

## Menschen-Bilder.

### Zum Vergleich einer Spezies mit sich selbst<sup>1</sup>

JÖRN AHRENS

#### I.

Die humanwissenschaftliche Debatte um die modernen Biowissenschaften war in den letzten Jahren maßgeblich geprägt durch eine ebenso konträre wie diffuse Diskussion um so genannte Embryonen – so genannte Embryonen, weil sie sich vom landläufigen Verständnis des Embryos genuin unterscheiden. Im Allgemeinen wird mit dem Embryo die noch junge Leibesfrucht im Uterus der Schwangeren assoziiert, die sich später zum Fetus entwickelt, der bereits humane Züge aufweist. Bezogen auf biowissenschaftliche, vor allem auch bioethische Fragestellungen sind mit dem Begriff »Embryo« jedoch mehrzellige Gebilde im Stadium zwischen Befruchtung und der Einnistung in den Uterus gemeint. Bei ihnen setzt sowohl die breit diskutierte Stammzellforschung an als auch die Präimplantationsdiagnostik (PID) oder Klonierungsszenarien. Das im Juni 2002 verabschiedete Stammzellgesetz (StZG) wiederum erklärt, anknüpfend an diese Definitionspraxis, in § 1 zu seinem Zweck, »die Menschenwürde und das Recht auf Leben zu achten und zu schützen«.<sup>2</sup> Mit der hier verhandelten Menschen-

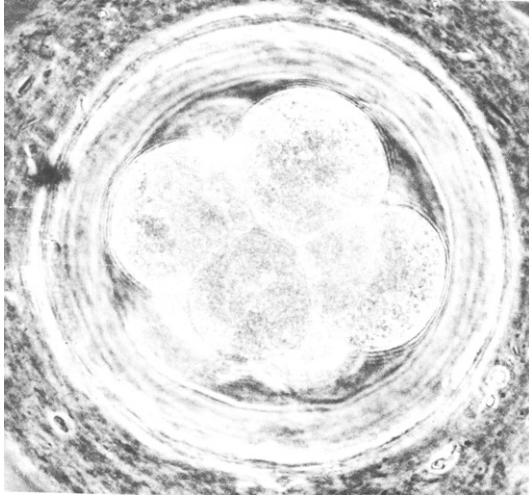
---

1. Ich danke der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* für ihre Unterstützung meiner Arbeit.

2. Das StZG stellt eine Ergänzung des im Dezember 1991 in Kraft getretenen Embryonenschutzgesetzes dar (ESchG). Dort wird der auch im StZG wirksame Rechtsbegriff des Embryos erstmalig zugrunde gelegt (§ 8 Abs. 1): »Als Embryo im Sinne des Gesetzes gilt bereits die befruchtete, entwicklungsfähige menschliche Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an, ferner jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle, die sich bei Vorliegen der dafür erforderlichen weiteren Voraussetzungen zu teilen und zu einem Individuum zu entwickeln ver-

würde ist keine andere als die des Embryos gemeint. Als Embryo im Sinne des Gesetzes gilt »jede menschliche totipotente Zelle, die sich bei Vorliegen der dafür erforderlichen weiteren Voraussetzungen zu teilen und zu einem Individuum zu entwickeln vermag.«<sup>3</sup> (Abb. 1) Der solchermaßen unter Grundrechtsschutz stehende »Embryo« darf als in die menschliche Gemeinschaft aufgenommen gelten. Aus medizinischer Sicht allerdings handelt es sich in diesem Stadium noch gar nicht um Embryonen. Der »Embryo« bezeichnet also eine begrifflich wie als Phänomen unscharfe, sogar diffuse Entität. Um eine eindeutige Bezeichnung des Gegenstandes zu erreichen und außerdem Abstand von der jeweils normativen Dimension des Begriffs »Embryo« zu gewinnen, möchte ich im Folgenden stattdessen den Begriff frühembryonale Lebensform verwenden.

*Abbildung 1: Frühembryonale Lebensform (Mehrzeller)*



mag.« Allerdings ist das ESchG mittlerweile gewissermaßen technisch veraltet; auf Problemlagen wie die Stammzellforschung greift es gar nicht zu, auf solche wie die Präimplantationsdiagnostik nur bedingt. Das macht entweder seine beständige Modifikation nötig oder erfordert die Verabschiedung von Ergänzungsgesetzen wie dem StZG, das seinerzeit deshalb auch ausdrücklich als Übergangsgesetz deklariert wurde. Bzgl. des Embryos heißt es dort, als ein solcher gelte »bereits jede menschliche totipotente Zelle, die sich bei Vorliegen der dafür erforderlichen weiteren Voraussetzungen zu teilen und zu einem Individuum zu entwickeln vermag.« § 3 Abs. 4.

3. StZG: § 3, Abs. 4.

Schon mit der Wahl dieses Terminus sollte deutlich werden, dass ein zentrales Problem der in diesem Aufsatz analysierten Debatte in der Verknüpfung von Begriffen und Entitäten liegt, die nicht notwendig deckungsgleich sind. Zwischen dem menschlichen Embryo im frühembryonalen Stadium und dem kulturalanthropologisch identifizierbaren Menschen eine klare Konstante herzustellen und diese in ethischer und politischer Absicht als Argument einzusetzen, mag zunächst unmittelbar einleuchtend erscheinen, ist aber sowohl anthropologisch als auch historisch keineswegs selbstverständlich. Der folgende Aufsatz handelt von den kulturellen Verfahren des Analogisierens und Identifizierens in Hinblick auf die anthropologische Zuordnung frühembryonaler Lebensformen, wobei sein Interesse sich primär auf die verbleibenden Lücken und Differenzen in den in Anschlag gebrachten Definitionen des Menschen richtet. Bei der Analogisierung von »Mensch« und frühembryonaler Lebensform handelt es sich, so gesehen, um einen Vergleich von »Äpfeln und Birnen«.

Die Aufnahme frühembryonaler Lebensformen in den Kontext des Grundrechtsschutzes versteht sich nicht von selbst. Erst der gemeinsame Zugriff von Legislative, Jurisprudenz und Ethik etikettiert jene Entitäten aus dem Zwischenreich von Mensch und Nicht-Mensch als »Embryonen«; mit dem Effekt, dass sie sich signifikant verwandeln. Aus lebendigen Dingen, die sich im Prozess einer kontinuierlichen Entwicklung erst zum menschlichen Embryo und Fetus, dann zum Menschen befinden, werden Personen, ausgestattet mit den Insignien von Rechtsschutz und menschlicher Würde. Ein solches Verwandlungsgeschehen verweist auf zweierlei: zunächst auf die äußerst arbiträre Liminalität des Menschen, obwohl eine solche offenbar zur Definition des Menschen gehört; sodann darauf, dass das ethische Argument einer unzulässigen Auflösung der Grenzen des Menschen (oder des Menschlichen) mindestens problematisch ist. Dieses Verwandlungsgeschehen möchte ich nachfolgend illustrieren. Dabei stütze ich mich vorrangig auf die Plenardebatte des Deutschen Bundestages vom 31. Mai 2001, gehalten anlässlich der Einsetzung der Enquete-Kommission *Recht und Ethik der modernen Medizin*. Ergänzend werde ich auf später entstandene Unterlagen der Kommission sowie auf die juristische Diskussion zum Thema zurückgreifen.

In einem der ersten Redebeiträge der Bundestagsdebatte heißt es: »Der Embryo ist menschliches Leben und nichts anderes. Es gilt, dieses menschliche Leben zu schützen und seine menschliche Würde zu wahren.«<sup>4</sup> Die Rednerin eröffnet eine begriffliche Assoziationskette,

---

4. Deutscher Bundestag: *Plenarprotokoll 14/173*, Stenographischer Bericht, 173. Sitzung, Berlin, Donnerstag, den 31. Mai 2001, Maria Böhmer (CDU/

an deren Beginn der Embryo steht, der als »menschliches Leben« angeschrieben wird, welches wiederum Würde, also ethische Dignität, genieße. Auffällig an dieser Aufreihung ist die Leerstelle im Zentrum. Denn vom »Menschen« ist nicht die Rede, lediglich vom »menschlichen Leben«. Offen bleibt, ob hier eine Differenz in Anschlag gebracht werden muss, oder ob man von einer analogen Bedeutung ausgehen kann. Sofern letzteres nicht oder nicht ohne weiteres möglich ist, kommt man in die Verlegenheit, bloße Formen »menschlichen Lebens« am »Menschen« messen zu müssen. Die Biochemikerin Christine Nüsslein-Volhard hebt diesen Unterschied deshalb energisch hervor. Sie insistiert darauf, dass erst mit der Einnistung in den Uterus »das Programm zur Menschwerdung vollständig« sei. Erst mit der Geburt werde aus dem werdenden Mensch ein realer Mensch im Sinne eines »selbständigen Organismus, der atmet und nun einen eigenen unabhängigen Stoffwechsel hat. [...] Dann ist der Mensch ein Mensch. Und da sind sich wirklich alle einig.«<sup>5</sup> Auch das Grundgesetz spricht vom Menschen, der Würde besitzt, nicht vom menschlichen Leben. Innerhalb der Diskussion um die Legitimität der Biowissenschaften ist der Begriff der menschlichen Würde von zentraler Bedeutung, weil er durch Art. 1(1) Grundgesetz Verfassungsrang erlangt und Rechtskraft entfaltet hat. Menschliche Würde meint daher nicht nur ein ethisches Prinzip, das philosophiegeschichtlich und kulturell diese oder jene guten Gründe für sich geltend machen kann; es handelt sich vielmehr um ein ethisches *a priori* im Verfassungsrang.

Menschliche Würde darf als der leitende Topos der deutschen Verfassung schlechthin gelten. In seiner wegweisenden Untersuchung zum Grundrechtssatz von der Menschenwürde hat der Staatsrechtler Günter Dürig hervorgehoben,

»der sittliche Anspruch auf Achtung der Menschenwürde [sei] gegenüber politischen und rechtlichen Eingriffen des Staates als eigenständig anerkannt, gleichzeitig aber auch im bisherigen individual- und sozialetischen Bereich verrechtlicht worden.«<sup>6</sup>

Die Menschenwürde stelle »einen absoluten, d.h. gegen alle möglichen Angreifer gerichteten Achtungsanspruch« dar. In welchem Ausmaß

---

CSU), <http://www.bundestag.de/bic/plenarprotokolle/pp/2001/index.htm> (17. 10.04).

5. Christine Nüsslein-Volhard: *Wann ist der Mensch ein Mensch? Embryologie und Genetik im 19. und 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2003, S. 24.

6. Günter Dürig: »Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde«, in: *Abhandlungen des öffentlichen Rechts* 81 (1956), 2, S. 117-156, hier S. 118.

der menschliche Embryo in den Schutzbereich des Artikels einbezogen werden muss, bleibt trotz der Feststellung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG), Menschenwürde komme »schon dem ungeborenen menschlichen Leben zu, nicht erst dem menschlichen Leben nach der Geburt oder bei ausgebildeter Personalität«, weiterhin umstritten.<sup>7</sup> Weil diese Aussage dezidiert im Kontext der Abtreibungsdiskussion getroffen wurde, ist unklar, ob ihre Reichweite sich auch auf die in den Biowissenschaften verhandelten frühembryonalen Lebensformen erstreckt.

Im Kontext der Bioethik wird der Begriff Menschenwürde häufig im Sinne eines Metaindikators zur Feststellung rechten und unrechten Handelns genutzt. Dabei fällt vor allem die extreme Unbestimmtheit des Begriffs auf. Zwar ist dessen Verwendung ideengeschichtlich immer an Kant orientiert<sup>8</sup>, doch bleibt der Adressat dieser Würde, der Mensch, mehr oder weniger im Dunkeln. Was ist der Mensch? Wann beginnt und wann endet er? Diese Fragen müsste beantworten können, wer den Begriff der menschlichen Würde ins Zentrum politischer und kultureller Unterhandlungen rückt.<sup>9</sup> Als Verfassungskern erhält Würde somit einen transzendenten Charakter. Diese verfassungsrechtliche Erhabenheit des Begriffes ersetzt tendenziell seine Aussagekraft. Daraus resultiert eine rekursive Besetzung der Menschenwürde, deren diskursive Autorität sich aus der Einsenkung des Begriffs in den ersten Artikel der Verfassung speist, während der Verfassungsartikel selbst scheinbar durchaus eine distinkte Würde des Menschen zu adressieren scheint.

Die Autorität des Terminus, da man von einem Konzept nur eingeschränkt sprechen kann, leitet sich aus der Kraft der Rechtsetzung ab, die das Gesetz als Grundgesetz in diesem Falle ganz praktisch besitzt. »Das Gesetz«, schreibt Jacques Derrida, »ist nämlich in dem Maße transzendent, in dem der Mensch selbst es unter Gewaltanwendung

---

7. BVerfGE 88, 203, II (251).

8. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Bd. VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1993, S. 158; Ders.: *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VIII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1993, S. 569: »Allein der Mensch als Person betrachtet, d.i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; [...] d.i. er besitzt eine Würde [einen absoluten inneren Wert].«

9. Vgl. Robert Spaemann: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1998; sowie u.a. die Beiträge in Christian Geyer (Hg.): *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt am Main 2001.

begründen muß, und zwar als kommandes.«<sup>10</sup> Von hier aus läßt sich auf verschiedene Bedingungen des Gesetzes schließen. Die Ausrichtung des Gesetzes ist zukünftig; es stellt sich in jeder Situation seiner Herausforderung und Anwendung neu her. Das bedeutet auch, dass es einer Metamorphose unterliegt, indem es permanent durch Aushandlung und Auslegung neu gesetzt wird. Genauso kann das Gesetz einen Rest von Gewaltsamkeit nicht ablegen, insbesondere weil es sich über Abgrenzungskriterien konstituiert. Diese Kriterien sind nicht selten solche von Leben und Tod, wie etwa die Wortwahl in der Debatte um die Nutzung embryonaler Stammzellen erneut zeigt. Das Problem der Menschenwürde als Institut des Rechts besteht darin, dass sie zwar auf eine Gesamtheit der »Menschen« ausgeht, innerhalb deren es letztlich völlig egal ist, ob diese schon Menschen oder noch Personen sind oder nicht mehr bzw. noch nicht, dass eine Definition dieser Gesamtheit der »Menschen« aber nirgends vorliegt (wofür gute Gründe anzuführen möglich ist). Insofern erhält die Betonung des »menschlichen Lebens« gegenüber dem »Menschen« erneut Gewicht, die im oben zitierten Debattenbeitrag durch die Vermeidung der Rede vom »Menschen« in Bezug auf embryonale Frühstadien erreicht wird.

In diesem Zusammenhang kann es aufschlussreich sein, dass die Vorsitzende der Enquete-Kommission *Recht und Ethik der modernen Medizin* anlässlich der Debatte zu deren Einsetzung nachdrücklich auf einer negativen Definition des Begriffs »Menschenwürde« beharrt. Vollkommen konform mit dem BVerfG führt sie aus:

»Die Menschenwürde ist ein Begriff, der sich nicht benutzen läßt wie eine binomische Formel in der Mathematik. Dies hat das Verfassungsgericht in ständiger Rechtsprechung immer wieder festgestellt. Jede Form von Verdichtung zur Ideologie hat es zurückgewiesen und hat es abgelehnt, die Menschenwürde positiv zu beurteilen und zu definieren. Menschenwürde ist immer nur erklärbar und feststellbar anhand der Verletzungen, bei denen es um Schwache, um Geschädigte, um Ohnmächtige geht, die von der Verletzung der Menschenwürde besonders gefährdet werden.«<sup>11</sup>

Damit knüpft sie gewissermaßen an Derridas Satz über das Gesetz an und bekräftigt noch, dass es sich bei der Perspektive auf einen zentralen rechtlichen Topos, wie den der Menschenwürde, um eine Art von Negativer Theologie handelt. Die Dignität, auch die Reichweite und

10. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt am Main 1991, S. 78f.

11. Deutscher Bundestag: *Plenarprotokoll 14/173* (wie Anm. 4), Margot von Renesse (SPD).

Wirksamkeit von Menschenwürde, leitet sich demnach aus deren Abwesenheit als essentieller Entität ab. Wenn sie sich immer nur – und immer neu – herstellt aus den Erfahrungen der Schwachen und Geschädigten, ist es im Umkehrschluss zwingend notwendig, deren Verhältnis zur Menschenwürde zu klären. Zunächst muss entschieden werden, ob jene überhaupt ein Anrecht auf die Dimension der Menschenwürde hätten, um dann, gemessen an dieser, als Schwache, Geschädigte gelten zu können. Sofern Menschenwürde ins Spiel gebracht wird, geht es also immer um die Klärung jener Statusfrage, ob die Adressaten sich der Würde auch würdig erweisen. Sofern die Antwort darauf positiv ausfällt, sind diese Adressaten üblicherweise automatisch als Menschen etikettiert. Hingegen besitzt das bloße Leben, auch als »menschliches Leben«, gemeinhin keinen Anspruch auf diese Würde.

Allerdings hat im Kontext von Vergesellschaftungspraktiken bzw. von politischen Institutionalisierungsleistungen die Differenz von »Mensch« und »menschlichem Leben« keine sonderlich große Tradition. Deren plötzliche Betonung gehört zu den in den bioethischen (oder auch biopolitischen) Debatten eingeführten Neuerungen. Die kulturelle Identifikation und soziale Anerkennung des Menschen erfolgt in aller Regel auf der Basis einer Bildgebung des Menschen, die dem geborenen Menschen zwar entspricht, auf diesen aber nicht notwendig beschränkt sein muss.<sup>12</sup> Die damit einhergehende Bildgeschichte des menschlichen Embryos als realem Menschen wiederum geht mindestens bis auf mittelalterliche Darstellungen der Maria Gravid zurück.<sup>13</sup> (Abb. 2)

---

12. Vgl. Wolfgang Schild (Hg.): *Anerkennung. Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffes*, Würzburg 2000; Verena Krieger: »Der Kosmos-Fötus. Neue Schwangerschaftsästhetik und die Elimination der Frau«, in: *Feministische Studien* 2/1995, S. 8-24; Hans Belting: *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2001.

13. Vgl. Gregor Martin Lechner: *Maria Gravid. Zum Schwangerschaftsmotiv in der bildenden Kunst*, München/Zürich 1981; s.a. Karl Sudhoff: *Ein Beitrag zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter*, Studien zur Geschichte der Medizin, Leipzig 1908.

Abbildung 2: Maria Gravida



Diese Darstellungsform des Fetus/Embryo als fertig ausgebildetem Menschen tradiert sich weiter in den anatomischen Abbildungen des 16. bis 18. Jahrhunderts und geht schließlich in die von theologischer Seite nach Kräften unterstützte Präformationslehre ein, wonach alle Individuen einer Erbfolge der Form nach bereits im Samenkern enthalten sein sollen.<sup>14</sup> Festgehalten werden kann zunächst: Die Trennung zwischen »Mensch« und »menschlichem Leben« ist keineswegs selbstverständlich. Diese Unterscheidung wird heute gerade in bioethischen Positionen ins Spiel gebracht, um gegen die Nutzung frühembryonaler Lebensformen in Wissenschaft und Industrie zu argumentieren und eine Kontinuität des menschlichen Individuums vom Moment der Zeugung an herauszustellen, um einen unbedingten Lebensschutz

14. Vgl. Joseph Needham: *A History of Embryology*, Cambridge 1959; Barbara Duden u.a. (Hg.): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft*, Göttingen 2002.



sämtlicher menschlichen Lebensformen zu begründen. Dennoch weist die bloße Benennung dieser Differenz, die der Intention nach keine sein soll, weit eher auf eine Legitimationslücke der betreffenden bioethischen/biopolitischen Standpunkte hin. Ganz augenscheinlich zehrt insbesondere das in der Debatte ungemein wichtige Kontinuitätsargument von einer Logik der Präformation, die mit Durchsetzung der Evolutionstheorie weitgehend als erledigt gelten kann. In diesem Sinne heißt es beispielsweise in der hier zitierten Bundestagsdebatte:

»Weitgehende Übereinstimmung besteht in Wissenschaft und Politik bisher wohl darüber, daß menschliches Leben mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle beginnt. Von diesem Zeitpunkt an entwickelt es sich [...] nicht zum Menschen, sondern von dieser Verschmelzung an entwickelt es sich als Mensch.«<sup>15</sup> (Abb. 3)

Abbildung 3: Embryonendarstellung



Zwar paraphrasiert diese Aussage weitgehend den folgenden Satz des BVerfG aus dem ersten Urteil zur Abtreibung von 1975: »Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu. [...] Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügen, um die Menschenwürde zu begründen.«<sup>16</sup> Dennoch kann es nur im Kontext fortwirkender präformistischer und theologischer Annahmen als selbstverständlich gelten, dass ein frühembryonaler Zellverband grundsätzlich als Mensch etikettiert wird.<sup>17</sup> Dort gilt

15. Deutscher Bundestag: *Plenarprotokoll 14/173* (wie Anm. 4), Friedrich Merz (CDU/CSU).

16. BVerfGE 39, 1 (41).

17. Zur Diskussion des Kontinuitätsarguments in der Bioethik vgl. insbesondere Christian Illies: »Das so genannte Potentialitätsargument am Beispiel

menschliches Leben immer schon als Mensch, weil es auch immer schon die Gestalt des Menschen besitzt. Spätestens seit Bekanntwerden der Ontogenese fällt die Identifikation einer Zelle, die einmal zum Menschen werden kann, als schon selbst ein Mensch seiend schwer. Deshalb kann »menschliches Leben« nicht ohne weiteres gleichbedeutend sein mit dem »Menschen«.<sup>18</sup>

Die normative Setzung, die mit der Berufung auf den Topos der »Menschenwürde« einhergeht, evoziert einen distinkten Zusammenhang zwischen diesem und einem spezifischen Menschenbild, das in der öffentlichen Debatte offenbar in erster Linie verhandelt wird. Der Begriff des Menschenbildes ist doppelt konnotiert und berührt sowohl ein Bild im Sinne einer Abbildung als auch eine normative Dimension des Menschen. Ein »Menschenbild« bedeutet daher die Ineinssetzung von Wahrnehmung und Anerkennung, welche wiederum auf Praktiken der Rechtsetzung ausgreifen. Die anhaltende biopolitische Debatte ist deshalb auch als Bilderstreit um den Status frühembryonaler Lebensformen zu verstehen (vgl. Abb. 1). Wenn es gelänge, jene Lebensformen in den Kontext des Menschlichen zu integrieren, dann wäre der Weg frei, um ihnen auch solche Institute wie »Menschenwürde« zu übertragen.<sup>19</sup>

## II.

Was vordergründig als Supplement erscheint, die erfolgreiche Durchsetzung einer Abbildung der frühembryonalen Lebensform als Repräsentation und Identifikation des Menschen, kann von einiger Bedeutung für das Funktionieren der Debatte und für ein Verständnis ihres

---

des therapeutischen Klonens«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2/2003, S. 233-256.

**18.** Weitere Bezugfelder für die Verbindung von »menschlichem Leben« und einem »Menschen« als Träger von Würde finden sich im Rassismus, der negativ eine Trennung zwischen »menschlichem Leben« und »Menschen« vornimmt, wohingegen das bioethische Kontinuitätsargument beides zu einem Junktum verzahnen möchte, sowie in der Verschaltung von Mensch und Maschine in der *Science Fiction* – etwa in Ridley Scotts *Blade Runner*, USA 1982.

**19.** Vgl. u.a. Josef Isensee: »Der grundrechtliche Status des Embryos«, in: Otfried Höffe u.a.: *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, Köln 2002, S. 37-77; Ute Sacksofsky: *Der verfassungsrechtliche Status des Embryos in vitro. Gutachten für die Enquetekommission des Deutschen Bundestages »Recht und Ethik der modernen Medizin«*, September 2001, [http://www.bundestag.de/parlament/kommissionen/archiv/medi/medi\\_gut\\_sac.pdf](http://www.bundestag.de/parlament/kommissionen/archiv/medi/medi_gut_sac.pdf) (10.07.03).

kulturhistorischen Hintergrundes sein. Sofern »die Kunst, die techne, das Bild, die Repräsentation, die Konvention usw. als Supplement der Natur«<sup>20</sup> auftreten – hier als Supplement der menschlichen Natur –, treten sie auch an Stelle dieser Natur. Auf diese Weise kann ein scheinbar randständiges Phänomen, wie die bildliche Repräsentation des Menschen, von zentraler Bedeutung für dessen kulturelle Kontextualisierung sein, etwa als Setzung kulturanthropologischer Standards. Die Einschreibung der molekularen Bildwelt in den Begriff des Menschen erfolgt von diesem Randgeschehen der Bildgebung her. Diejenige Entität, deren Bild als »Mensch« identifiziert wird, ist selbst »Mensch« geworden, inklusive des entsprechenden ethischen Status. »Man kann ein Tier quälen, man kann es leiden lassen; niemals wird man jedoch im eigentlichen Sinne behaupten, daß es sich um ein Subjekt handelt, dem man Schaden zugefügt hat [...].«<sup>21</sup> Andernfalls wird die menschliche Zelle, wenn nicht als Tier, so zumindest als nicht-menschlich etikettiert, und für das nicht-menschliche Lebewesen gilt hinsichtlich der Zufügung von Schaden oder möglicher Instrumentalisierungen dasselbe wie für das Tier.

Wird nun der Terminus »Menschenwürde« in Anschlag gebracht, um die Würde der frühembryonalen Lebensform zu schützen, so wird das gängige Menschenbild, das eine Verbindung zwischen einem identifizierbaren Abbild mit einer zugehörigen normativen Dimension impliziert, umcodiert. Das bedeutet auch eine Veränderung innerhalb der Koordinaten von Abbild und Würde. Folgt die Möglichkeit der »Menschenwürde« bislang deren Bezug auf ein bestimmtes Bild vom Menschen, so entscheidet nunmehr die Zuschreibung von »Menschenwürde« an eine Lebensform über deren Einbeziehung in eine Variation (Population) von »Menschenbildern«. <sup>22</sup> Dem Problem dieser Ausfransung von Menschenbildern in der Spätmoderne trägt die Enquete-Kommission in ihrem Schlussbericht Rechnung, indem sie darauf hinweist, »das Verständnis des Menschseins und des guten Lebens [seien] vielfältig« und die Politik zu einem kommunikativen Umgang mit diesem Sachverhalt auffordert. <sup>23</sup> Hingegen hat die seinerzeitige Bundesministerin der Justiz, Herta Däubler-Gmelin (SPD),

20. Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1983, S. 250.

21. Derrida: *Gesetzeskraft* (wie Anm. 12), S. 37.

22. Zum Kontext des »Menschenbilds« vgl. Achim Barsch, Peter M. Hejl (Hg.): *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850-1914)*, Frankfurt am Main 2000.

23. Vgl. *Schlußbericht der Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modernen Medizin«*. Bundestagsdrucksache 14/9020, 14.05.02, <http://dip.bundestag.de/btd/14/090/1409020.pdf> (26.03.04), S. 179.

auf einer strikteren Definitionsleistung von Politik und Jurisprudenz insistiert und ausgeführt, es liege »in der Logik der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, daß die Verschmelzung von Samenzelle und Ei, nicht etwa erst die Nidation, der maßgebliche Zeitpunkt« für den Beginn menschlichen Lebens sei.<sup>24</sup> Jedoch löst sie mit dieser Aussage nicht die dilemmatische Situation auf, dass »menschliches Leben« mit dem »Menschen« keineswegs gleichbedeutend sein muss.

Was heißt es daher, darüber zu befinden, was und wer ein Mensch ist und mit welchen Rechten ein solcher jeweils versehen sein sollte? Worüber wird verhandelt, wenn die Rede von embryonalen Stammzellen ist oder generell von menschlichen Embryonen? Das deutsche Embryonenschutzgesetz (ESchG) schlägt eine auf den ersten Blick klare Definition vor: »Als Embryo im Sinne dieses Gesetzes gilt bereits die befruchtete, entwicklungsfähige menschliche Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an.«<sup>25</sup> Im Gegensatz dazu definiert das medizinische Wörterbuch, der *Pschyrembel*, den Embryo als die »Frucht in der Gebärmutter während der Zeit der Organentwicklung (Organogenese), also der ersten zwei Schwangerschaftsmonate.«<sup>26</sup> Die Embryonalentwicklung umfasst also nur einen sehr kurzen Zeitraum, der nach zwei Seiten begrenzt ist. Ihren Abschluss findet sie mit der vollendeten Organentwicklung; fortan wird der *nasciturus* »Fetus« genannt.<sup>27</sup> Die Embryonalphase beginnt aber nicht schon mit der Kernverschmelzung, sondern erst mit der Einnistung des Keimes in die Gebärmutter. Insofern ist es für Medizin und Biologie kein Problem, von einem präembryonalen Stadium auszugehen, in dem »menschliches Leben« sich vom »Menschen« klar unterscheiden ließe.<sup>28</sup> Unter Berücksichtigung

24. Vgl. Kurz- und Wortprotokoll der 17. Sitzung der Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modernen Medizin«, 07. Mai 2001, Deutscher Bundestag: Protokoll 14/17 (Gespräch mit der Bundesministerin der Justiz, Herta Däubler-Gmelin, zu Rechtsfragen in Zusammenhang mit Präimplantationsdiagnostik und Gentests sowie zur Sterbehilfe/Sterbebegleitung).

25. Vgl. ESchG § 8 (1).

26. *Klinisches Wörterbuch Pschyrembel*, Art. »Embryo«, Berlin/New York 1999; dort heißt es auch zur Etymologie des Begriffs, dieser bedeute, ausgehend von gr. *embryon*, »ungeborene Leibesfrucht«.

27. Ebenda, Art. »Fetus«: »Bez. für die Frucht im Mutterleib nach Abschluß der Organogenese (Wachstum u. Differenzierung der Zellen der dreiblättrigen Keimscheibe zu embryonalen Organanlagen in den ersten 12 Lebenswochen), d.h. im Anschluß an die Embryonalperiode bis zum Ende der Schwangerschaft.«

28. Das entspräche ziemlich genau der britischen Rechtslage. In Großbritannien ist seit 1990 der *Human Fertilisation and Embryology Act* in Kraft. Danach

der gravierenden Differenz zwischen der medizinischen Verwendung des Begriffes »Embryo« und seiner rechtlichen Handhabung, stellt sich die Frage, weshalb es zu einer derart ausgreifenden legislativen Definition des »Embryo« kommt, die eine begrenzte Phase innerhalb der Organentwicklung auf die gesamte Genese des menschlichen Individuums ausdehnt. Die frühembryonale Lebensform, die ESchG und StZG als »Embryo« adressieren, stellt offenbar eine Chiffre des Menschen dar. Im »Embryo« identifiziert sich der Mensch mit sich selbst. Nicht so sehr die Sorge um das Schicksal dieses Embryo-Individuums lässt sich als *Movens* von Recht und Bioethik ausmachen. Der Embryo selbst ist außerhalb der reinen Rechtssphäre nicht schon selbst identifiziert. Vielmehr kennzeichnet er einen anthropologischen Nicht-Ort oder eine Passage des Menschen im Vollzug der Menschwerdung. Als menschliche Lebensform, deren Status als Mensch ungeklärt bleibt, resultiert die Sorge für den Embryo erst an zweiter Stelle aus der Sorge um den Embryo, sondern definiert sich maßgeblich aus einer Identifikationsleistung des Menschen.

Der invasive Zugriff auf den menschlichen Embryo ist dann nur noch marginal oder bereits gar nicht mehr unterschieden vom Zugriff auf den Menschen. Im Mittelpunkt der Debatte steht nicht der ungeborene und wehrlose Embryo, sondern der Mensch als geborener und als autonomes Subjekt.<sup>29</sup> Diese Identifikationsproblematik schlägt sich auch in der Debatte des Deutschen Bundestags zur Einsetzung der Enquete-Kommission *Recht und Ethik der modernen Medizin* nieder: »Durch die Entwicklung der Biotechnologie sind Grundwerte und Grundrechte berührt, die unser Selbstverständnis angehen, also die Art und Weise, wie wir uns selber als Individuen und als Gesellschaft ethisch verorten.«<sup>30</sup> Auffällig ist hier der primäre Bezug auf die bereits in Gesellschaft befindlichen Individuen, während die lebensbedrohlichen, noch nicht (oder nur mittelbar) in Gesellschaft befindlichen Embryonen lediglich als Indikatoren für die Art dieses Selbstverständnisses dienen. Nicht die »Embryonen« werden tatsächlich als Men-

---

können Embryonen zu Forschungszwecken hergestellt und bis zum 14. Tag ihrer Entwicklung genutzt werden. Laut dem *Human Reproductive Cloning Act* von 2001 ist es verboten, solche Embryonen Frauen zu Reproduktionszwecken einzupflanzen; vgl. Mary Warnock: *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation and Embryology*, Oxford/New York 1985.

29. Vgl. z.B. Gernot Böhme: »Über die Natur des Menschen«, in: Günter Seibold (Hg.): *Die Zukunft des Menschen. Philosophische Ausblicke*, Bonn 1999, S. 41-57, hier S. 45.

30. Deutscher Bundestag: *Plenarprotokoll 14/173* (wie Anm. 4), Rezzo Schlauch (Bündnis 90/Die Grünen).

schen anerkannt, sondern weil sie menschliches Leben verkörpern, scheint im Umgang mit ihnen das Selbstverständnis des Menschlichen auf. Weniger als um identifizierende Anerkennung handelt es sich dann um einen Akt der Abstraktion und Selbstreflektion der Gattung »Mensch«.

Eine solche Äußerung steht aber selbst schon im Kontext der Bedeutungsleistung jener Chiffre vom (Bild des) menschlichen Embryo(s). Dieses Bild repräsentiert offenbar mehr als nur die Gestalt des menschlichen Embryos. Die Mehrdimensionalität solcher Bilder liegt auf der Hand, und die eigentlich interessante Frage ist, welche ihrer Repräsentationsmöglichkeiten aufgegriffen und argumentativ besetzt werden. Maurice Merleau-Ponty hat von den »Chiffren des Sichtbaren« gesprochen, die sich dem Rezipienten von Dingen in der Wirklichkeit einprägen.<sup>31</sup> Sichtbarkeit beruht auf visuellen wie kulturellen Voraussetzungen, und was gesehen wird, verwandelt sich in Bedeutung, aber gerade diese Voraussetzungen des Sichtbaren stehen aufgrund der Ritualisierung kultureller Selbstverständlichkeiten und der damit verbundenen Strukturierung von Wirklichkeitsroutinen im Allgemeinen nicht zur Disposition.<sup>32</sup>

Ist die alltägliche, als unmittelbar verstandene Wahrnehmung der Wirklichkeit so gesehen schon relativ voraussetzungsvoll, so verkompliziert sich der Vorgang noch einmal bei solchen Dingen wie der frühembryonalen Lebensform, deren Wahrnehmung ausschließlich über ein eindeutig medial konnotiertes Bild erfolgt. Im Falle des so genannten »Embryos« bedeutet das Bild also bereits selbst das Ding, dessen Repräsentation es sein soll. Etwas nie Gesehenes wird zum zentralen Moment eines gesellschaftlichen Konflikts um die Kriterien von Wahrnehmung und Erkennen, sowohl im manifesten als auch (noch viel mehr) im normativen Sinn. Die Gleichsetzung frühembryonaler Lebensformen mit dem Menschen erfolgt unter der Voraussetzung, dass der »Embryo« sozial nicht existiert, sondern nur organisch, und erst seine Identifikation mit dem Menschen ihn auch sozial adressiert. In diesem Fall würde der »Embryo« in erster Linie eine Bedeutungschiffre darstellen, die vom Achtzeller weitgehend abstrahiert. Insofern wäre die Rede von einem »imaginären Gewebe des Wirklichen« (Merleau-Ponty) mehr als angebracht. Wenn jedoch in erster

31. Maurice Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, S. 20.

32. Vgl. Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986; Anthony Giddens: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt am Main/New York 1988; Jörn Ahrens: »Der Ruf aus der Wildnis. Zivilisation und Ritual«, in: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 12 (2003), H. 1-2, S. 54-66.

Linie ein Imaginäres verhandelt wird, das viel eher auf die Selbstverortung »als Individuen und als Gesellschaft« abzielt, als auf eine mögliche eigene Dignität des Embryo, stellt sich auch die Frage, ob sich eine bioethische/biopolitische Diskussion, die primär um genau eine solche Dignität kreist, überhaupt sinnvoll führen lässt.<sup>33</sup> Die modernen Biowissenschaften haben lebendige Einheiten aus der frühembryonalen Entwicklung des Menschen in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses gerückt. Deren Inklusion oder Exklusion aus der menschlichen Gemeinschaft macht eine neuerliche Definition dessen erforderlich, was unter den Begriff des Menschen gefasst und als Mensch identifiziert werden soll. Nach dem Selbstverständnis der Enquete-Kommission dient ihre Arbeit ganz in diesem Sinne als Beitrag zur »Sinnstiftung« in modernen Gesellschaften.<sup>34</sup> Im Zuge dessen verändert sich sowohl die Repräsentation des Menschen, als sich auch das Medium dieser Repräsentation erweitert.

Zur Diskussion stehen die Attribute des Menschen, während das bloße Leben für sich noch nicht gegen die Wirkmächtigkeit anderer Rechtsgüter gefeit ist. Bedeutsam wird also die Differenz zwischen biologischem und sozialem Menschen. Auch wenn beide menschliche Wesen sind, verwirklicht sich der »Mensch« offenbar erst mittels der Anerkennung als Lebewesen innerhalb eines sozialen, symbolischen und nicht allein natürlichen Kontextes. In diesem Sinne bleibt es von zentraler Bedeutung, den Menschen in einer Weise zu begrenzen, die nicht den Ereignispunkten von Anfang und Ende des Lebens folgt, sondern sich an symbolischen Bedeutungszuschreibungen festmacht.<sup>35</sup> Um sich als mit menschlicher Würde ausgestatteter Mensch zu erweisen, bedarf es zunächst des basalen Rechts auf ein Menschenrecht. Das »Recht, Rechte zu haben« (Hannah Arendt), steht somit am Beginn einer menschlichen Existenz innerhalb von Kultur und Gesellschaft. Insofern es nicht möglich ist, sich das »Recht, Rechte zu haben«, selbst zuzusprechen, bleibt es gebunden an einen passiven Akt der Anerkennung von Außen her. Aus diesem Grund hat Giorgio Agamben die Proklamation der Menschenrechte als Inkubationsphase einer moder-

---

33. Vgl. Jörn Ahrens: »Wo bleibt der Mensch? Das Lebensschutzargument in der biotechnologischen Debatte«, in: Sigrid Graumann, Katrin Grüber (Hg.): *Ethik und Kultur, Jahrbuch des IMEW Berlin*, Münster 2004, S. 39-58.

34. Vgl. *Schlußbericht der Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modernen Medizin«* (wie Anm. 23), S. 23.

35. Dieses Prinzip einer als Kulturpraxis verstandenen Liminalität des Menschen wurde insbesondere von der Ethnologie wiederholt hervorgehoben, vgl. Arnold van Gennep: *Übergangsriten*, Frankfurt am Main/New York 1999; Claude Lévi-Strauss: *Der Blick aus der Ferne*, Frankfurt am Main 1993, S. 53-69.

nen Biopolitik identifiziert, die nichts anderes intendiere, als auf das Leben der Individuen unmittelbar zuzugreifen.<sup>36</sup> Allerdings ist die rechtswissenschaftliche Diskussion zu diesem Komplex ungleich differenzierter, als Agamben suggeriert. Schon der Rechtswissenschaftler Hans Carl Nipperdey hat in aller Deutlichkeit klargestellt: »Die Würde hat jeder, der Menschenantlitz trägt. Daher handelt es sich um ein allgemeines Menschenrecht. Es gilt für Deutsche, Ausländer, Staatenlose.«<sup>37</sup> Genauso hat Ernst-Wolfgang Böckenförde das »emanzipatorische Potential« der Menschenrechte betont, die einen »neuen Begriff der Freiheit des Menschen« hervorgebracht hätten.<sup>38</sup> Als Akt der Anerkennung von Außen her, ist jenes »Recht, Rechte zu haben«, das als Voraussetzung für eine Geltung der Menschenrechte bezeichnet werden kann, auch auf die frühembryonalen Lebensformen anwendbar, wie im ESchG und im StGZ bereits geschehen. Offen bleibt, inwiefern die Rede vom »Menschenantlitz« auf die dort angezielten Entitäten übertragbar ist. Das unterstreicht noch einmal, dass nicht die Möglichkeit der Zuschreibung von Rechten an nicht-menschliche Entitäten an sich kontrovers ist; umstritten sind in diesem Fall vielmehr Reichweite, Bedeutung und Definition des Begriffes »Mensch«.

### III.

Nicht ein reales Abbild steht somit im Vordergrund der Debatte, sondern die Repräsentation eines spezifisch konnotierten Begriffs, dessen Bedeutung ausgeweitet, zumindest aber transformiert wird. Entscheidend ist die Differenz zwischen einer Zugehörigkeit frühembryonaler Lebensformen zur Spezies Mensch und deren eindeutiger Adressierung als »Menschen« im sozialen und kulturellen Raum. Dieses Problem einer Bezeichnung und Definition der Lebewesen und Dinge ist keineswegs neu. Im sokratischen Universum ist es noch das Privileg des Gesetzgebers, die Benennungen der Dinge nach deren Urbildern zu fertigen: »Also auch benennen muß man so, und vermitteltst dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Din-

36. Vgl. Giorgio Agamben: »Jenseits der Menschenrechte«, in: Ders.: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin 2001.

37. Hans Carl Nipperdey: »Die Würde des Menschen«, in: Franz L. Neumann, Hans Carl Nipperdey, Ulrich Scheuner (Hg.): *Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte*, Berlin 1954, S. 3.

38. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Vom Wandel des Menschenbildes im Recht«, in: Gerda Henkel Stiftung (Hg.): *Das Bild des Menschen in den Wissenschaften*, Münster 2002, S. 193-224, hier S. 203ff.



ge ist, nicht aber so wie wir etwa jedes Mal möchten.«<sup>39</sup> Die Benennung ist demnach gleichgesetzt mit einem Akt der Rechtsetzung als autoritative Definition von Wirklichkeit. Platon scheute das Chaos der willkürlichen, subjektiven Benennungen, und nur die Gewalt des Rechts schien eine Gewähr gegen die drohende Anarchie des Weltdeutens zu bieten. Ebenso, wenngleich ohne die Fixierung auf essenzielle Urbilder, bezeichnet Derrida »das Vorgehen, das das Recht stiftet«, als eine »performative und also deutende Gewalt«.<sup>40</sup>

Genauso ist der Term »Mensch« eine distinkte Benennung, und auffällig ist, dass der Mensch sich Sokrates zufolge insbesondere durch die Fähigkeit des reflektierten Beobachtens auszeichnet: »Daher wird unter allen Tieren der Mensch allein Mensch genannt, weil er zusammenschaut, was er gesehen hat.«<sup>41</sup> Die Vernunftmächtigkeit des Menschen, die ihn von den Tieren abhebt, steht also in direktem Zusammenhang mit einer Praxis der Repräsentation, Abstraktion und Sichtbarkeit. Das scheint bemerkenswert, denn offenkundig liegt bereits in der Benennung des »Menschen« eine doppelte Form der Repräsentation vor, insofern dieser die für eine Repräsentationspraxis notwendige kulturelle Kompetenz besitzen und diese im gleichen Augenblick auch auf sich selbst anwenden muss. Dann verwirklicht sich in einer solchen Repräsentationspraxis auch das Bild des Menschen von sich selbst, worin er sich seiner (kultur-)anthropologischen Essenz versichert. Und natürlich bleibt diese Wahrnehmung auch der Produktion eines Imaginären geschuldet. Kein Mensch betrachtet ein Bild vom Menschen wie ein Ding, sondern als Repräsentation seiner Spezies und somit auch seiner selbst. Dieses Bild korrespondiert auf das engste mit dem, was Merleau-Ponty die »Quasi-Gegenwart« und das »ganze Problem des Imaginären« nennt<sup>42</sup> – zwischen Wahrnehmung und Einbildungskraft zu changieren und erst in dieser Ambivalenz Realität zu gewinnen. Sofern sich daran ein Identifikationsverhalten heftet, muss dieses in nicht unerheblichem Maße auch ein durch die Imagination hindurch gegangenes, normativ legitimes sein. Denn eine ungehemmte, unregelmäßige Benennungspraxis kann kulturell wie sozial zu einem ernsthaften Problem werden. »Also auch benennen muß man so, und vermittelt dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Dinge ist, nicht aber so wie wir etwa jedesmal möchten.«<sup>43</sup> Nur scheinbar fixiert Platon mit dieser Einlas-

39. Platon: »Kratylos«, in Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, neu hrsg. von Ursula Wolf, übers. von Friedrich Schleiermacher, Reinbek bei Hamburg 1994, 387d.

40. Derrida: *Gesetzeskraft* (wie Anm. 12), S. 28.

41. Platon: *Kratylos* (wie Anm. 39), 399c.

42. Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist* (wie Anm. 31), S. 18.

sung eine mögliche Essenz der benannten Dinge; denn er folgert so gleich: »Ein Werkzeug ist also auch das Wort.«<sup>44</sup> Damit hat er den arbiträren Charakter des Benennens im Blick. Jenseits der Notwendigkeit einer über Repräsentationspraktiken hergestellten Realität durch Benennung steht für Platon freilich außer Zweifel, dass diese Realität auch unverbrüchlich gültig sein sollte.

Wenn heute das vorrangige soziale Problem im Umgang mit den Biowissenschaften darin besteht, frühembryonale Entitäten in die menschliche Gemeinschaft zu integrieren, wäre die Alternative dazu ihr Ausschluss aus dieser. Es spielt dabei keine Rolle, wie frühembryonale Lebewesen dann genau tituiert wären; wichtig wäre nur, sie nicht als »Menschen« zu etikettieren. »Was den unbestimmten, keineswegs eindeutigen Namen des Tiers erhält (das bloß Lebendige), ist kein Subjekt des Gesetzes oder des Rechts.«<sup>45</sup> Um ein solches »Subjekt des Rechts« herzustellen und zu identifizieren, bedarf es u.a. einer spezifischen Darstellungsform des Menschlichen, die den Begriff »Mensch« mit dessen geläufigem Bild in Deckung bringt.<sup>46</sup> Problematisch daran ist, dass der Begriff »Mensch« nicht nur im Alltagsgebrauch von Kultur weitgehend einer bestimmten Form entspricht. Auch das BVerfG hat auf die Liminalität der Kategorie »Mensch« abgestellt und etwa »Zombies« ausdrücklich daraus ausgeschlossen: »Das Tatbestandsmerkmal ›Mensch‹ ist schon deshalb hinreichend bestimmt, weil damit unmissverständlich an den biologischen Begriff des Menschen angeknüpft wird.«<sup>47</sup> Gemeint ist ganz offensichtlich die Form des geborenen bzw. geburtsbereiten Menschen, die über eine endliche Variationsbreite verfügt. Inwiefern der »Embryo« nach ESchG und StZG mit der Definition des BVerfG zu korrespondieren in der Lage ist, bleibt offen. Will man daher frühembryonale Lebensformen bereits als distinkte »Menschen« anerkennen, als »Subjekte des Rechts«, wäre es notwendig, die Form des »Embryos« mit dem Begriff des »Menschen« zu identifizieren, die Repräsentationsformen des Menschen also auszuweiten. Die Schwierigkeit besteht dann hauptsächlich darin, dass es kulturell zwar durchaus denkbar wäre, eine grundsätzliche Pluralität des »Menschen«

43. Platon: *Kratylos* (wie Anm. 39), 387d.

44. Ebenda.

45. Derrida: *Gesetzeskraft* (wie Anm. 12), S. 37f.

46. Vgl. Giorgio Agamben: »Lebens-Form«, in: Ders.: *Mittel ohne Zweck* (wie Anm. 36); Gesa Lindemann: *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München 2001.

47. BVerfGE 87, 13 (225); zum spezifischen Verhältnis von Rechtsetzung und Bildlichkeit vgl. Costas Douzinas, Lynda Need (Hg.): *Law and the Image. The Authority of Art and the Aesthetics of Law*, Chicago/London 1999.

anzunehmen, Legislative und Judikative bislang aber in besonderem Maße bestrebt sind, eine homogene Definition des »Menschen« aufrechtzuerhalten, selbst wenn dies zu Lasten der Kohärenz des Begriffes wie auch des Gegenstandes geht.

Die Legislative, die in ihrer Praxis der Rechtsetzung auf eindeutige Definitionen ausgeht, ist zu einem permanenten Vergleich zweier Entitäten genötigt (»Mensch« und »Embryo«), die zwar biologisch das gleiche meinen, kulturell aber nicht dasselbe sind. Über ein Bewusstsein für die Arbitrarität des Menschen verfügt die Legislative jedoch kaum. Auch dort, wo ihr an der Integration von Hybridwesen in die menschliche Gemeinschaft gelegen ist, sieht sie ihre Aufgabe vielmehr in der Bewahrung einer eindeutigen Essenz des Menschlichen. Dafür steht etwa folgende Äußerung:

»Erstmals zeichnet es sich ab, daß der Mensch in die Entwicklung des Menschen selbst eingreifen [...] kann. Es stellt sich die Frage: Inwieweit ist der Mensch noch Geschöpf? Inwieweit wird er zum Produkt? Diese Frage geht tief in das Innerste des Menschseins.«<sup>48</sup>

Die Vorstellung von einem arbiträren Menschenbild findet hier offensichtlich keinen Platz. Vielmehr steht die Vorstellung des Geschöpfseins auch für eine Form der Wahrhaftigkeit der Existenz ein.<sup>49</sup> Solche Sätze sind aber immer durch eine deutliche Begründungshypothek belastet. Verändert hat sich der »Mensch« schon immer, auch einschneidend, und »jede Veränderung in der Vorstellung vom Menschen [gibt] eine Veränderung des Menschen selbst wieder.«<sup>50</sup> Bezieht man die Identifikation des »Menschen« strikt auf ein Bild, dessen Unveränderbarkeit zugleich die Basis einer anthropologischen Essenz ausmacht, verliert man zwangsläufig auch jene fortwährende Transformation des Menschlichen aus dem Blick. Die kulturelle Identifikation des »Menschen« unterliegt ihrerseits vielfältigen Metamorphosen und Mutationen. In den Debatten um die Biowissenschaften aber wird oftmals nur eine Bildessenz des »Menschen« gesucht, deren Haltbarkeit zumindest fraglich ist.

48. Deutscher Bundestag: *Plenarprotokoll 14/173* (wie Anm. 4), Maria Böhmer (CDU/CSU).

49. Vgl. dazu beispielsweise das Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Gentechnik und Biomedizin: *Der Mensch: sein eigener Schöpfer?*, Augsburg, 07. März 2001.

50. Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist* (wie Anm. 31), S. 116.