschenrechte sein kann, wie es das Wörtchen »darum« in Art. 2 Abs. 2 anzeigt.

3. Der moralische Gehalt der Menschenwürde

Halten wir fest: Achtung und Schutz der Menschenwürde ist die höchste Verfassungsnorm. Sie muss sich in Achtung und Schutz der Menschenrechte konkretisieren, die ihrerseits durch die Grundrechte gesichert werden. Zugleich soll die Menschenwürdenorm auch als *Entscheidungskriterium* bei Grundrechtskollisionen dienen. Und sie soll *begründen* können, *warum* die Menschenrechte gelten. Die Menschenwürdenorm *muss* also einen eigenen normativen Gehalt haben, *wenn* sie die Funktion erfüllen können soll, die ihr die Verfassung zuschreibt. Aber hat sie diesen Gehalt tatsächlich?

Die Rechtstheorie gibt diese Frage letztlich an die *Ethik* weiter. Menschenwürde ist primär ein *moralischer* Begriff mit einer langen Tradition (HORSTMANN 1980). Er spielt eine wichtige Rolle in der antiken Ethik der Stoa, in der christlichen Überlieferung, in der Philosophie der Renaissance und zumal in der Moralphilosophie Immanuel Kants. Erst verhältnismäßig spät hat sie in staatliche Verfassungen, Grundrechtskataloge und medizinethische Deklarationen Eingang gefunden (GEDDERT-STEINACHER 1990, S. 25).

In der säkularen Tradition der Philosophie ist Menschenwürde stets mit der *Vernünftigkeit* des Menschen in Verbindung gebracht worden. In der christlichen Tradition wurde sie aus seiner *Gottesebenbildlichkeit* abgeleitet, die sich freilich ebenfalls *auch* in seiner Vernunftnatur bezeugt (BÖCKLE 1994, S. 301). Menschenwürde, so kann man daher sagen, kommt dem Menschen *als* einem Vernunftwesen zu, als einem Wesen, das zu *vernünftiger* (d. h. auch *sittlicher*) *Selbstbestimmung* fähig ist. Es ist eine spezifische menschliche Eigenschaft, die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung, welche die Würde des Menschen ausmacht.³ Der Mensch ist durch diese Fähigkeit – als einziges uns bekanntes Wesen – besonders ausgezeichnet. Von der Würde des Menschen zu sprechen, betont zunächst diese *Auszeichnung* des Menschen.

Mit dieser Bedeutung von Menschenwürde ist aber der *moralische* Sinn der Menschenwürdenorm noch nicht erläutert. Was also besagt die Menschenwürdenorm? Und wie lässt sie sich begründen?

Die *erste* Frage lässt sich im Anschluss an das Vorige relativ leicht beantworten. Grob gesagt bedeutet die Menschenwürdenorm die Pflicht, dasjenige zu wahren, worauf sich die Zuschreibung der Menschenwürde bezieht – die *Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung*. Diese Fähigkeit ist indes von bestimmten *Voraussetzungen* abhängig. *Freiheit* von äußerem Zwang gehört zweifellos dazu, ebenso *Leben* und körperliche und geistige *Gesundheit*. Die Pflicht, die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung zu wahren, beinhaltet deshalb die Pflicht, diese *Voraussetzungen* zu wahren. Von hier aus lässt sich erkennen, warum sich die Menschenwürdenorm in den Menschenrechten konkretisieren muss. Denn die Menschenrechte dienen der Wahrung der Selbstbestimmung und ihrer Voraussetzungen.

Oft wird zur Verdeutlichung der Menschenwürdenorm eine Formulierung Kants angeführt, die sog. Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs. Sie lautet im Original: »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst« (KANT 1968, Bd. 4, S. 429). Da nicht leicht zu verstehen ist, was es heißt, die »Menschheit in einer Person« als Mittel zu gebrauchen, wird diese Norm meist in die Form gebracht, man dürfe keinen *Menschen* bloß als Mittel, sondern müsse ihn immer zugleich als Zweck gebrauchen. Es ist klar, dass diese Norm tatsächlich aus der Pflicht zur Wahrung der vernünftigen Selbstbestimmung abgeleitet werden kann. Denn wenn ich jemanden bloß als Mittel

gebrauche, ihn ›instrumentalisiere‹, verstoße ich gegen seine Selbstbestimmung. Dennoch ist diese Formel nicht so leicht zu verstehen. Leichter nachvollziehbar und m. E. die beste Explikation des normativen Gehalts der Menschenwürdenorm scheint folgende Einsicht Kants zu sein: Jemandes Menschenwürde zu achten heißt, ihn nur solchen Handlungsweisen auszusetzen, zu denen er als Mitglied einer Gemeinschaft freier Vernunftwesen seine *vernünftige Zustimmung* geben könnte (vgl. KANT 1968, Bd. 5, S. 156).

Schwieriger ist die Antwort auf die zweite Frage nach der *Begründung* der Menschenwürdenorm. Hier muss man fragen: Wie kann aus der *Fähigkeit* zu vernünftiger Selbstbestimmung ein *Anspruch auf Wahrung* dieser Fähigkeit begründet werden? Zunächst scheint ein solcher Begründungsversuch alles andere als aussichtsreich. Ist es nicht ein klarer *naturalistischer Fehlschluss*, wenn man versucht, aus einer *Eigenschaft* – etwa der Vernunftfähigkeit des Menschen – eine *Norm* abzuleiten? (so SCHÖNE-SEIFERT 1990, S. 445)

Vielleicht würde Immanuel Kant darauf heute – stark verkürzt – folgende Antwort geben: Die Zuschreibung von Vernunftfähigkeit ist nicht vergleichbar mit der Zuschreibung anderer Eigenschaften, z.B. mit der Zuschreibung einer bestimmten Blutgruppe. Genau genommen ist sie nichts ›rein Empirisches‹. Wenn wir einem Wesen Vernunftfähigkeit zuschreiben, dann bedeutet das immer schon, dass wir uns zu ihm in *ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung* setzen. Wir müssen dann nämlich anerkennen, dass für uns *beide* die gleichen Vernunftgründe Gültigkeit haben. Wir müssen deshalb *seine* Argumente (z. B. mögliche Einwände gegen unsere Handlungsweise) *ebenso* berücksichtigen wie unsere eigenen. Diese nicht vernünftig bezweifelbare Verpflichtung zur Achtung der Argumente, die von meinem Gegenüber (potentiell) geltend gemacht werden (könnten), impliziert auf der *pragmatischen* Ebene schon die Anerkennung grundlegender Rechte der (potentiellen) Argumentationspartner, so auch des Rechts auf vernünftige Selbstbestimmung und deren Voraussetzungen. Wenn wir daher ein Gegenüber als Vernunftsubjekt (an)erkennen, so können wir gar nicht umhin, ihm implizit ein Recht auf vernünftige Selbstbestimmung und deren Voraussetzungen zuzuerkennen – ebenso, wie wir für uns selbst dieses Recht beanspruchen müssen, um *als* Vernunftwesen Anerkennung finden und uns auch selbst als Vernunftwesen *verstehen* zu können (BÖHLER 1992).

Diese Skizze muss an dieser Stelle genügen, obwohl sie zweifellos in vieler Hinsicht unzureichend ist. Auch Kants ursprüngliche Ausführungen bedürfen in einigen Punkten einer (transzendentalpragmatischen) Revision (KUHLMANN 1992). Im Kern scheinen sie mir aber weiterhin treffend: Die *Anerkennung eines Wesens als Vernunftwesen* bedeutet *immer schon* die Anerkennung grundlegender *Rechte* auf vernünftige Selbstbestimmung und deren Voraussetzungen. Deshalb bedeutet die Zuschreibung von Menschenwürde auch die Zuerkennung eines *Anspruchs* auf Wahrung der Menschenwürde.

4. Menschenwürde in der medizinischen Alltagspraxis

Worin besteht nun die Bedeutung der Menschenwürdenorm für die medizinische Praxis? Welche Verpflichtungen ergeben sich aus ihr für das ärztliche Handeln? Wenigstens ein Teil dieser Verpflichtungen wirkt aus ärztlicher Perspektive so naheliegend und selbstverständlich, dass ihr Zusammenhang mit der Menschenwürdenorm kaum in den Blick gerät. Nur drei Beispiele seien hier genannt: Der *Heilauftrag*, das Prinzip der *informierten Einwilligung* und die ärztliche *Schweigepflicht*.

Bereits die fundamentale ärztliche Berufspflicht selbst, der ärztliche *Heilaufrag*, hat mit der Menschenwürdenorm zu tun. Wir haben ja gesehen, dass der Menschenwürdeanspruch das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit beinhaltet. Dieses Recht zu wahren ist nicht allein die Aufgabe jedes Einzelnen, sondern auch eine gesellschaftliche Verpflichtung: Vom Einzelnen kann man wohl verlangen, dass er andere nicht gesundheitlich schädigt und im Notfall erste Hilfe leistet. Eine darüber hinausgehende aktive Wahrung oder Förderung der Gesundheit lässt sich jedoch nur durch gesellschaftliche Arbeitsteilung effizient organisieren. Hier liegt offenbar die besondere Verantwortung des Ärztestandes: Ärztinnen und Ärzte machen die allgemeine gesellschaftliche Pflicht zum Schutz menschlichen Lebens und menschlicher Gesundheit zu ihrer eigenen, berufsethischen und standesrechtlichen Verpflichtung. Wenn daher das Genfer Gelöbnis als »oberstes Gebot« ärztlichen Handelns die »Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit der Patientinnen und Patienten« nennt, so bedeutet das, dass Ärztinnen und Ärzte einen wichtigen Teil der gesellschaftlichen Verantwortung übernehmen, die aus der Menschenwürdenorm folgt.

Inzwischen weithin anerkannt und selbstverständlich ist auch die *Aufklärungspflicht*. Es ist leicht zu sehen, dass hier ein Kerngehalt der Menschenwürdenorm betroffen ist. Der *informed consent*, die *informierte Einwilligung* der Patientinnen und Patienten in sie betreffende medizinische Maßnahmen, ist Bedingung der Legitimität – und in der Regel auch der Rechtmäßigkeit – ärztlichen Handelns. Patientinnen und Patienten sind nur dann zu selbstbestimmtem Handeln fähig, wenn sie hinreichend über ihren Gesundheitszustand, die ihnen zur Verfügung stehenden Entscheidungsmöglichkeiten und deren jeweilige Chancen und Risiken informiert sind. Da nun die Menschenwürdenorm auf die Wahrung der Bedingungen selbstbestimmten Handelns zielt, ist klar, dass ein Verstoß gegen die Aufklärungspflicht *prima facie* der Pflicht zur Achtung der Menschenwürde zuwiderläuft.

Das dritte und letzte Beispiel für die »alltägliche« Bedeutung der Menschenwürdenorm für das ärztliche Handeln ist die ärztliche *Schweigepflicht*. Diese Norm erfüllt zweifellos mehrere Funktionen und lässt sich mit ganz verschiedenen Gründen rechtfertigen. Nicht zuletzt hat sie einen Bezug zur Menschenwürdenorm. Zur Selbstbestimmung freier Vernunftwesen gehört nämlich auch die selbstbestimmte Verfügung über private, sie selbst betreffende Informationen. Das Bundesverfassungsgericht hat demgemäss in seinem Volkszählungsurteil betont, dass sich aus der Menschenwürdenorm unmittelbar ein »Recht auf informationelle Selbstbestimmung« ergibt. Das Recht auf selbstbestimmte Verfügung über intime oder gar lebensentscheidende Informationen wird erst recht bedeutsam, wenn Personen durch eine *Zwangslage* – etwa eine therapiebedürftige Krankheit – gezwungen sind, sich Anderen zu offenbaren. Wenn Ärztinnen und Ärzte Dritten gegenüber Stillschweigen über patientenbezogene Informationen wahren, achten sie also auch dadurch die Menschenwürde der Betroffenen.

5. Probleme

Wenn nun die Menschenwürdenorm tatsächlich, wie behauptet, einen klar formulierbaren normativen Gehalt hat, woher rührt dann der dennoch so häufige *Streit* darum, was aus dieser Norm für konkrete Fragen folgt?

Hierfür gibt es zunächst eine einfache Erklärung: Die Menschenwürdenorm wird kaum für die Begründung von Selbstverständlichkeiten, sondern v. a. für die Argumentation in

Streitfällen in Anspruch genommen, weil man Selbstverständlichkeiten eben nicht eigens zu begründen braucht – schon gar nicht mit einer so gewichtigen Norm wie dem obersten Verfassungsprinzip. Hingegen ist in Streitfällen die Versuchung groß, die Menschenwürdenorm als Grund für die eigene Position anzuführen – *gerade wegen* ihrer unbedingten Geltung.

Dieser triviale Hinweis erklärt allerdings noch nicht, wieso ein Streit darüber, was aus der Menschenwürdenorm folgt, überhaupt möglich ist. Hier lohnt es, genauer hinzusehen, *an welchen Punkten* sich dieser Streit entzündet. Es scheint, dass es vor allem vier Fragen sind, die kontrovers diskutiert werden: 1. Wem kommt der Menschenwürdeanspruch überhaupt zu? 2. Von welchem Punkt an stellt die Einschränkung eines Rechts eine Menschenwürdeverletzung dar? 3. Was gilt, wenn verschiedene Rechte, die Bestandteil der Menschenwürdegarantie sind, kollidieren? 4. Inwieweit schützt die Menschenwürdenorm auch die ›Natürlichkeit‹ des Menschen vor dem Zugriff anderer – impliziert sie so etwas wie ein ›Recht auf Schicksal‹?

5.1 Wem kommt Menschenwürde zu?

Bei der Diskussion der ersten Frage muss man die rechtliche und die ethische Argumentation unterscheiden. In rechtlicher Hinsicht gilt der Spruch des Bundesverfassungsgerichts: »Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu« (BVerfGE 39,41). Abgrenzungsprobleme kann es hier »nur« noch in bezug auf die Frage geben, an welchem Punkt spezifisch menschliches Leben beginnt. Gerade für die Medizinethik ist diese Frage des *Beginns* des Menschenwürdeschutzes von zentraler Bedeutung – man denke nur an die Probleme des Schwangerschaftsabbruchs oder der Embryonen- und Stammzellforschung – und der hier vorgesehenen unterschiedlichen Schutzzeitpunkte in Embryonenschutzgesetz (ESchG) und § 218 StGB (WIESING 1999).

Das Problem der Festlegung des Kreises derjenigen, die Anspruch auf Wahrung ihrer Menschenwürde haben, verstärkt sich, wenn man sich nicht auf die positiv-rechtliche Festlegungen zurückzieht, sondern sich auf die Mittel der Moralphilosophie beschränkt. Wenn Menschenwürde im Kern auf die *Vernunftfähigkeit* des Menschen zurückzuführen ist, ist ja zu fragen, ob und aus welchem Grund sie auch Menschen zugeschrieben werden kann, die *nicht* vernunftfähig sind. Dies sind Embryonen, aber auch Kleinkinder und schwerst geistig Behinderte. In manchen Fällen lässt sich hier mit der *potentiellen*, der *möglichen zukünftigen* Vernunftfähigkeit argumentieren (BAUMGARTNER ET AL. 1997, S. 228 ff.; DÜWELL 1998, S. 34 ff.). So kann man sagen, die Zuschreibung von Menschenwürde an Embryonen oder Kleinkinder diene, sozusagen präventiv, dem Schutz der Selbstbestimmungsfähigkeit der Menschen, die sie später einmal sein werden. Aber bei schwerst geistig Behinderten, die niemals über die Fähigkeit vernünftiger Selbstbestimmung verfügen werden, versagt dieses Argument (STEIGLEDER 1993, S. 118 ff.). Hier tut sich ein *zusätzliches* Begründungsproblem auf, zusätzlich zu dem allgemeinen Problem der Begründung von Menschenwürde überhaupt. Auch dieses Problem halten manche Medizinethiker für unlösbar. Sie sprechen nicht mehr von *Menschenwürde*, sondern nur von *Personwürde*, um deutlich zu machen, dass nicht allen Menschen, sondern nur den zu vernünftiger Selbstbestimmung fähigen Menschen, eben den ›Personen‹, ein Würdeanspruch zukomme. Sie argumentieren, dass kaum zu verstehen sei, was die Menschenwürdenorm für Wesen be-

deute, denen diejenige Fähigkeit gar nicht zukomme, die durch diese Norm gesichert werden solle, nämlich die vernünftige Selbstbestimmung. Dagegen wird eingewandt, dass sich die Menschenwürdenorm auch auf die Wahrung der *Voraussetzungen* der Selbstbestimmungsfähigkeit beziehe. Überdies müsse man erwägen, ob nicht schon die »Anlage zum Ich, zur Freiheit« (SPAEMANN 1987, S. 94), z. B. intentionale Orientierung an bestimmten *Bedürfnissen*, als eine schützenswerte Vorform der Selbstbestimmung anzusehen sei. Andere wollen die Zuschreibung von Würde *vollständig* von der Zuschreibung von Vernunftfähigkeit trennen und dehnen dem gemäß den Würdeanspruch auch auf Tiere oder gar Pflanzen aus, denen gleichfalls eine »Kreaturwürde« zukomme. Damit löst sich aber die Substanz des Würdebegriffs auf, weil nicht mehr klar ist, auf welche Eigenschaften sich die Würdegarantie beziehen soll. Noch schwerer zu beantworten scheint die Frage, wie sich diese Position als allgemein verbindlich erweisen ließe.

Plausibler als solche radikalen Lösungen scheint der Versuch, Menschenwürde weiterhin *im Kern* auf die Vernunftfähigkeit zu beziehen, für die *Ausdehnung* der moralischen und rechtlichen Menschenwürdegarantie aber *Zusatzargumente* zu suchen. Als Zusatzargument für die Begründung des Menschenwürdeanspruchs *aller* Menschen untauglich ist allerdings der Hinweis auf die Tatsache, dass alle Menschen Angehörige einer *biologischen Art* sind, deren Mitglieder *normalerweise* vernunftfähig sind (vgl. KLUXEN 1986, S. 6 f.). Da diese Tatsache nichts daran ändert, dass die betreffenden Menschen dies eben gerade *nicht* sind, führt das in den Widerspruch, dass *einmal* die Vernunftfähigkeit, *dann* aber wieder die biologische Art ausschlaggebend sein soll (BIRNBACHER 1987, S. 80). Nur bedingt überzeugend ist auch die Argumentation, dass die Zuschreibung von Menschenwürde gar nicht von besonderen Eigenschaften abhängig gemacht werden dürfe, weil damit der Willkür Tür und Tor geöffnet werde und *deshalb* allein die Artzugehörigkeit ausschlaggebend sein müsse (SPAEMANN 1987, S. 94). *Auch die Artzugehörigkeit ist ja eine Eigenschaft*, die aufgrund bestimmter Kriterien »von außen« zugeschrieben wird (vgl. LÖHRER 1995, 19) – allerdings handelt es sich um eine *eindeutige, klar definierbare* Eigenschaft, was allein schon von Vorzug sein mag. Von noch größerer Bedeutung scheint das Argument, dass kein Mensch wirklich wollen könne, dass nicht vernunftfähige Menschen vom Menschenwürdeschutz ausgeschlossen werden, weil sich jeder selbst nur allzu rasch durch Unfall oder Krankheit in deren Situation wiederfinden könne; der durch diese (zunächst rein egoistisch-zweckrationale) Überlegung begründete Schutzanspruch ist um der Universalisierbarkeit des Argumentes willen auf alle, die in subjektiv vergleichbarer Situation sind (unabhängig davon, ob sie *früher* vernunftfähig waren oder nicht), auszudehnen. Diese Überlegung müsste freilich genauer ausgeführt werden, als an dieser Stelle möglich. Festzuhalten bleibt jedenfalls, dass die Klärung des Kreises derjenigen, die Anspruch auf Schutz ihrer Würde haben, eine ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe der Moralphilosophie darstellt.

5.2 Wo beginnt die Verletzung der Menschenwürde?

Ein *zweites* Problem besteht in der Unklarheit darüber, *von wo an* eine Handlung die Menschenwürde verletzt. Dabei ist unstrittig, dass ein bestimmtes Recht Bestandteil der Menschenwürdenorm ist. Umstritten ist in aber, ob eine bestimmte Handlung bereits einen menschenwürderelevanten Eingriff in dieses Recht darstellt, oder noch unterhalb die-

ser Schwelle angesiedelt ist. Das Problem der sog. fremdnützigen Forschung an Nichteinwilligungsfähigen kann hier als Beispiel dienen. Manche meinen, dass diese Forschung *prinzipiell* mit der Menschenwürde unvereinbar sei. Andere sind der Ansicht, dass sie bei geringen Belastungen und Risiken legitim sein könne. Weder Befürworter noch Gegner einer bedingten Freigabe dieser Forschung bestreiten dabei, dass das Recht auf körperliche Unversehrtheit Bestandteil der Menschenwürdenorm ist. Umstritten ist aber, ob *jede* Maßnahme am Körper eines Menschen, der ohne seine explizite Zustimmung erfolgt, bereits *als solche* einen relevanten Eingriff in dieses Recht darstellt, oder ob dies erst ab einer gewissen Belastung bzw. einem gewissen Risiko für Gesundheit oder Leben des Betroffenen der Fall ist.

Die Gegner *jeder* Forschung an Nichteinwilligungsfähigen berufen sich oft auf die oben zitierte Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs. Es ist aber zweifelhaft, ob sich daraus *unmittelbar* ein Verbot der fremdnützigen Forschung an Nichteinwilligungsfähigen ableiten lässt. So argumentieren manche, dass im Fall der Forschung mit geringem Risiko nicht wirklich ›der Mensch‹, nicht sein Wesenskern, sondern nur ein unbedeutender Teil dieses Menschen – ein paar Schleimhautzellen oder ein paar Tropfen Blut – als Mittel gebraucht würden. Zudem werde dieser Teil zu einem Zweck gebraucht, zu dem die betroffene Person selber ihre Zustimmung geben könnte, wenn sie sich als sittliches Vernunftwesen verhielte. Wir dürften daher im Normalfall die Zustimmung als den mutmaßlichen Willen unterstellen.

Gegen das erste Argument lässt sich freilich einwenden, dass ein absolutes Eingriffsverbot eine klare Grenzziehung darstellt, während die Festlegung einer Schwelle ›minimalen Risikos‹ bzw. ›minimaler Belastung‹ prinzipiell nicht mit der gleichen Eindeutigkeit bestimmt werden kann – und deshalb eher die Gefahr interpretatorischer Willkür oder unerwünschter (›slippery-slope-‹) Entwicklungen mit sich bringt. Und auch gegen das zweite Argument können Bedenken geltend gemacht werden: Erstens scheint es mit all den Problemen behaftet, die das Konzept des ›mutmaßlichen Willens‹ generell mit sich bringt;⁴ zweitens trägt es dem Problem des Minderheitenschutzes nicht Rechnung;⁵ drittens scheint es Ermessensspielräume für Nutzen-Risiko-Bewertungen zu eröffnen, was (ebenso wie die Rede von minimaler Belastung) die Aufgabe der Menschenwürdenorm, »absolute Grenzen des Zumutbaren« (BIRNBACHER 1987, S. 77) zu bestimmen, jedenfalls nicht erleichtert.

Mit diesen knappen Hinweisen kann die Frage, ob fremdnützige Forschung an Nichteinwilligungsfähigen prinzipiell oder nur bei Überschreitung gewisser Belastungsgrenzen gegen die Menschenwürde verstößt, sicher nicht entschieden werden. Klar sollte aber geworden sein, dass (und vor allem: *warum*) die Antwort komplizierter ist, als mitunter unterstellt wird.

5.3 Kollisionen verschiedener Inhalte der Menschenwürdenorm

Die beiden vorgenannten Schwierigkeiten sind solche der *Grenzziehung*. Das dritte Problem stellt demgegenüber eine seltsame Art von *Kollisionsproblem* dar. Seltsam ist dieses Problem insofern, als die Menschenwürdenorm gerade nicht mit *anderen* Normen kollidieren kann. (Dies soll jedenfalls für die *verfassungsrechtliche* Menschenwürdenorm gelten.) Trotzdem können Normenkollisionen zum Grund für Probleme bei der Auslegung der Menschenwürdenorm werden.

Wir hatten gesehen, dass der Menschenwürdeanspruch ein *komplexer* Anspruch ist, der sich auf die Wahrung der *Fähigkeit zu vernünftiger Selbstbestimmung* sowie auf die verschiedenen *Voraussetzungen* dieser Fähigkeit bezieht. Deshalb kann es zwischen den *verschiedenen Schutzzinhalten der Menschenwürdenorm* zu Kollisionen kommen. Bei solchen Kollisionen ist nach verfassungsrechtlicher Auffassung die Menschenwürdenorm selbst als Orientierungsmaßstab zu verwenden, indem die Grundrechte nach dem Maß ihrer »Menschenwürdenähe« gewichtet und gegeneinander abgewogen werden. Nun kann aber umstritten sein, welcher Norm jeweils die größere Menschenwürdenähe und daher das größere Gewicht zukommt.

Das beste Beispiel hierfür ist die Diskussion über Sterbehilfe und Beihilfe zum Suizid. Die Menschenwürdenorm fordert *zugleich* die Achtung der Selbstbestimmungsfähigkeit – der *Autonomie* – wie den Schutz der verschiedenen *Bedingungen* dieser Fähigkeit. Unter diesen Bedingungen kommt dem *Leben* eine besondere Bedeutung zu, da sein Verlust irreversibel ist. Wie steht es daher, wenn sich die *faktische* Selbstbestimmung eines Menschen gegen sein Leben, die *Bedingung* seiner Selbstbestimmungsfähigkeit, richtet? Die Menschenwürdenorm gerät hier, wie es scheint, in Konflikt mit sich selbst. Anhänger besonders liberaler oder besonders restriktiver Regelungen beziehen sich hier in der Regel nur auf *einen* Aspekt des Menschenwürdeschutzes. Sie schränken den Inhalt der Menschenwürdenorm entweder einseitig auf die *Achtung der faktischen* Selbstbestimmung ein oder betonen einseitig den *Schutz der Voraussetzungen* der Selbstbestimmungsfähigkeit.

Die Menschenwürdenorm umfasst jedoch *beide* Aspekte, fordert sie doch die Wahrung der *vernünftigen* Selbstbestimmung. Diese *Idee der vernünftigen Selbstbestimmung* weist unvermeidlich eine innere Spannung auf: Sie *verbindet* den je eigenen, *subjektiven* und *situationsbezogenen Selbstentwurf* eines unverletzlichen Individuums mit den Maßstäben einer *allgemeinen* menschlichen Vernunft, die der individuellen Freiheit Restriktionen auferlegt – zum Schutze anderer, aber unter bestimmten Umständen auch zum Schutze des Individuums vor sich selbst. Die Kontroverse darüber, wie sich dieser Idee unter den realen Bedingungen so nahe wie möglich kommen lässt, wird anhalten – und sie *soll* anhalten, weil die Realisierung dieser Idee eine *Aufgabe* ist, die uns durch die Menschenwürdenorm auferlegt ist.

5.4 Menschenwürdenorm, Natürlichkeit und Zufall

Abschließend soll noch ein letzter, nicht weniger heikler Problemkontext benannt werden. Ein Großteil der Kontroversen über die Bedeutung der Menschenwürdenorm hat sich in den letzten Jahren auf Probleme der Humangenetik und Reproduktionstechnologie konzentriert. Auf viele der abzeichnenden oder schon real gewordenen Möglichkeiten gen- und reproduktionstechnischer Intervention hat man die Menschenwürdenorm anzuwenden gesucht. Und bei nicht wenigen dieser Möglichkeiten (Präimplantationsdiagnostik, Klonierung, Keimbahntherapie) ist umstritten, ob sie mit der Menschenwürde vereinbar sind. Offenbar sind hier mindestens zwei verschiedene Fragen relevant. Die eine ist bereits thematisiert worden; es ist die Frage, wem bzw. ab wann jemandem Menschenwürde zukommt.

Die andere Frage betrifft das Verhältnis zwischen Menschenwürde und Natürlichkeit bzw. dem Zufall genetischer Rekombination. Zumal in der Debatte über Keimbahntherapie und

Klonierung ist immer wieder behauptet worden, die Menschenwürdenorm, garantierte ein ›Recht auf Zufall, bzw. auf ›vom Menschen unberührte Faktizität und in diesem Sinne genommen, ›Schicksal‹ (BAUMGARTNER 1993, S. 259). Eine ähnliche Argumentation spielte eine wichtige Rolle in den Ausführungen der Enquete-Kommission ›Chancen und Risiken der Gentechnik‹ zu Keimbahntherapie und Klonierung. Sie vertrat die Auffassung, ›dass die Menschlichkeit des Menschen im Kern auf natürlichem Werden‹ beruhe. ›Die Würde des Menschen‹ gründe sich ›wesentlich in der Geburtlichkeit und der Naturwüchsigkeit seines Ursprungs, die er mit allen anderen Menschen teilt‹ (DEUTSCHER BUNDESTAG – 10. WAHLPERIODE 1987, S. 187; hierzu kritisch WIMMER 1991; vgl. auch HONNEFELDER 1994).

Diese Argumentation mutet auf den ersten Blick geradezu paradox an. Die Menschenwürdenorm zielt doch, so wurde behauptet, auf die Wahrung der vernünftigen Selbstbestimmung. Nun soll sie plötzlich die nackte Faktizität eines biologischen Schicksal schützen – also dasjenige, was mit freier Selbstbestimmung im denkbar schroffsten Gegensatz steht!

Allerdings muss man sich vor Augen halten, dass durch Keimbahntherapie oder Klonierung die ›Macht des Schicksals‹ für den Betroffenen ja nicht gebrochen wird. Für ihn stellt seine genetische Ausstattung ebenso eine unverfügbare Voraussetzung seiner Identität dar wie für jeden anderen Menschen. Nur tritt an die Stelle eines *Naturschicksals* die eines ›künstlichen‹, nämlich *sozial* konstruierten, d. h. – von anderen – *geplanten* Schicksals. Diese Überlegung reicht freilich nicht aus um zu zeigen, dass Klonierung oder Keimbahnmanipulation gegen die Menschenwürde verstößt. Denn was spricht dagegen, das *eine* – natürliche – Schicksal durch ein *anderes* – geplantes, und u. U. weitaus vorteilhafteres – zu ersetzen? Diejenigen, die die genannten Techniken für menschenwürdevidrig halten, argumentieren nun, ein von anderen *geplantes* Schicksal sei eben gerade kein Schicksal, sondern *Fremdbestimmung* (HABERMAS 1998, S. 246; BAUMGARTNER 1993, S. 258 f.) und nur diese, nicht schon die Schicksalhaftigkeit vieler Umstände meines Lebens, stelle eine moralisch relevante Verletzung der Selbstbestimmung dar.

Hiergegen wird eingewandt, dass wir die Lebensbedingungen anderer Menschen, zumal zukünftiger Generationen, *vielfach* in einer Weise beeinflussen, die aus deren Perspektive schicksalhaft ist. Man könne nur fordern, dass diese Beeinflussung sozusagen dem *mutmaßlichen Willen* der Betroffenen entspreche. Wer so argumentiert, plädiert dafür, die Legitimität der infrage stehenden Maßnahmen nach ihren *Motiven* zu bewerten und gesteht zu, dass sie nur durch das (unterstellte) *vernünftige Interesse der Betroffenen* gerechtfertigt werden können. *Bestimmte* Formen von Intervention (z. B. eine Klonierung, die nur ›einer selbstherrlichen und selbstverliebten Verdoppelung der eigenen genetischen Ausstattung‹ dient; HABERMAS 1998, S. 250) könnten damit u. U. als Verstoß gegen das Instrumentalisierungsverbot verurteilt werden.

Andere erklären den Vergleich mit *anderen* Formen ›schicksalhafter‹ Beeinflussung der Lebensbedingungen anderer für unplausibel, da es sich bei der genetischen Ausstattung nicht um *äußere* Bedingungen, sondern um einen *inneren Kernbereich der Identität selbst* handle. Zur Rechtfertigung von irreversiblen Eingriffen *diesen* Bereich reiche eine *mutmaßliche* Zustimmung der Betroffenen aber nicht aus. Indes ist umstritten, wie weit diese ›Zone der Unverfügbarkeit‹ (HABERMAS 1998, S. 251) reicht und ob sie sich auch auf die Anlage zu schweren genetischen Krankheiten erstreckt.⁶

So kontrovers die in dieser Frage vertretenen Positionen auch sind; auch hier lassen sich gewisse Konsenslinien aufzeigen und Gründe für die Dissense benennen. Einigkeit

besteht zunächst über die Menschenwürdewidrigkeit von Eingriffen, die aus Motiven erfolgen, die gar nicht im Interesse der Betroffenen sind und daher nicht ihre vernünftige Zustimmung finden könnten. Auch besteht Einigkeit darüber, dass kein Mensch die Identität eines anderen in ihrem *Kernbereich* manipulieren darf. Umstritten ist aber die – notorisch schwierige – Frage, was diesen Kernbereich ausmacht, dasjenige also, was Kant die »Menschheit [...] in der Person eines jeden« genannt hat. Dass derjenige Bereich unserer Identität, der Gegenstand unseres eigenen Selbstentwurfs ist, dazugehört, steht außer Frage. Strittig ist aber, wie viel von unserer (für uns selbst unverfügbaren) Natürlichkeit mit in ihn eingeht.

6. Fazit

Die oben angestellten Überlegungen sollten deutlich machen, dass die Menschenwürdenorm mehr ist als eine Leerformel. Sie sollten die Relevanz dieser Norm für die Medizinethik erkennen lassen. Versucht wurde auch, anhand ausgewählter Beispielfälle die zentralen Probleme zu skizzieren, die sich bei der Interpretation der Menschenwürdenorm stellen. Ziel war dabei nicht, die ethischen Fragen, die durch diese Fälle aufgeworfen werden, *umfassend* zu diskutieren oder gar fertige Antworten auf diese Fragen zu geben. Es ging nur darum zu verdeutlichen, aus welchen Gründen bei dem Versuch einer »unmittelbaren Anwendung« der Menschenwürdenorm auf medizinethische Probleme manchmal Meinungsverschiedenheiten auftreten. Keiner dieser Gründe rechtfertigt aber meines Erachtens die Behauptung, dass die Menschenwürdenorm schlechthin *beliebig* interpretierbar sei. Auch sollte man nicht übersehen, dass in vielen Fällen weitgehender Konsens über die Frage herrscht, was die Menschenwürdenorm von uns fordert. Vielleicht ist es nicht zuletzt Ausdruck unserer – historisch und geographisch – privilegierten Situation, dass uns diese Tatsache nicht immer bewusst ist.

ANMERKUNGEN

- ¹ Den Begriff »Menschenwürdenorm« verwende ich einheitlich als Synonym für die Verpflichtung, die Menschenwürde der Handlungsbetroffenen zu wahren. Ich setze dabei (mit ALEXY 1996, S. 40 ff.) einen *unspezifischen Normbegriff* voraus, der zunächst offen lässt, ob es sich um ein *oberstes Moral- bzw. Rechtsprinzip*, ein *mittleres Prinzip*, oder eine *Regel* handelt.
- ² Warnungen vor einer Inflation des Menschenwürdebegriffes treten selbst in inflationärem Ausmaß auf; vgl. u.v.a. BIRNBACHER 1987, S. 77 f.; BIRNBACHER 1995; CLASSEN 1991, S. 94; GEDDERT-STEINACHER 1990, S. 15 ff.; SCHÖNE-SEIFERT 1990, S. 442 ff.; STEIGLEDER 1993, S. 95.
- ³ Auch die grundgesetzliche Menschenwürdegarantie hat als »Grundlage [...] die Vorstellung vom Menschen als einem selbstbestimmten Wesen, dem kraft der damit gegebenen Identität ein besonderer Achtungsanspruch zukommt«; CLASSEN 1991, S. 93; vgl. Literatur ebd. sowie BIELEFELDT 1991, S. 23 ff.
- ⁴ Sofern man in diesem Fall überhaupt von »mutmaßlichen Willen« sprechen kann, da die »Mutmaßung« nicht auf Präferenzkündgaben der Betroffenen, sondern allein auf externen Standards des »objektiv« Vernünftigen basiert.

- ⁵ In diesem Zusammenhang scheint prima facie auch folgende Ungleichbehandlung ethisch relevant: Zustimmungsfähigen würde ja das Recht, einen bestimmten Eingriff in ihre körperliche Unversehrtheit auch bei minimalem Risiko abzulehnen (bzw. die Möglichkeit, sich ihm zu entziehen) vorbehalten bleiben; Nicht-Zustimmungsfähige hätten diese Möglichkeit hingegen nicht. Hierin könnte auch dann ein moralisches Problem liegen, wenn erfahrungsgemäß nur eine geringe Minderheit mit diesem Eingriff nicht einverstanden sein sollte.
- ⁶ Habermas nimmt das Argument nur für die Ablehnung der Klonierung in Anspruch, lässt die Frage der Zulässigkeit von Keimbahntherapie jedoch offen, was der Position der Enquete-Kommission entspricht, die Klonierung verurteilte, in der Frage der Keimbahntherapie aber geteilter Meinung war; vgl. DEUTSCHER BUNDESTAG – 10. WAHLPERIODE 1987, S. 188.

LITERATUR

- ALEX, R. (1996), *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt a. M.
- BAUMGARTNER, H.M. (1993), *Am Anfang des menschlichen Lebens steht nicht der Mensch*, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 39, 257–259.
- BAUMGARTNER, H.M.; HONNEFELDER, L.; WICKLER, W., ET AL. (1997), *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, in: Rager, G. (Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg i. Br.; München, 161–242.
- BIELEFELDT, H. (1991), *Zum Ethos der menschenrechtlichen Demokratie: Eine Einführung am Beispiel des Grundgesetzes*, Würzburg.
- BIRNBACHER, D. (1987), *Gefährdet die moderne Reproduktionstechnologie die menschliche Würde?*, in: Braun, V., Mieth, D., Steigleder, K. (Hrsg.), *Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin*, München, 77–88.
- BIRNBACHER, D. (1995), *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde*, in: *Aufklärung und Kritik: Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie Sonderheft 1*, 4–13.
- BÖCKLE, F. (1994), *Menschenwürdig sterben*, in: Honnefelder, L., Rager, G. (Hrsg.), *Ärztliches Urteilen und Handeln: Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik*, Frankfurt a. M., 284–318.
- BÖHLER, D. (1992), *Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung*, in: Apel, K.-O., Kettner, M. (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M., 201–231.
- BUNDESMINISTER FÜR FORSCHUNG UND TECHNOLOGIE (Hrsg.) (1991), *Die Erforschung des menschlichen Genoms: Ethische und soziale Aspekte*, Frankfurt a. M.
- CLASSEN, C.D. (1991), *Zur Menschenwürde aus der Sicht des Verfassungsrechts*, in: Beckmann, D., et al. (Hrsg.), *Humangenetik – Segen für die Menschheit oder unkalkulierbares Risiko?*, Frankfurt a. M.; Bern; New York; Paris, 93–105.
- DEUTSCHER BUNDESTAG – 10. WAHLPERIODE (1987), *Abschlußbericht der Enquete-Kommission »Chancen und Risiken der Gentechnik«*, in: Drucksache 10/6775.
- DÜWELL, M. (1998), *Ethik der genetischen Frühdiagnostik – eine Problemskizze*, in: Ders., Mieth, D. (Hrsg.), *Ethik in der Humangenetik: Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive*, Tübingen; Basel, 26–48.
- EIBACH, U. (1988), *Medizin und Menschenwürde*, Wuppertal.
- GEDDERT-STEINACHER, T. (1990), *Menschenwürde als Verfassungsbegriff: Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz*, Berlin.
- HABERMAS, J. (1998), *Ein Argument gegen das Klonen von Menschen: Drei Repliken*, in: Ders. (Hrsg.), *Die Postnationale Konstellation: Politische Essays*, Frankfurt a. M., 241–256.
- HERZOG, R. (1986), *Die Menschenwürde als Maßstab der Rechtspolitik*, in: Seesing, H. (Hrsg.), *Technologischer Fortschritt und menschliches Leben: Die Menschenwürde als Maßstab der Rechtspolitik*, München, Bd. 1, 23–32.

- HONNEFELDER, L. (1994), *Humangenetik und Menschenwürde*, in: Brose, T., Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.), *Umstrittene Menschenwürde: Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Berlin, 157–175.
- HORSTMANN, R.-P. (1980), *Menschenwürde*, in: Ritter, J., Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Bd. 5, 1124–1127.
- JENS, W.; KÜNG, H. (1995), *Menschenwürdig sterben: Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München.
- KANT, I. (1968), *Werke: Akademie Textausgabe*, Berlin.
- KLUXEN, W. (1986), *Fortpflanzungstechnologie und Menschenwürde*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11, 1–15.
- KUHLMANN, W. (1992), *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik*, in: Ders. (Hrsg.), *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg, 100–130.
- KUHSE, H. (1990), *Menschliches Leben und seine Würde: Fragen des Lebens und des Sterbens*, in: *Medizinethische Materialien* 41.
- LÖHRER, G. (1995), *Menschliche Würde: Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, Freiburg i. Br., München.
- MAUNZ, T.; DÜRIG, G. (1999), *Grundgesetz: Loseblatt-Kommentar*, München.
- SCHÖNE-SEIFERT, B. (1990), *Philosophische Überlegungen zu ›Menschenwürde‹ und Fortpflanzungs-Medizin*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44, 442–473.
- SCHWARTLÄNDER, J. (1998), *Menschenwürde/Personwürde*, in: Korff, W., Beck, L., Mikat, P. (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, Bd. 2, 683–688.
- SPAEMANN, R. (1987), *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: Ders. *Das Natürliche und das Vernünftige: Aufsätze zur Anthropologie*, München, 77–106.
- STEIGLEDER, K. (1993), *Menschenwürde – Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffs normativer Ethik*, in: Wils, J.-P. (Hrsg.), *Orientierung durch Ethik?*, Paderborn; München; Wien; Zürich, 95–122.
- WIESING, U. (1999), *Widersprüchliche Regelungen: Die unterschiedlichen Auffassungen zum Lebensrecht des Embryos lassen sich nicht miteinander vereinbaren*, in: *Deutsches Ärzteblatt* 96, A-3163–3166.
- WIMMER, R. (1991), *›Kategorische Argumente‹ gegen die Keimbahn-Therapie? Eine Prüfung der Stellungnahme der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages*, in: Wils, J.-P., Mieth, D. (Hrsg.), *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*, Tübingen, 182–209.