

Autonomie und Würde

Leitprinzipien im Bioethik und Medizinrecht

Herausgegeben von
Heike Baranzke und Gunnar Duttge

Königshausen & Neumann

Inhalt

HEIKE BARANZKE / GUNNAR DUTTGE Autonomie und Würde als Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht.	11
--	----

Grundlagen der Menschenwürde in Ethik, Recht und Religion

JULIA DIETRICH Ethische Argumentation oder: Mögliche Funktionen des Begriffs der Menschenwürde für die Angewandte Ethik	31
---	----

TADE M. SPRANGER Die Menschenwürde als verfassungsrechtliches Prinzip.....	45
---	----

HÜSEYIN YILDIZ Menschenwürdeschutz im Rahmen der türkischen Verfassungsordnung.....	55
---	----

WERNER WOLBERT Menschenwürde und Autonomie. Theologisch-ethische Dimensionen.....	77
---	----

CHRISTIAN HOPPE Der Junge mit der Lupe. Anmerkungen zur Selbstwidersprüchlichkeit und Absurdität des Physikalismus	97
--	----

THEDA REHBOCK Freiheit, Autonomie und Würde des Straftäters angesichts der Herausforderungen durch die Neurowissenschaften	121
--	-----

HEIKE BARANZKE Die autonome Würde des Akteurs. Grundzüge einer Ethik der Würde	157
--	-----

Würde, Autonomie und Selbstbestimmung in den humanen Lebenswissenschaften

CHRISTIAN E. WOLF Ein Recht auf Handlungsfähigkeit im Menschenrechtsschutz der Vereinten Nationen	197
UTA BITTNER Autonomie und Authentizität bei Therapie mit Tiefer Hirnstimulation. Eine ethisch-philosophische Reflexion.....	223
HENRIETTE KRUG Tiefe Hirnstimulation und die Autonomie des Patienten	247
MARK SCHWEDA Ethik für eine alternde Gesellschaft? Die Diskussion um die Würde des alten Menschen zwischen Autonomie und Fürsorge	271
CLAUDIA BOZZARO Terminale Sedierung – Königsweg zum würdigen Sterben?	291
KRISTINA KLITZKE Robert Spaemann und die Frage der Gestaltung eines würdevollen Sterbens.....	315
GUNNAR DUTTGE Menschenwürdiges Sterben	339
JOHANNA PINK Menschenwürde und Autonomie in der islamischen Bioethik. Debatten zur Organtransplantation und zu Fragen des Lebensendes	361
MARKUS THIER Rechtliche Überlegungen in Bezug auf die Organtransplantation im Lichte von Würde und Selbstbestimmung	383

Zur Diskussion von Würde im Außerhumanbereich

MALTE-CHRISTIAN GRUBER „Menschenwürde“ – Menschlichkeit als Bedingung der Würde?	417
DIETER BIRNBACHER Warum hat der Mensch weitergehende Rechte als andere Naturwesen?	443
DIANA AURENQUE Zu einer Interpretation der Würde als relationaler Begriff. „Würdigen“ im Zeitalter Synthetischer Biologie.....	465
CHRISTINA PINSDORF Von Sinn und Un-Sinn einer „Würde der Kreatur“ und moralischen Anerkennungsverhältnissen.....	481
SABINE ODPARLIK Würde – ein angemessener Begriff in Bezug auf nichtmenschliche Lebewesen?	507
PETER KUNZMANN Die „Würde des Tieres“ – Derivat der Menschenwürde oder eine Form der „Würde der Kreatur“?	529

Autonomie und Würde als Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht

Heike Baranzke & Gunnar Duttge

Menschenwürde ist seit ihrer programmatischen Aufnahme in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (1948) und in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (1949) zu einem grundlegenden Begriff der Menschenrechtsphilosophie und des Völker- und Verfassungsrechts geworden. Dadurch inspiriert fand sie im Verlaufe der letzten Dekaden auch zunehmend Eingang in internationale bioethische Erklärungen und Abkommen, z.B. in das „Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin“ des Europarates (1996). Diese Erfolgsgeschichte des Menschenwürdebegriffs hat zugleich die Ansprüche an die normative Leistungsfähigkeit des Menschenwürdebegriffs stark gesteigert. Da sich aber in den umstrittenen biomedizinischen Feldern Gegner und Befürworter z.B. der Euthanasie oder der verbrauchenden Embryonenforschung gleichermaßen auf die Menschenwürde berufen, hat sich zeitweilig Ernüchterung eingestellt. Die normative Uneindeutigkeit der Menschenwürde als Prinzip hat seitdem bei manchen den Verdacht genährt, sie diene nur dazu, unliebsame Gegenpositionen moralisch zu disqualifizieren.

Diese Kontroversen führten wiederum zu Versuchen, die Idee der Menschenwürde durch den Begriff der Autonomie zu präzisieren oder zu ersetzen. So hat sich in der Medizinethik der Begriff der „Patientenautonomie“ etabliert. Kaum zufällig führt das „principle of respect for autonomy“ das Prinzipienquartett des seit Jahren einflussreichsten biomedizinischen Lehrbuchs von Tom Beauchamp und James Childress „Principles of Biomedical Ethics“ (1979, 7. Aufl. 2013) an. Die Patientenautonomie gilt als Ausdruck der Würde der Patientin und des Probanden bzw. ihres durch ihre Würde begründeten Rechts auf Selbstbestimmung.

Diese beiden grundverschiedenen Autonomieverständnisse – das anglophone empiristisch-juridische und das kontinentaleuropäisch transzendentalphilosophisch-begründungstheoretische – treffen in diversen biomedizinischen Diskussionen unvermittelt aufeinander. Noch unabhängig von der Frage, welche Autonomiekonzeption aus welchem Grunde in welchem Kontext überzeugt oder nicht, wird klar, dass das Autonomieverständnis auf das Verständnis des Würdebegriffs zurückwirkt. Die Frage, ob Würde durch Autonomie als Selbstgesetzgebung des Willens

transzendental begründet oder durch empirische Fähigkeiten („capacities“) überhaupt erst konstituiert wird, entscheidet, ob der Menschenwürdebegriff von einer überempirisch absoluten oder von einer empirisch graduierbaren und damit letztlich kontingent-partikularen Größe handelt. Daher vermögen schon terminologische Differenzierungen hinsichtlich des Autonomieverständnisses zu systematischen Vorklärungen in dem verwirrend widersprüchlichen Menschenwürdediskurs beizutragen. Die begriffliche Unterscheidung zwischen *transzendentaler Autonomie*, *empirischen Selbstbestimmungsfähigkeiten* und einem positiven *Grundrechtsanspruch auf Ausübung der Selbstbestimmung* kann auch die systematische Verhältnisbestimmung zwischen Fundamentalethik, Angewandter Ethik und Recht erleichtern. Missverständnisse durch Äquivokationen in den ethischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Debatten lassen sich durch klare Begriffe als dem unverzichtbaren Operationsbesteck philosophischer Analyse und Argumentation vermeiden.

Für diese Problematik zu sensibilisieren war das erklärte Ziel der vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Klausurwoche über „Würde und Autonomie als Leitprinzipien in Ethik und Recht der Lebenswissenschaften“, die vom 21. bis 26. Februar 2011 an der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn stattfand. Bedeutung und Funktion der viel benutzten Worte „Würde“ und „Autonomie“ in der humanen und außerhumanen Bioethikdiskussion sowie in den involvierten Rechtsbereichen wurden mit Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern unter Hinzuziehung von Expertise aus den Disziplinen Verfassungs- und Medizinrecht, Medizin, Biologie, Philosophie, christliche Theologie sowie Islamwissenschaft beleuchtet und mit wachsendem Problembewusstsein fachübergreifend diskutiert, um die begriffliche Verwendung zunehmend zu differenzieren und zu präzisieren. Die exemplarische Einbeziehung religiöser Perspektiven trägt der Tatsache Rechnung, dass die gottebenbildliche Würde des Menschen insbesondere in den christlich-theologischen und kirchlichen Beiträgen zur Bioethik sowie als praxisleitendes Prinzip in der Krankenhauseelsorge eine prominente Rolle spielt, während Autonomie und Selbstbestimmung in religiösen Ohren den Beiklang von Reizworten noch nicht ganz verloren haben. Dies gibt zu der interreligiös und kulturell relevanten Frage Anlass, ob und wie Menschenwürde und Autonomie in der islamischen Medizinethik bzw. im Recht diskutiert werden.

Die Beiträge des ersten Teils eröffnen Grundlagen und Reflexionsangebote aus Philosophie, Recht und Religion für die Begriffe Autonomie und Menschenwürde (1.). Es wurden zwei exemplarische medizinethische Anwendungsbereiche ausgewählt, in denen die Berufung auf „Würde“ und „Autonomie“ eine zentrale Rolle spielen: erstens der Bereich der Neurowissenschaften, hier insbesondere der Tiefenhirnstimulation, und zwei-

tens das weite Feld der Fragen des menschlichen Lebensendes (2.). Im dritten Teil (3.) wird die zunehmende Berufung auf „Würde“ in der Tier- und Naturethikdebatte seit der Implementierung des Ausdrucks „Würde der Kreatur“ in die schweizerische Bundesverfassung im Jahr 1992 diskutiert.

1 Grundlagen von Menschenwürde und Autonomie in Ethik, Recht und Religion

Angesichts der vielstimmigen Diskussion über die Bedeutung der Menschenwürde untersucht die Philosophin JULIA DIETRICH die möglichen Funktionen, die der Begriff im Rahmen ethischer Argumentationen übernehmen kann. Strukturiert durch die Form des praktischen Syllogismus fragt sie nach dem möglichen Welt- und Realitätsbezug der Menschenwürde in der deskriptiven Prämisse, nach ihrer möglichen Funktion als Begründung und theoretischer Grundlegung in Bezug auf die präskriptive Prämisse sowie nach ihrer Funktion für die im Urteil ausgedrückte Handlungsempfehlung. Im Dienst der Transparenz empfiehlt Dietrich am Ende ihres metaethischen Beitrags, „sich auf eine spezifische Verwendungsweise des Begriffs zu einigen und für die jeweils anderen argumentativen Funktionen eigene Begrifflichkeiten zu finden“ – ein Ratschlag, dem sich das vorliegende Projekt in besonderer Weise verpflichtet weiß, z.B. hinsichtlich der Unterscheidung zwischen transzendentaler Autonomie und empirischen Selbstbestimmungsfähigkeiten in ihrem systematisch unterschiedlichen Verhältnis zum Begriff der Menschenwürde.

Der Parlamentarische Rat hat im Jahr 1949 als Reaktion auf die völlige Entrechtung und Entsubjektivierung von Menschen unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft beschlossen, die Würde des Menschen zum unabänderlichen Fundament des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland und zur Begründung vorbehaltlos zu gewährenden Grundrechte zu machen. Dies zeigt sich besonders nachdrücklich am Verhältnis zu den Menschenrechten der Art. 2ff. GG, zu denen sich das deutsche Volk als „Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ eben deshalb bekennt, weil im Ausgangspunkt die Unantastbarkeit der Menschenwürde als unhintergebares Datum gesetzt ist („darum“). Diese nimmt daher einen Platz ein, der das jeweils geltende, dem relativierenden Willen des Gesetzgebers unterworfenen Recht übersteigt und gleichsam die Brücke zu den vorpositiven Bezügen der positiven Rechtsordnung schlägt. Seitdem ist die Menschenwürde als Verfassungsprinzip in immer mehr nationale Verfassungen – oft nach dem Vorbild des deutschen Grundgesetzes – implementiert worden. Der Verfassungsrechtler TADE M. SPRANGER diskutiert die deutsche ver-

fassungsrechtliche Kontroverse, ob es sich bei der Menschenwürde in Art. 1 GG um ein die Grundrechte oder gar die gesamte Verfassung konstituierendes Prinzip oder eher um eine subjektiv-rechtliche Gewährleistung im Sinne eines Individualrechts handelt. Im Vergleich mit anderen Grundrechten sind mit der grundrechtlichen Deutung der Menschenwürde aufgrund der vorbehaltlosen Gewährleistungsgarantie und der daraus resultierenden Unabwägbarkeit mit anderen konfligierenden Verfassungsgütern Schwierigkeiten eigener Art verbunden, aufgrund derer davon abgeraten wird, vorschnell einen Eingriff in die Menschenwürde anzunehmen, um das verfassungsrechtlich höchste Gut nicht zur „kleinen Münze“ verkommen zu lassen.

Anlässlich der aktuellen Debatte einer möglichen Einführung des Menschenwürdeprinzips in die türkische Verfassung arbeitet der Verfassungsrechtler HÜSEYİN YILDIZ im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz die Defizite des Menschen- und Grundrechtsschutzes in der türkischen Verfassung heraus. Nicht die Menschenwürde, sondern der Laizismus bilde hier das konstitutive Prinzip, weshalb die Gewährung der Rechte des menschlichen Individuums unter dem Vorbehalt der Staatsideologie stehe. Yıldiz erhofft sich von einer Einführung der Menschenwürde als Konstitutionsprinzip von Grundrechten sogar die Entfaltung eines Verfassungspatriotismus in der türkischen Bevölkerung. Auch mit Blick auf konservativ muslimische Kreise gibt sich Yıldiz optimistisch, da die Ideen der Menschenwürde und Menschenrechte in den islamischen Primärquellen positiven Anhalt fänden. Die auch im Koran verankerten Vorstellungen von der besonderen Ehre und Verehrung des menschlichen Geschöpfes würden von modernen Interpreten der universalistisch-offenen Richtung der hanafitischen Rechtsschule sogar im Sinne grundlegender Schutzrechte in Bezug auf die religiöse, soziale, geistige, körperliche und ökonomische Integrität hin ausgelegt. Den Widerstand der derzeit dominierenden konservativen menschenrechtskritischen Rechtsschulen vergleicht Yıldiz mit der gleichermaßen zögerlichen und späten Anerkennung der Menschenrechtsidee durch die Römisch-Katholische Kirche.

Mit der antiken tugendethischen Menschenwürdekonzeption in der Spur des Cicero haben religiöse Menschenwürdevorstellungen gemeinsam, die Verpflichtung auf eine entsprechende Lebensführung, oft in Form der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensgemeinschaft, zu betonen. Erst im 20. Jahrhundert verbindet sich die alte philosophische Menschenwürdeidee mit der neuzeitlichen Idee vorstaatlicher Menschenrechte. In dieser Verbindung von der den menschlichen Träger verpflichtenden Menschenwürde mit den demselben Träger vorbehaltlos zu gewährenden Menschenrechten besteht die besondere Herausforderung für die Religionen, auch für die christliche. Im Römerbrief hatte Paulus mit seiner Behauptung, dass alle Menschen aufgrund ihrer Schuldverfallenheit

ihre gottebenbildliche Schöpfungswürde verloren haben (Röm 3,23), die erst durch die gläubige Annahme der Heilstat Christi am Ende aller Tage wiederhergestellt werden würde, schon in der christlichen Antike eine Kontroverse darüber entfacht, ob die Gottebenbildlichkeit – und mit dieser auch die moralische Kompetenz – denn nun für die irdische Existenz des Menschen in Gänze verloren oder wenigstens zum Teil unverlierbar erhalten geblieben sei. Diese zwei Jahrtausende währende Diskussion im Hintergrund konstatiert der katholisch theologische Ethiker WERNER WOLBERT, dass die Diagnose des Verlustes der gottebenbildlichen Würde im Sinne einer grundsätzlichen Unfähigkeit zur sittlichen Umkehr nur aus der Perspektive Gottes möglich sei. Da Menschen über diese Perspektive *per definitionem* nicht verfügen, sei die Frage innerhalb der philosophischen Ethik nicht sinnvoll zu stellen und somit irrelevant. Folglich setzt Wolbert die Menschenwürde als eine dem Menschen unverlierbare sittliche Qualität voraus und parallelisiert die Würdevorstellungen der Kantischen und der theologischen Ethik. Deren Vereinbarkeit ergibt sich für ihn aus ihrem kognitivistischen Charakter, nachdem Würde als etwas erkennbar Vorgegebenes aufzufassen ist. Dass hier auch eine Konzeption religiös aufgeklärter transzendentaler Autonomie ihren Ort hat, setzt Wolbert voraus. Im Zentrum seiner Kritik steht vielmehr die Gefährdung der Gleichheit und Unverlierbarkeit der Menschenwürde durch non-kognitivistische Würdevorstellungen, wie sie im deutschsprachigen Raum beispielsweise von Ernst Tugendhat und Franz-Josef Wetz vertreten werden.

Der Psychologe und Theologe CHRISTIAN HOPPE widmet sich mit Hilfe eines Jungen, der als wirklich nur gelten lassen will, was sich seinem Blick durch eine Lupe erschließt, dabei aber seinen eigenen Wahrheitsanspruch, seine Kriterien und seine Motivation nicht findet. Hoppe identifiziert hier den blinden Fleck empirischer Wissenschaften wie etwa der Physik oder der Neurowissenschaften, nämlich die im Subjekt liegende Bedingung der Möglichkeit jeglicher empirischer Forschung, die selbst nicht Gegenstand dieser empirischen Forschung werden kann: das ist die Person, die mit ihren lebensweltlichen, weder materialistisch noch epiphenomenalistisch auf physikalische Prozesse oder Strukturen reduzierbaren Vollzügen von Wahrnehmen, Gedächtnis und Denken eine geistige Welt von Vorstellungen bewohnt. Hoppe erinnert an basale Unterscheidungen, die angesichts der Faszination durch die modernen bildgebenden Verfahren begrifflich oft nicht auseinander gehalten würden: So könne ein Mensch zwar, während er denke, seinem Gehirn zuschauen, aber weder denke sein Gehirn – das materiale Substrat, das physiologisch Denkprozesse ermöglicht – noch könne eine Person sich selbst beim Denken zuschauen, weil Denken eben ein geistiger und kein physikalisch messbarer Prozess sei. Dennoch gehöre Denken zur Wirklichkeit.

Insofern Menschenwürde, Autonomie und Personalität als moralische Vorstellungen ebenfalls der geistigen Welt angehören, kann ein Junge mit einer noch so scharfen Lupe auch diese Vorstellungen empirisch nicht auffindig machen; der überzeugte Physikalist kann nicht einmal, so Hoppe, durch seine Lupe zeigen, *warum* er irgend etwas sucht und einiges offenbar für wichtiger hält als anderes. So führt der begeisterte Empiriker allein durch sein Tun über den Grundsatz, er glaube nur, was er sehe, performativ heraus, weil schon die Beurteilung und Ordnung dessen, was er sieht, nach anderen als physisch-materiellen Maßstäben verlangt – nämlich nach geistigen.

Wie Hoppe so kritisiert auch die Philosophin THEDA REHBOCK den naturalistischen deterministischen Reduktionismus vieler neurowissenschaftlicher Theorien, aber auch jeglichen Supranaturalismus philosophischer und theologischer Provenienz, der mit der überspannten Behauptung der absoluten Willensfreiheit einer leibfreien Geistseele operiere. Im Zentrum ihrer Analyse steht aber die Bestreitung von Freiheit, Autonomie und Würde durch den Allerklärungsanspruch sowohl des harten inkompatibilistischen wie auch des weichen freiheitskompatiblen (epiphänomenalistischen) neurowissenschaftlichen Determinismus, der zu einer „Entmoralisierung und Medikalisierung von Straftat und Strafe“ und einer Infragestellung jeglicher Schuldtheorie der Strafe führe.

Da strafrechtliche Vereinigungstheorien zumindest eine graduierbare „natürliche Autonomie“ voraussetzen, die die Fähigkeiten eines Bewusstseins der Taturheberschaft, der (Un-)Rechtseinsicht und der Handlungskontrolle umfasse, retteten sie wenigstens eine graduelle Schuldfähigkeit, gäben aber mit ihrem empirischen Erklärungsprimat den moralischen Maßstab preis. Daher reklamiert Rehbock ein Verständnis von Freiheit, Autonomie und Würdeanspruch nicht als graduelle empirische Fähigkeiten, sondern im Sinne der Kantischen Ethik als nichtgraduierbare unverlierbare moralkonstitutive Selbstaussagen des menschlichen Erkenntnis- und Handlungssubjekts, das sich nicht als durch Naturursachen determinierte Stellschraube betrachten will. Insofern moralische Handlungen mit moralisch-praktischen Maßstäben gemessen würden, in die das Handlungssubjekt einwillige, betrachte es sich als Träger des moralischen Anspruchs der Idee der Menschenwürde, der Achtung vor seinem Willensakt fordere. Rehbock verteidigt daher Kants Vergeltungstheorie, die die personale Würde des Straftäters ernst nimmt, indem der Täter als verantwortungsfähiges personales Gegenüber angesprochen und seine *prinzipielle* Fähigkeit zu freier Willensbestimmung (Autonomie) vorausgesetzt wird. Mit der Strafe wird ihm zugemutet, seine verlorene soziale Würde gegenüber der Gesellschaft wieder herzustellen. Das empirische, z.B. neurowissenschaftliche oder psychologische Urteil über seine faktische Kompetenz ergeht dagegen aus der Perspektive der dritten Person und

verobjektiviert den Täter zur Sache. Muss der Richter von beiden Standpunkten aus auf den Täter blicken?

Die Ethikerin HEIKE BARANZKE sieht gleichfalls in der Selbstzurechnung von Handlungen und dem damit gegebenen Vorrang der ersten Person-Perspektive den Kern des Begriffs der Menschenwürde, von dem sich alle weiteren ethischen und rechtlichen Funktionen ableiten. In der menschen- und verfassungsrechtlichen Diskussion wird die Begründungsfunktion der Menschenwürde für die Menschen- und Grundrechte zunehmend unverständlich. In der medizin- und bioethischen Diskussion wird von den Rändern des menschlichen Lebens her die Universalität des Menschenwürdebegriffs empirisch-naturalistisch in Frage gestellt. Diesen Tendenzen sucht Baranzke durch die Freilegung des auf Autonomie gegründeten akteurzentrierten Kerns der Menschenwürdeidee zu begegnen, von dem aus die Erfüllung der moralischen und rechtlichen Ansprüche eines „moral patient“ auf menschenwürdige Behandlung überhaupt erst in Aussicht gestellt werden können.

2 Autonomie, Würde und Selbstbestimmung in den humanen Lebenswissenschaften

Kennzeichen moralphilosophischer Begriffe ist ihr Handlungsbezug, insofern Moralphilosophie im weitesten, auch das Recht umfassenden Sinne es mit sittlich qualifizierten Handlungsordnungen und nicht mit natürlichen Geschehnissen zu tun hat. Menschenwürde als ein vorgegebener moralischer Wert ist demnach in menschenwürdigen Handlungen zu realisieren, was umgekehrt denotwendig die genealogische wie substantielle Prägung der unmittelbar handlungsleitenden, Recht und Ethik inhärierenden Begriffe durch den Leitbegriff der Menschenwürde impliziert. So kommt der Menschenwürde im Völker- und Verfassungsrecht eine letztlich das Rechtsganze tragende Funktion zu, die alle weiteren Ableitungen begründungstheoretisch konstituiert. Da sich der normative Urgrund der Menschenwürde weder der Verfassung noch dem Völkerrecht entnehmen lässt, bedarf es einer vorpositiven Begründung der Menschenwürde.

Eine mögliche philosophische Begründung wird im Ausgangspunkt nicht mehr über die Einsicht hinwegsehen können, dass die denklogische Möglichkeit vernünftiger Selbstgesetzgebung eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit von Menschenwürde darstellt. Eine solcherart „transzendente Autonomie“ versteht sich als eine Theorie der Ermöglichung einer Urheberschaft von Handlungen, mit der sich ein Akt der Zuschreibung der Handlungen mit der Folge von Verantwortlichkeit verbindet, sei es im ethischen oder juristischen Sinne. „Schuld“ im strafrechtlichen Sinne bil-

det dabei einen besonderen Anwendungsfall der Inverantwortungnahme für Taten, die als „frei“ bzw. „autonom“ begangen angenommen werden dürfen, solange ein freiheitsausschließender Zustand (vgl. § 20 StGB) nicht nachweisbar ist. Dieses Autonomiepostulat bedarf somit, um die jeweilige Zuschreibung als sachgerecht erscheinen zu lassen, in der empirisch-sozialen Sphäre realer Handlungsträger ein gewisses Mindestmaß an Glaubwürdigkeit, die sich an empirischen Indikatoren selbstbestimmten Handelns festmacht. Zugleich ist ein hinreichender Schutz solcher „Handlungsfreiheit“ gegenüber entmündigendem Zwang erforderlich, was dem Einzelnen ein – auch juristisch abgesichertes – Recht auf „Selbstbestimmung“ verbürgt. Im Arzt-Patienten-Verhältnis verlangt dies wegen der strukturellen Unterlegenheit der Hilfesuchenden nach konkreten Schutzmechanismen zwecks Herstellung eines Machtgleichgewichts, unter denen die ärztliche Aufklärungspflicht von besonderer Bedeutung ist. Wenn freilich – missverständlich – gesagt wird, dass hierdurch die so genannte „Patientenautonomie“ sichergestellt werde, so ist damit nicht etwa die transzendente Autonomie als fundamentalphilosophisches, begründungstheoretisches Konzept in Anspruch genommen, sondern ein pragmatisches Konstrukt im Kontext angewandter Medizinethik.

CHRISTIAN E. WOLF beleuchtet das rechtliche Novum eines Menschenrechts auf Handlungsfähigkeit, das durch Art. 12 der 2008 in Kraft getretenen UN-Behindertenrechtskonvention (BRK) als wesentlicher Ausdruck des Rechts auf Selbstbestimmung im Hinblick auf Menschen mit Behinderung garantiert ist. Das Übereinkommen verpflichtet die Vertragsstaaten zur Herstellung faktischer Gleichheit von Handlungsbedingungen für Menschen mit aufgrund ihrer Behinderung eingeschränkter Handlungsfähigkeit, um ihnen die gesellschaftliche Teilnahme und die Inanspruchnahme ihrer grundlegenden Rechte zu ermöglichen. Dies folgt aus dem Gleichheitsgrundsatz (nicht aus der Freiheitsforderung), der die Staaten zur Achtung und zum Schutz der Menschenwürde aller gleichermaßen verpflichtet, gerechtfertigte Einschränkungen der Freiheitsrechte, von denen alle gleichermaßen betroffen sind, jedoch zulässt.

Behindernde Wirkungen einer Beeinträchtigung der Handlungsfreiheit werden in der Konvention als ausschließlich gesellschaftlich konstruiert und die Behinderung selbst als zur Identität der Person gehörend betrachtet. Wenn allerdings die Behinderung in einer mangelnden Steuerungsfähigkeit seines Handelns bei gleichzeitig gegebener Einsichtsfähigkeit besteht, wird es schwierig, eine die Einsicht unterstützende Maßnahme gemäß Art. 12 BRK in Übereinstimmung mit der Definition von Behinderung noch zu legitimieren, weil dann die Behinderung als Beeinträchtigung der Selbstbestimmungskompetenz, diese Bewertung aber zugleich als diskriminierend aufgefasst werden müsste. Damit wird die Frage nach der Legitimität einer unterstützenden Ungleichbehandlung in Fällen

von eingeschränkter Handlungsfähigkeit aufgrund mangelnder Steuerungsfähigkeit um der Ausübung des Selbstbestimmungsrechtes willen paradox.

Solche Überlegungen anlässlich kollidierender Schutzrechte, die verschiedene Komponenten der Selbstbestimmungskompetenz betreffen, werden im Kontext der Möglichkeiten Tiefer Hirnstimulation (THS) sehr konkret. So berichtet die Philosophin UTE BITTNER von einem Patienten, dessen extreme motorische Störungen nur um den Preis seiner mentalen Geschäftsfähigkeit mit Hilfe von THS kontrolliert werden konnten. Das extreme physische Leiden bewog den Patienten, als er im Stimulations-off-Modus im Besitz seiner Einsichts- und Urteilsfähigkeit befragt wurde, sich zu Lasten seiner Selbstbestimmungskompetenzen für die THS-Kontrolle und den dauerhaften Aufenthalt in einer psychiatrischen Pflegeanstalt zu entscheiden.

Nicht alle THS-Behandlungen münden in solch paradoxalen Extremen. Aber Erfahrungen eines Sich-fremd-Fühlens (Selbstzuschreibung) bzw. eines Als-fremd-Erlebtwerdens (Fremdzuschreibung) nach pharmakologischen oder technischen Interventionen im Gehirn wie Enhancement-Präparaten oder THS sind nicht selten. Erfahrungen gehen über Kernkonzepte der Selbstbestimmung – wie Handlungs- und Willensfreiheit – hinaus bzw. berühren diese unter Umständen nicht. Sie werden daher in der Literatur oft unter Rückgriff auf ein Authentizitätsideal beschrieben. Bei dem Versuch, den Begriff von Authentizität mit Hilfe von vier häufig vertretenen Authentizitätskonzepten zu schärfen, arbeitet Bittner verschiedene begriffliche oder operationale Schwierigkeiten heraus, die belegen, dass ein befriedigender Authentizitätsbegriff ein Desiderat ist. Fraglich ist, ob sich die im Zusammenhang mit Psychopharmaka und THS beklagten Authentizitätsdefizite alle auf dieselben Phänomene beziehen oder ob ganz unterschiedliche Erfahrungen mit diesem Begriff gemessen werden. Die Unterscheidung zwischen Fremd- und Selbsterfahrungsphänomenen ist bereits fundamental in Bezug auf die geforderte Kriteologie zur Identifizierung von Authentizitätsverletzungen. Inwiefern Entfremdungserfahrungen als die psychische Erlebenseite der Handlungsurheberschaft den Kernbereich von Menschenwürdeschutz und Selbstbestimmungsfähigkeit berühren, bedarf offensichtlich der weiteren begrifflichen Entfaltung.

Am Beispiel eines 13-jährigen, an einer generalisierten Dystonie leidenden Jungen analysiert die Medizinerin HENRIETTE KRUG die Weisen, in denen eine Tiefe Hirnstimulation (THS) die „Autonomie“ eines Patienten affiziert. Dabei legt sie den empirischen graduellen Autonomiebegriff im Sinne einer rationalen Selbstbestimmung nach Beauchamp/Childress zugrunde. Nach deren prinzipienethischen Forderung ist die Ärztin zur Respektierung des Rechts auf Selbstbestimmung des Patienten

durch Einholung seiner informierten Zustimmung zu einer Behandlung verpflichtet. Je nach Schwere des Leidenszustandes oder in Notfallsituationen kann es erforderlich sein, dass das Recht auf Selbstbestimmung auf anderem Weg als auf dem des prozeduralen „informed consent“ gewahrt werden muss, nämlich durch Stellvertretung von (Vor-)Sorgeberechtigten nach den Maßstäben eines erklärten oder mutmaßlichen Willens oder – wie im vorliegenden Falle – nach dem Kriterium des „Kindswohls“. Hinsichtlich der Pflicht zur Respektierung der Patientenautonomie vor einer Behandlung steht die THS nicht vor prinzipiell anderen ethischen und rechtlichen Anforderungen als andere therapeutische Erfordernisse. THS-spezifische bzw. neurotechnisch (und neuropharmakologisch) spezifische Implikationen in Bezug auf die Patientenautonomie stellen sich eher *während* des therapeutischen Dauerzustands, in dem der Patient unter der Wirkung eines technischen oder pharmakologischen Therapeutikums und in permanenter Abhängigkeit von diesem erst wieder in den Zustand versetzt wird, ein – äußerlich betrachtet – selbstbestimmtes Leben zu führen. Eine besondere Rolle spielt hier, dass THS-Patienten sich selbst im so genannten „Stimulations-ON“-Zustand als fremd, als nicht „authentisch“ (vgl. Beitrag Bittner), weil technisch gesteuert erleben.

Alter ist bekanntlich keine Krankheit, wird aber trotzdem oft so betrachtet. MARK SCHWEDA untersucht, mit welchen impliziten anthropologischen Voraussetzungen die durch den demografischen Wandel angeregte ethische Diskussion eine spezifiziertere Beachtung der Würde des alten Menschen einfordert. Schweda diagnostiziert einerseits eine „auf das Autonomieprinzip fixierte Bioethik“, die zugleich mit einem „Defizitmodell des Alterns“ einhergeht und so der „Gefahr einer *Diskriminierung* der abweichenden Individuen“ Vorschub leistet. Nicht nur die Diskussion über eine geregelte, auch die verbreitete Praxis der unregelmäßig Altersrationierung bestätigen ihm ein an Leistungsfähigkeit und Selbstständigkeit orientiertes Autonomieideal sowie die liberale Propagierung einer Anti-Aging-Medizin. Nur eine Ethik, die dem Umstand Rechnung trägt, „dass wir alle immer schon altern“ und insofern durchgängig, wenn auch in wechselnder Weise auf Fürsorge angewiesen sind, vermag nach Schweda die „noch immer reichhaltige[n] Vorstellungen von einer Würde des Alters“ zu bewahren, „die über den Horizont des modernen Menschenwürdediskurses hinausweisen“.

CLAUDIA BOZZARO geht der Frage nach, ob sich mit der terminalen Sedierung ein Königsweg zum würdigen Sterben eröffnet oder ob diese nicht eher ein menschenwürdiges Sterben verhindert, indem eine nicht adäquate Medikalisierung von Leidenszuständen, die nicht in den engeren Behandlungsbereich medizinischen Handelns gehören, vorgenommen wird. Die Beantwortung dieser Frage hängt zu einem nicht unerheblichen Teil von der Definition „unerträglichen Leidens“ ab, die als Indikation für

den Einsatz der terminalen Sedierung gilt. Die Fachliteratur scheint darüber kaum befriedigenden Aufschluss zu geben. Bozzaro nähert sich dieser Problematik mit Hilfe einer Phänomenologie menschlicher Leiderfahrung. Sie erinnert daran, dass Sterben ein integraler Bestandteil jeglichen, also auch des menschlichen Lebens ist. Es könne sich menschenwürdig nur vollziehen, wenn der Mensch nicht durch Ausschaltung des Bewusstseins um die Möglichkeit gebracht werde, sich auch zu dieser Lebensphase reflexiv in Beziehung zu setzen und sie in seinen Lebensentwurf zu integrieren. Entscheidend ist hier, dass dieser reflexive Akt der Sinnintegration unvertretbar von der Person selbst vollzogen werden muss, dennoch aber von medizinischen und weiteren Begleitern unterstützt werden könne und müsse.

Diese Herausforderungen stellen sich noch einmal verschärft, wenn es um Suizidbeihilfe geht. KRISTINA KLITZKE hinterfragt am Beispiel des im Jahr 2008 öffentlich diskutierten Falls der 79-jährigen Bettina Schardt, die den ehemaligen Hamburger Justizsenator Roger Kusch um Beihilfe zur Suizidbegleitung ersuchte, ob die Furcht vor einer wachsenden Abhängigkeit von fremder Hilfe es rechtfertigt, öffentlich organisierte Suizidbeihilfe einzufordern. Was genau ist es, das öffentlich organisierte Suizidbeihilfe, wie sie von Kusch oder von Organisationen wie „Dignitas“ angeboten wird, so anrühlich macht? Klitzke versucht, diese Fragen mit Hilfe von Robert Spaemanns Würdekonzept auszuleuchten, dessen Stärken dort sichtbar werden, wo es um die Frage gelebter Beziehungen und Anerkennungsverhältnisse geht, in denen der Respekt sich nicht in der Erfüllung unhinterfragter Wünsche erschöpft, sondern sich in der kritischen Prüfung lebbarer Alternativen entfaltet. Es scheint, dass Organisationen, die am Erfolg der Todeswunscherfüllung verdienen, individualistisch und liberalistisch verkürzten Konzepten von „Autonomie“ und „Menschenwürde“ die Reverenz erweisen. So wird die Frage aufgeworfen, ob wir in einer Gesellschaft leben wollen, ja leben können, in der Leben und Tod ‚gleich gültig‘ sind. – Andererseits: Gibt es in einem liberalen Rechtsstaat gute Gründe, öffentliche Sterbehilfeorganisationen à la „Dignitas“ zu verbieten oder ist es gar geboten, solche von Rechtswegen einzurichten? Hier stellt die Ethik des gelingenden Lebens, die Vorstellungen gelingenden Sterbens naturgegeben umfasst, Fragen an eine Ethik der gerechten Strukturen und Institutionen.

Die aktuelle Debatte um eine Pönalisierung der „gewerblichen“ oder gar jedweder Suizidbeihilfe bildet ebenfalls die Hintergrundfolie der von GUNNAR DUTTGE aufgeworfenen Frage nach dem generellen Bedeutungsgehalt des so genannten „menschenwürdigen Sterbens“. Der Blick richtet sich dabei zum einen auf die in Vergangenheit und Gegenwart vielfältig angebotenen Leitbilder vom „guten Tod“ und zum anderen darauf, ob sich aus einem Begriff von „Natürlichkeit“ eine Trennlinie zwischen

moralisch Erlaubtem und Verbotenem deduzieren lässt. Duttge lehnt dies ab und betont dabei die menschliche Verantwortung für konkrete Therapie(-begrenzungs-)entscheidungen wie auch für den Umgang mit Suizidwilligen: Im Nachgang zu Wittwers Studie über die Selbsttötung sei kategorisch zu trennen zwischen der „Moralität“ und der „Rationalität“ eines Suizides. Das Gebot der Zurückhaltung gegenüber vorschnellen Verurteilungen gelte umso mehr für ein weltanschaulich neutrales, auf dem Gedanken der Toleranz gegründetes (Straf-)Recht. Eben hierin liege der Grundgedanke des Menschenwürdebegriffs als ein Postulat, dem jeweils Anderen in seinem Menschsein gerecht zu werden.

Unweigerlich modifiziert der religiöse Kontext auch die Frage nach Sinn und Bedeutung von Menschenwürde und Selbstbestimmung. Daher versucht die Islamwissenschaftlerin JOHANNA PINK sich diesen prominenten Bezugspunkten westlicher medizinethischer Urteilsbildung konkret zu nähern, und zwar exemplarisch über den islamischen Umgang mit Fragen der Organtransplantation und Lebensendeentscheidungen. Um nicht von Beginn an fremde Maßstäbe an die islamische Rechtspraxis heranzutragen, spürt sie die Grundwerte und Grundprinzipien der islamischen Medizinethikdiskussionen auf. Zu den der Würde nahe stehenden Vorstellungen zählen außer der Sonderstellung des Menschen als Stellvertreter Gottes die Unverletzlichkeit des menschlichen Körpers, auch des toten. Der von Gott geschaffene menschliche Körper wird als Leihgabe Gottes verstanden, wodurch die Verfügungsgewalt des Menschen über den eigenen Körper mindestens eingeschränkt, wenn nicht gar abgesprochen wird. Signifikant ist, dass Freiheit sich zwar von Sklaverei abgrenzt, nicht aber als Freiheit von Gott gedacht werden kann. Vielmehr vermag der einzelne Mensch seine Freiheit nur in Harmonie mit Gott und mit der Gesellschaft zu verwirklichen. Als Verantwortung vor Gott und für den Mitmenschen entspricht sie der säkularen ethischen Konzeption positiver Freiheit zur verantwortlichen Lebensführung, fernab von beliebiger Willkür. Ferner entfaltet die starke Gemeinschaftsorientierung islamischer Gesellschaften eine kritische Sicht auf die in westlich-liberalen Gesellschaften vorherrschenden individualistischen Konzeptionen von Menschenwürde- und Selbstbestimmungsvorstellungen.

Aber auch innerislamisch gibt es Widersprüche. So kann die religiöse Pflicht zur Bewahrung der Unversehrtheit des (eigenen) individuellen menschlichen Körpers auch über den Tod hinaus mit der religiös-sozialen Pflicht zur Barmherzigkeit kollidieren. Im Fall der Organtransplantation führen Vorbehalte gegenüber dem Hirntodkriterium und der Frage der Reichweiteerlaubnis von Selbstverfügung zu einer starken Bevorzugung der Lebendspende mit dem Begleitproblem eines blühenden Organhandels aufgrund des großen Armutsgefälles.

Am Beispiel des deutschen Transplantationsgesetzes stellt MARKUS THIER die besondere Relevanz des Rechtes auf Selbstbestimmung als grundrechtlichem Ausfluss der Menschenwürdegarantie im Kontext der rechtlichen Normierung im Feld der Organtransplantation dar. Signifikant im Bereich der Lebendspende ist der strafrechtliche Tatbestand der – zudem noch fremdnützigen – Körperverletzung des Organspenders, der nur in Form der „informierten Einwilligung“ beseitigt werden kann. Aber auch bei der postmortalen Organspende werden vielfältige Arten und Voraussetzungen des Selbstbestimmungsrechtes (Organspendeausweis, mutmaßlicher Wille etc.), das im Sinne des hirntoten Spenders von den Angehörigen oder Rechtsvertretern zu wahren ist, veranschlagt. Dies folgt aus der überwiegend vertretenen Nachwirkung des Persönlichkeitsrechtes von Verstorbenen, da auch die Leiche eines Menschen nicht als rechtlose Sache betrachtet wird, auch wenn ihr selbst keine Menschenwürde im Sinne von Art. 1 GG mehr zuerkannt wird. In besonderer Weise wird die Frage des Menschenwürdeschutzes von Verstorbenen aber virulent, wenn es um die Transplantation des Gesichtes oder der Keimzellen geht, Körperteile, die in zwar verschiedenartiger, aber einschlägiger Weise die Frage der individuellen Identität berühren.

3 Zur Diskussion über Würde im Außerhumanbereich

Seit 1992 gibt es in der schweizerischen Bundesverfassung (SBV) die „Würde der Kreatur“ als einen neuen Rechtsbegriff. Der vermutlich durch die Schöpfungslehre Karl Barths inspirierte Ausdruck gelangte im Zuge einer Novellierung der Gesetzgebung zur Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie in die SBV, als der Beratungskommission bewusst wurde, dass eventuell Menschenwürde gefährdende Anwendungen aus diesen Bereichen an Pflanzen und Tieren entwickelt worden waren. Aufgrund der biologischen Vergleichbarkeit von Pflanzen, Tieren und anderen Organismen mit dem menschlichen Organismus zog man daher den Schluss, dass die Menschenwürde in diesen Bereichen umso besser zu schützen sei, wenn der Schutzbereich auf nichtmenschlich Lebendiges ausgedehnt würde. Am Ende eines dreijährigen Beratungsprozesses in einer für Umwelt- und Tierethik sensibilisierten Zeit stand plötzlich die „Würde der Kreatur“ im Gesetzesentwurf, den die einen als Sieg der öko- und tierethischen Vernunft, die anderen als verfassungsrechtlichen GAU bewerteten. Seitdem stimuliert die Debatte über diesen Verfassungsbegriff der ohnehin multilingualen Schweiz jedenfalls eine unterdessen internationale Rezeption von kreatürlicher „Würde“ – übersetzt und rezipiert als „dignity“ – im Außerhumanbereich. Dadurch wird die Tier- und Naturethik, die bis dato die Menschenwürde als speziesistisch kritisierte, um einen eigen-

ständigen Diskussionsstrang ergänzt, der die kreatürliche Würde als funktionales Äquivalent zur Menschenwürde für die Begründung moralischer Werthaftigkeit von natürlichen biologischen Entitäten benutzt.

Die argumentativ hergestellte Nähe zwischen außerhumaner und humaner „Würde“ profitiert in der Regel von der Äquivozität des Wortes „natürlich“, die zwischen den Bedeutungen a) vorpositiv-naturrechtlicher Gegebenheit, b) biologisch-natürlicher Eigenschaften und c) naturgeschichtlich-evolutionärer Herkunft changieren kann. Daran entscheidet sich, ob eine moralphilosophische Würdediskussion auf naturrechtlicher Begründungsbasis geführt wird oder aber biologische oder biophilosophische theoretische Grundlegungen dargeboten werden, die dann vor dem Sein-Sollens-Problem stehen. Auf „Autonomie“ bzw. „Selbstbestimmung“ kann bestenfalls analog und uneigentlich im Sinne von empirisch beobachtbarem Spontanitätsverhalten höherer Tiere bis hin zu Lebensbewegungen von Organismen überhaupt rekuriert werden.

Diese Versuche, der menschlichen Wertschätzung bestimmter biologischer Fakten Ausdruck zu verleihen, indizieren eine Sprachlosigkeit der abendländischen Ethik und Philosophie. Denn diese hat zwar mit Akribie die grenzenlosen intellektuellen Fähigkeiten des Menschen vielfältig philosophisch systematisiert, darüber aber die Reflexion auf die natürliche Verwurzelung des Menschen in seiner leibhaften Endlichkeit weitgehend vernachlässigt. Stattdessen operiert die Ethik der Lebenswissenschaften mit wertneutralisierten Natur- und Lebensbegriffen. Die nachfolgenden Beiträge zeugen von dem engagierten Ringen um eine integrative Bioethik zwischen der Skylla der Naturalisierung von Autonomie und Menschenwürde und der Charybdis einer intellektualistischen Ethik der Natur- und Leibvergessenheit.

Angesichts der praktischen Wirkungslosigkeit der den Rechtsstatus von Tieren verändernden Gesetzgebung im Öffentlichen (§ 90a BGB) und im Verfassungsrecht (Art. 20a GG) beschreitet der Rechtswissenschaftler MALTE-CHRISTIAN GRUBER den Weg, die Eigenschaft der Menschlichkeit im Sinne einer deskriptiven Artzugehörigkeit als Bedingung für das Innehaben des Menschenwürdestatus einer kritischen Revision zu unterziehen. Gruber wählt die Erzählung von Isaac Asimov „The Bicentennial Man“, um mit dem technizistischen Fallbeispiel eines nach einem rechtlichen Menschenwürdestatus strebenden Roboters dem gegenüber Tierschützern oft erhobenen Vorwurf des Sentimentalismus zu entgehen. Für Gruber ist „Würde“ letztlich ein sozialer Anerkennungs-begriff, der in der Zuerkennung des Rechts, Rechte zu haben, kulminiert. Es sind aber nicht natürliche, typisch menschliche Eigenschaften, die so genannten Anthropina, die Anspruch auf „den vollen rechtlichen Status“ begründen, sondern eher „eine soziale Phylogenese der Würde“, die es nach

Gruber ermöglicht eine „Tier- und Biowürde“ als „Analogiefall“ zur Menschenwürde zu konzipieren.

Aus tierethischer Sicht steht die Menschenwürde unter Speziesismusverdacht. Auch für DIETER BIRNBACHER ist es nicht einsichtig, warum die Zugehörigkeit zur biologischen Art *homo sapiens sapiens* Menschen einen Wert verleihen könnte, aufgrund dessen ihnen weitergehende Rechte als anderen Naturwesen zuerkannt werden sollen. Birnbacher bezeichnet alle Argumentationstypen, die direkt oder indirekt auf die seiner Ansicht nach biologische Artzugehörigkeit des Menschen oder aber auf typische Arteigenschaften des Menschen Bezug nehmen, als „Humanismus“ im negativen Sinne einer naturalistischen Ideologie. Birnbacher geht es jedoch nicht darum, weitergehende Rechte des Menschen zugunsten eines radikalen Egalitarismus im Bereich empfindungsfähiger Lebewesen zu bestreiten, sondern vielmehr die Begründung dieser Rechte durch jeglichen Rekurs auf die biologische Artzugehörigkeit zu kritisieren.

Ausgehend von Emanuel Levinas entwickelt DIANA AURENQUE ein Konzept spezifischer Menschenwürde als der Fähigkeit, Anderes in seiner Verletzlichkeit oder seinem Eigenwert zu würdigen. Menschenwürde ist somit für Aurenque ein „anthropo-relationaler Begriff“, „der immer in Bezug zu der Möglichkeit steht, die Würde des Anderen anzuerkennen.“ Menschenwürde thematisiere den Menschen daher als ein von einem verletzlichen Anderen (dem „Antlitz“) beanspruchtes Subjekt. Da dieses vulnerable Gegenüber aber nicht notwendig ein menschliches sein muss, versucht Aurenque den Würdebegriff, der als menschliches Spezifikum eines moralisch kompetenten Subjekts eingeführt wurde, über den Begriff der Verletzlichkeit als Kriterium auf den lebendigen Außerhumanbereich auszuweiten.

CHRISTINA PINSDORF bezweifelt den Mehrwert der Rede von einer „Würde der Kreatur“ gegenüber einer Rede von einem je eigenen Gut von Lebewesen. Außerdem sei eine Partizipation des kreatürlichen Würdebegriffs am kantischen Würdebegriff begründungstheoretisch unlauter, eine schöpfungstheologische Fundierung in einer pluralistischen Gesellschaft nicht allgemein akzeptabel und eine biologische Begründung begehe den Sein-Sollens-Fehlschluss. Insofern plädiert Pinsdorf dafür, in Bezug auf nichtmenschliche Lebewesen auf einen Rückgriff von Konzeptionen inhärenter Würde zu verzichten. Stattdessen votiert sie in kritischem Anschluss an den biozentrischen Ansatz von Paul W. Taylor dafür, Lebewesen als teleologische Zentren mit einem eigenen Wohlergehen bzw. einem je eigenen Gut zu konzipieren. Gleichwohl räumt sie ein, dass diese Betrachtung aus naturwissenschaftlicher Sicht zwar epistemisch ungesichert ist, aber immerhin die Möglichkeit, Lebewesen so zu *denken*, nicht ausschliesse. Wenn daraus auf die Möglichkeit von Interessen und Wünschen nichtmenschlicher Lebewesen geschlossen werden darf, dann

bestünde nach Pinsdorf die moralische Pflicht, nach dem moralischen Grundsatz der Unparteilichkeit alle, und nicht nur die Interessen und Wünsche menschlicher Individuen einzubeziehen. Von diesen begründungstheoretischen Überlegungen ausgehend entwirft Pinsdorf eine Systematik verschiedenartiger Anerkennungsverhältnisse, die – als asymmetrische und nicht-reziproke konzipiert – auch nicht (selbst-)bewusste Lebewesen mit einem je eigenen Gut zu integrieren vermag.

SABINE ODPARLIK gründet auf ein teleologisch basiertes eigenes Gut nichtmenschlicher Lebewesen nicht nur eine tierliche, sondern sogar eine pflanzliche Würde. Da sich dieses Anliegen nicht mit Kants durch die Pflicht zur autonomen Willensbestimmung fundierten Menschenwürde begründen lässt, entwickelt Odparlik ein *tertium comparationis* in Anlehnung an die Selbstzweckformulierung des Kategorischen Imperativs, die heute unter dem Schlagwort des Instrumentalisierungsverbots eine Anerkennung eines Eigenwerts einfordert. Mag sich die Selbstzwecklichkeit des Menschen auch auf seine denkmögliche sittlich-vernünftige Autonomie gründen, der „Eigenwert“ nichtmenschlicher Lebewesen resultiert aus deren psychophysischen teleologischen bzw. teleonomen Wohlergehen. In beiden Fällen, so Odparlik, beansprucht die Rede von der Würde die moralische Beachtung einer auf eigene Zwecke bzw. „ein eigenes Gut“ gerichteten Gegebenheit durch intentionale Vernunftwesen. Dabei fungiert das „eigene Gut“ als ein von menschlichen Interessen und Wünschen unabhängiger Maßstab bzw. Indikator für das Gedeihen oder Verderben von individuellen Organismen, ohne dass dieses von den betroffenen Individuen selbst so erfahren werden müsse. Im Gegensatz zu utilitaristischen Ansätzen unterstreicht Odparlik die Stärke des Würdebegriffs, der das individuelle Lebewesen um seiner selbst willen und nicht nur als Behältnis guter oder schlechter Zustände zu thematisieren vermöge.

Ein engagiertes Plädoyer für die „Würde des Tieres“ hält nach langjähriger einschlägiger Beschäftigung mit der Thematik der Philosoph PETER KUNZMANN. Den Mehrwert gegenüber einem pathozentrisch begründeten Tierschutz sieht er darin, dass der tierethisch populäre und mittlerweile in einer Reihe von Rechtstexten implementierte Ausdruck auch solche Handlungen an Tieren zu thematisieren vermag, die dem Tier kein offensichtliches subjektives Leiden zufügen, seine natürliche Eigenart aber trotzdem nicht anerkennen, wie gentechnische Veränderungen oder lächerliche Zur-Schau-Stellungen. Die tierliche Würde wird zum Wechselbegriff für die Rede vom „inhärenten Wert“ des Lebewesens und fungiert gleichermaßen als Grund und Gegenstand einer gewissenhaften Güterabwägung. Ohne die Tierwürde von der Menschenwürde abzuleiten oder als eine Abschattung derselben zu verstehen, entwickelt Kunzmann sie als nur analoges Funktionsäquivalent zum Menschenwürdebegriff. Sowohl als formaler Begründungsbegriff (*Eigenwert*) als auch als materia-

les, allerdings abwägbares Gut (*Eigenart*) fungiert die tierliche Würde im Sinne eines Verbots einer Totalinstrumentalisierung von Tierindividuen, deren ungerechtfertigte und unverhältnismäßige Inanspruchnahme als „Missachtung“ ihres Eigenwerts und ihrer Eigenart angesehen wird.