

a. Schockenhoff räumt ein, dass der Begriff der Tugend kein genuin biblischer Begriff ist. Im Alten Testament kommt er nicht vor, im Neuen Testament vor allem in Tugendkatalogen, die aus der heidnischen Umwelt adaptiert werden. Schockenhoff meint jedoch, dass die mit diesem Begriff gemeinte *Sache* in der Bibel vorkommt, ja vorkommen *muss*, insofern auch die Bibel vom *Guten* weiss. Denn das Gute wird, so die Auffassung von Schockenhoff, in der Tugend angeschaut (vgl. Schockenhoffs Rede von „Tugenden als Anschauungsformen des Guten“ z.B. S. 53).

Nach dieser Sicht erkennen wir das Gutsein grosszügigen *Verhaltens* daran, dass in ihm die *Tugend* der Grosszügigkeit erkannt wird. Bei dieser Auffassung ist es folgerichtig, die Aufzählung Gal 5,22f, insofern darin vom Guten die Rede ist, im Sinne von Tugenden zu interpretieren. Doch ist diese Auffassung plausibel? Worin stellt sich das Gute in der Erzählung Luk 10,30ff vor Augen: im *Verhalten* des Samariters? Oder in *Tugend* des Samariters? Am Ende heisst es: „So geh hin und *tu* desgleichen!“ und nicht: „So geh hin und *werde* gleichermassen *tugendhaft*!“

b. Gegen Schockenhoffs Auffassung, dass das Gute in der Tugend angeschaut wird, lässt sich auch folgender Einwand machen: Wie soll die Tugend der Grosszügigkeit einer Person erkannt werden, wenn nicht an ihrem grosszügigen *Verhalten*? Und wenn wir jemandem erklären wollen, was Gosszügigkeit ist: Können wir dies anders als dadurch, dass wir ihm Beispiel für grosszügiges *Verhalten* vor Augen führen? Das bedeutet, dass das Verhalten *epistemisch* und *logisch* primär ist gegenüber der Tugend und dass sich das Gute ursprünglich in einem *Verhalten* und nicht in der Tugend vor Augen stellt.

(A ist *epistemisch* primär gegenüber B, wenn zuerst A erkannt werden muss, um B erkennen zu können. A ist *logisch* primär gegenüber B, wenn B nur über A erklärt, verständlich gemacht oder begrifflich eingeführt werden kann.)

c. Es bleibt freilich die Frage, ob das Verhalten der Liebe nicht eine entsprechende *Verhaltensdisposition* voraussetzt und ob es, wenn dies der Fall ist, dann nicht Sinn macht, im Blick auf diese Verhaltensdisposition von der Liebe als einer *Tugend* zu sprechen. Könnte hier nicht das Wahrheitsmoment der katholischen Position liegen?

Zur Erinnerung: Zum Verständnis christlicher Liebe

Ausgangspunkt Luk 10, 30ff: Was ‚Liebe zum Nächsten‘ ist, zeigt sich hier für die *Aussenwahrnehmung* des geschilderten (emotional bestimmten) *Verhaltens* des Samariters.

Das bedeutet: Grundlegend für das Verständnis christlicher Liebe ist die Unterscheidung

- zwischen einem *Gefühl*, wie es für die *Introspektion* gegeben ist und von einer Person *prädiziert* wird („Peter liebt Gisela),

- und einem emotional bestimmten *Verhalten* wie liebevollem, mitfühlendem, barmherzigen Verhalten, wie es sich für die *Aussenwahrnehmung* zeigt und bei dem die betreffende Emotion eine *adverbiale Bestimmung* ist, die etwas darüber aussagt, *wie* ein Verhalten ist (*wie* sich jemand verhält), nämlich liebevoll, mitfühlend, barmherzig usw.

So wäre es höchst eigenartig, würde der Samariter in Luk 10, 30ff auf die Frage, warum er dem, der unter die Räuber fiel, geholfen hat, antworten: „Ich liebe ihn.“ Bei dieser Antwort wäre Liebe ein Prädikat, das ein Subjekt von sich selbst aussagt.

Das Befremdliche dieser Antwort liegt offenbar genau darin, dass mit ihr die *adverbiale* Bestimmtheit des Verhaltens, als eines Verhaltens der Liebe, zu einer *prädikativen* Bestimmtheit des sich verhaltenden Subjekts gemacht wird. Viel plausibler als diese Antwort ist die Annahme, dass der Samariter überhaupt nicht von Liebe sprechen, sondern einfach sagen würde: „Er brauchte Hilfe.“

An dieser Antwort zeigt sich *erstens*, dass die Liebe, wie sie für die Aussenwahrnehmung im Verhalten des Samariters in Erscheinung tritt, dessen eigenem Blick entzogen ist. Und es zeigt sich daran *zweitens*, dass das Verhalten der Liebe durch die in ihrer Präsenz *erlebte Situation* motiviert ist und nicht durch die Subjektivität des Sich-Verhaltenden, wie es die erste Antwort nahe legt.

Die Samaritererzählung veranschaulicht Liebe zum Nächsten, indem es ein Verhalten vor Augen stellt, bei dem die Aufmerksamkeit des Sich-Verhaltenden auf ganz andere Dinge gerichtet ist als auf Liebe oder Nächstenschaft. Diese zeigt sich der Aussenwahrnehmung in der *Gestalt* (*Gerichtetheit*) dieses Verhaltens. Es handelt sich hier um eine bestimmte Form der *Gestaltwahrnehmung*.

Liebe als etwas, das sich solchermassen in einem Verhalten manifestiert, und zwar für die Aussenperspektive, kann *nach Innen* mit ganz unterschiedlichen *Gefühlen* verbunden sein. In Luk 10, 33 ist es Mitgefühl oder Mitleid.



Selbst noch der Zorn über das Unrecht, das einem Menschen angetan wurde, der dazu antreibt, für diesen einzutreten, kann zu dem gehören, worin sich Liebe zeigt (freilich hier *primär* in der Empathie mit dem Leiden des anderen, erst *sekundär* im Zorn).

Das Verhalten der Liebe kann dabei auch von gegenläufigen Affekten wie Ärger, Ekel usw. begleitet sein, die Überwindung kosten.

Auch wenn Liebe sich als Liebe nach aussen zeigt in einem bestimmten Verhalten, so hat dieses Verhalten nach dem Gesagten doch auch einen *Innenaspekt*, nämlich in Gestalt einer bestimmten *Wahrnehmung* von Situationen und Lebenslagen, in denen Menschen sich befinden, die den Wahrnehmenden zu solchem Verhalten veranlasst und bewegt.

Hier nun liegt der entscheidende Punkt in der Auseinandersetzung mit der katholischen Position, nämlich ob es nicht im Blick auf solche Wahrnehmung von Situationen und Lebenslagen eine entsprechende *Disposition* braucht, die Menschen dazu befähigt, Situationen in dieser Weise wahrnehmen und entsprechend darauf reagieren zu können.

Dies scheint angesichts der Tatsache, dass Menschen Situationen höchst unterschiedlich wahrnehmen und dementsprechend sich verhalten können – engagiert, gleichgültig usw. –, plausibel zu sein.

Die Frage ist dann, wie es zu dieser Disposition kommt, ob Menschen sie sich aus eigenem Vermögen aneignen können oder ob es auch hier ein passivisches Moment in Form eines Sich-bestimmen-Lassens in Bezug auf die Prägung der eigenen Wahrnehmung gibt.

Vgl. hierzu Johannes Fischer u.a. Grundkurs Ethik. Philosophische und theologische Grundbegriffe, Stuttgart: Kohlhammer 2007; darin die Lektion 12 „Ethik und Spiritualität“

Wenn man im Blick auf diese Disposition von einer *Tugend* im Sinne einer „festen Haltung“ spricht, dann kommt viel darauf an, dass die „Festigkeit“ dieser Haltung nicht als ein unverlierbarer Besitz missverstanden wird, mit dem der Mensch zum selbstbestimmten Subjekt und Gegenüber Gottes wird (vgl. das obenstehende Zitat von Schockenhoff), sondern als etwas, das angesichts der Gefahr von Verrohung und Gleichgültigkeit sich immer wieder in Gestalt nicht eines Sich-Bestimmens, sondern eines Sich-bestimmen Lassens erneuern muss.

## **4. Die normative Verfasstheit der sozialen Welt: Menschenwürde, Menschenrechte, Gerechtigkeit**

Mit diesem letzten grösseren Kapitel wendet sich die Vorlesung der Sozialethik zu. Dies gibt Anlass, zunächst mit einer Einleitung zur evangelischen Sozialethik zu beginnen, insbesondere zu den Umbrüchen, die diese nach 1945 erfahren hat. Dies mit dem Ziel, die folgenden Überlegungen zu Menschenwürde, Menschenrechten und Gerechtigkeit innerhalb der evangelischen Sozialethik zu verorten.

## *Evangelische Sozialethik nach 1945*

Erinnert sei zunächst an die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik:

- Individualethik hat es mit der Orientierung *individuellen Lebens* und *Handelns* zu tun. Darin ist auch das gemeinsame Leben und Handeln einer Gemeinschaft von Individuen eingeschlossen, insoweit auch dieses je individuell verantwortet werden muss.
- Sozialethik denkt über die ethischen Aspekte von *Institutionen* bzw. *sozialen Strukturen* wie z.B. Ehe und Familie oder Marktwirtschaft nach, innerhalb deren Menschen leben und handeln. Daher kann man auch von *sozialstruktureller Ethik* sprechen (Arthur Rich).

Der Begriff der *Institution* ist dabei nicht leicht zu definieren. Er bezeichnet sowohl rechtlich fixierte Gebilde wie die Rechtsform der Ehe als auch nicht rechtlich fixierte Gebilde, die in der sozialen Wahrnehmung und Erkenntnis verankert sind, wofür ebenfalls die Ehe ein Beispiel ist, wenn sie im Sinne eines sozialen Leitbilds für eine bestimmte Art von Partnerschaft verstanden wird.

Luthers Traktat vom ehelichen Leben handelt von dieser zweiten Art. Wie bei der Erörterung von Luthers Traktat deutlich wurde, kann es eine sozialetische Frage sein, wie beide Arten von Institutionen sich zueinander verhalten und ob und inwiefern eine nicht-rechtliche Institution nach einer rechtlichen Institutionalisierung verlangt.

Nicht durchgehend wird Sozialethik in dem strengen Sinne einer *Institutionenethik* verstanden. Sieht man sich die Themenbestände in Martin Honeckers voluminösem »Grundriss der Sozialethik«<sup>1</sup> an, dann sind die Übergänge zur Individualethik teilweise fließend (z.B. beim Thema Sexualität). Zu solcher Unschärfe der Abgrenzung mag beitragen, dass die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik insgesamt nicht unumstritten ist. Gegen sie wird eingewendet, dass alles individuelle Handeln immer schon in einem sozialen Kontext steht und dass auch die handelnde Person sozial konstituiert und in ihren Überzeugungen sozial geprägt ist. Daher sei Ethik immer schon Sozialethik.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Martin Honecker, Grundriss der Sozialethik, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.

<sup>2</sup> So Eilert Herms, Gesellschaft gestalten: Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, XII (Vorwort). Herms argumentiert, dass alle Handlungen von Einzelpersonen den Charakter von Interaktionen haben. »Denn einzelne Personen existieren nur in einer gemeinsamen Welt, die sie mit anderen teilen. Nur in einer solchen Welt können sie handeln. Sie können also nur *interagieren*. Und dies wiederum nur so, dass sie durch ihre Interaktion selbst auf die

Doch trifft dieser Einwand nicht den entscheidenden Punkt, nämlich die Frage, ob es Sinn macht, Sozialethik im Sinne einer Ethik, die nach dem Sinn und der Gestaltung von *Institutionen* fragt, von Individualethik im Sinne der Orientierung individuellen Handelns zu unterscheiden.

An früherer Stelle in dieser Vorlesung wurde der Sinn dieser Unterscheidung am Beispiel der Frage der aktiven Sterbehilfe verdeutlicht. Es ist *eines* zu fragen, ob die Tötung auf Verlangen moralisch vertretbar oder gar in bestimmten Fällen moralisch geboten ist. In diesem Fall geht es um die Orientierung individuellen Handelns.

---

Ordnung der Interaktion gestaltenden Einfluss nehmen. Folglich ist Ethik in concreto immer Sozialethik: Ihr Gegenstand sind Interaktionen, die durch sich selbst gestaltenden Einfluss nehmen auf die Ordnung von Interaktion.« (ebd.).



Es ist *ein anderes* zu fragen, ob die aktive Sterbehilfe gesellschaftlich toleriert oder aber unter rechtliche Sanktion gestellt werden sollte, und welche rechtlichen Regelungen im einen wie im anderen Fall am besten geeignet sind. Bei dieser Fragestellung geht es nicht um die moralische Bewertung der aktiven Sterbehilfe, sondern um die rechtliche Regelung der damit aufgeworfenen Problematik.

Das ist ersichtlich zweierlei. Es ist denkbar, dass jemand in individualethischer Perspektive die aktive Sterbehilfe aufgrund des Tötungsverbots ablehnt und dennoch aus liberaler Überzeugung gegen ihre rechtliche Sanktionierung eintritt. Jeder soll es damit halten können, wie er es für sittlich vertretbar hält.

Und es ist umgekehrt denkbar, dass jemand die aktive Sterbehilfe in bestimmten individuellen Notlagen für moralisch vertretbar hält und dennoch, was die rechtliche Regelung betrifft, gegen ihre Legalisierung eintritt, da er für diesen Fall befürchtet, dass die Hemmschwelle gegenüber der Tötung eines Menschen im allgemeinen gesellschaftlichen Bewusstsein gesenkt werden könnte.

Das Beispiel macht deutlich, dass die institutionelle Regelung des Handelns *andere Überlegungen* erfordert als die moralische Bewertung einer Handlung oder Handlungsweise, die Gegenstand einer individuellen Entscheidung oder Wahl ist. Eben dies schlägt sich in der Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik nieder.

Die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik wird gerade durch die Tradition evangelischer Ethik insbesondere in ihrer lutherischen Ausprägung nahe gelegt. Und zwar hat sie hier ihre Wurzeln in der Unterscheidung zwischen der *Person* des Christen einerseits und den *weltlichen Ordnungen* mit ihren *Ämtern* und *Aufgaben* andererseits.

Wie an früherer Stelle in dieser Vorlesung ausgeführt wurde, hat die Rechtfertigungslehre einerseits so etwas wie eine Fokussierung auf die Person zur Konsequenz, insofern das Gutsein der Werke aus der geistlichen Erneuerung und dem Gutsein der Person hervorgeht. Nicht gute Werke machen einen guten Menschen, sondern umgekehrt: der aus Glauben erneuerte Mensch bringt gute Werke hervor.

Gleichsam als Gegengewicht zu dieser „Subjektivierung“ des Guten und seiner Fokussierung auf die Person findet sich andererseits in Luthers Unterscheidung der beiden Regimente bzw. Reiche (vgl. die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“) eine *Objektivierung* des Ethischen in Gestalt der von Gott eingesetzten äußeren weltlichen Ordnungen, für deren Aufrechterhaltung und Gestaltung der Christ sich im Sinne des Dienstes am Nächsten zur Verfügung halten und entsprechende Ämter und Aufgaben übernehmen soll.<sup>3</sup> Darin ist die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik vorgezeichnet, wobei die Prävalenz eindeutig bei der Individualethik liegt.

---

<sup>3</sup> Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: Quellentexte theologischer Ethik, 120-126.

Denn diese reflektiert auf die Leitorientierung, die auch dem Engagement des Christen bezüglich der weltlichen Ordnungen zugrunde liegt und an der sich bemisst, *wie* diese zu erhalten und zu gestalten sind, nämlich, folgt man Luther, im Sinne christlicher Liebe, die den „Nutzen“ des Nächsten sucht.

Es deutet sich hier freilich ein Problem an, das vor allem die in der lutherischen Tradition stehende evangelische Ethik betrifft. Wenn die Ordnungen gottgegeben sind, dann hat dies zumindest der Tendenz nach zur Folge, dass der Hauptakzent der ethischen Reflexion auf der individualethischen Verantwortung liegt, die dem Christen *innerhalb der* weltlichen Ordnungen übertragen ist, und nicht so sehr auf der *Gestaltung der Ordnungen* selbst.

Wirtschaftsethik zum Beispiel ist dann vor allem *Berufsethik*, und so wurde sie in älteren Lehrbüchern der evangelischen Ethik unter der Überschrift »Arbeit und Beruf« abgehandelt.

Diesbezüglich hat das, was man als ‚Modernisierung‘ bezeichnet, eine Umwälzung gebracht. Die Stossrichtung der sozialistischen Kritik im 19. und 20. Jahrhundert in Anbetracht der sozialen Krise als Folge der Industrialisierung richtete sich im Kern dagegen, die ökonomischen (kapitalistischen) Verhältnisse mit der damaligen Verelendung großer Teile der Bevölkerung als *naturgegeben* und damit als *alternativlos* zu betrachten.

Die Entstehung der Sozialwissenschaften – der Soziologie, der Politikwissenschaft und der modernen, am *Markt* orientierten Ökonomik (im Unterschied zu der vormodernen, am *Haushalt* orientierten Ökonomik) – ist eine Folge dieser Entwicklung.

Die Unterscheidung zwischen Individual- und Institutionenethik bekommt dadurch noch einmal eine andere Zuspitzung. In ihr bringt sich die Einsicht zur Geltung, dass soziale Ordnungen und Strukturen gewissermassen menschengemacht und *Gegenstand menschlicher Gestaltung* sind, die als solche eine Herausforderung an die ethische Reflexion darstellt.

Diesbezüglich hat sich insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg ein tiefgreifender Umbruch innerhalb der evangelischen Sozialethik vollzogen. Er bestand in einer großen Ernüchterung hinsichtlich der Möglichkeit direkter theologischer Gesellschaftsdeutungen<sup>4</sup> und in der Anerkennung dessen, dass ›Gesellschaft‹ im modernen Sinne ein *sozialwissenschaftliches* Konstrukt ist und daher angemessen nur in sozialwissenschaftlichen Kategorien beschrieben werden kann.

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu Heinz Eduard Tödt, »Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft«, in: Hans G. Ulrich (Hg.), Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben, München: Chr. Kaiser, 1990, 146-176.



Theologische Deutungen gesellschaftlicher Ordnungen, Strukturen und Entwicklungen, wie sie bis dahin das theologische Denken bezüglich Staat, Recht, Familie usw. bestimmten, mussten von daher als ideologieverdächtige Überhöhungen erscheinen, nicht zuletzt aufgrund ihres wissenschaftlichen Anspruchs, mit dem sie in Konkurrenz traten zur profanen Perspektive der Sozialwissenschaften. Sie nahmen sich wie eine theologische Verdoppelung der sozialen Wirklichkeit aus (vgl. die Kritik des Soziologen Helmut Schelsky) in Gestalt einer eigenen, theologischen Lehre der Gesellschaft, einer »christlichen Gesellschaftslehre«<sup>5</sup> oder einer »Theologie der Gesellschaft«.

---

<sup>5</sup> Die ersten, nach 1945 gegründeten sozialetischen Institute an theologischen Fakultäten in Deutschland hiessen teilweise »Institut für christliche Gesellschaftslehre«.

Demgegenüber setzte sich die Einsicht durch, dass es für eine verantwortliche Gestaltung der sozialen Wirklichkeit unabdingbar ist, dass man sich gemäß dem Kenntnisstand der zuständigen Sozialwissenschaften – Ökonomie, Soziologie, Politikwissenschaft – *wissend* macht und die höchst komplexen Zusammenhänge kennt, in die man dabei eingreift. Die Bedeutung der Theologie bzw. theologischen Ethik liegt demgegenüber in der *ethischen Orientierung in Bezug auf die soziale Wirklichkeit*, die die Sozialwissenschaften beschreiben.

Damit kehrte auf dem Gebiet der Sozialethik die Notwendigkeit der Unterscheidung von *Glaube* und *Wissen* wider, damit nicht Ersterer das Gebiet des Letzteren usurpiert.

Hinweis: EKD-Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“:

- Breite empirische Basis zum Wandel und der Vielfalt von Lebensformen, zu Defiziten der Familienförderungs politik usw.;
- Verzicht darauf, bestimmte Lebensformen – das überkommene Familienbild – direkt theologisch herzuleiten, zum verbindlichen Leitbild zu machen und solchermassen mit religiöser Normativität zu versehen;
- Stattdessen das Bemühen, bei aller Unterschiedlichkeit von Lebensformen bestimmte ethische Leitlinien zu formulieren, auf die es auf dem Hintergrund der biblischen und christlichen Tradition in ihnen gemeinsam ankommt.
- Hinweis zum Begriff des Leitbilds

An die Stelle theologischer Gesellschaftsdeutungen trat eine sozialetische Neuorientierung, welche ›Gesellschaft‹ als einen profanen, gestaltungsoffenen Raum begreift, der hinsichtlich seiner institutionellen Ordnung menschlicher Verantwortung obliegt.<sup>6</sup> Gerade die nach dem zweiten Weltkrieg einsetzende Orientierung der Sozialethik am Begriff der *Institution* zeigt den eingetretenen Bewusstseinswandel an. Der Begriff der Institution tritt an die Stelle theologisch befrachteter Begriffe wie »Ordnung« oder »Schöpfungsordnung« und wird zunehmend in einem soziologischen, theologisch neutralen Sinne gebraucht.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Das kann dann selbst noch einmal theologisch bzw. christologisch begründet werden, so, wenn Ernst Wolf schreibt, »dass die durch Christus erfolgte Entmachtung der Mächte dazu befreit, den Staat in seiner ›Weltlichkeit‹ als Aufgabe *menschlichen* Handelns in Gehorsam gegen Gottes Gebote ›anzunehmen‹«. Werner Schmauch/Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat, München: Chr. Kaiser, 1958, 23f.

<sup>7</sup> Ernst Wolf, der wesentlichen Anteil daran hat, dass sich der Institutionenbegriff in der evangelischen Sozialethik durchsetzt, begründet sein Verständnis der für ihn grundlegenden Institutionen Bund, Ehe und Eigentum freilich noch schöpfungstheologisch aus der biblischen Urgeschichte. Vgl. Ernst Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 168ff.

Man kann im ersten Band der Wirtschaftsethik des Schweizer reformierten Sozialethikers Arthur Rich die kritische Auseinandersetzung nachlesen, die Rich mit den älteren Modellen evangelischer Gesellschaftsdeutung führt. Es sind im Wesentlichen zwei Modelle, die zunächst noch die Nachkriegsdiskussion bestimmt haben.

Auf der einen Seite ist dies die vor allem in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts einflussreiche *Theologie der Ordnungen*<sup>8</sup>, welche in bestimmten ethnischen, sozialen und politischen Gegebenheiten wie Volk, Familie oder Staat göttliche Ordnungen und Stiftungen sah.

---

<sup>8</sup> Vertreter sind vor allem Werner Elert, vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 374-380, Paul Althaus, vgl. aaO., 383-385, und Helmuth Thielicke, vgl. aaO., 391-396.

Diese haben verpflichtenden Charakter für das Leben und Handeln des einzelnen und der Gemeinschaft. Sie fallen theologisch unter den Begriff des „Gesetzes“, der den fordernden Charakter des Willens Gottes gegenüber dem Menschen bezeichnet. Die Ordnungstheologie steht in der Tradition der lutherischen Zweireiche-Lehre – der einzige Vertreter auf reformierter Seite ist Emil Brunner<sup>9</sup> –, und ihre Anfänge reichen bis ins 19. Jahrhundert zurück. Sie lässt sich verstehen als eine konservative Reaktion auf den als krisenhaft erlebten Prozess der Modernisierung. Gegenüber der Veränderungsdynamik in allen Lebensbereichen sollten die der Schöpfung eingestifteten Ordnungen so etwas wie Stabilität, Halt und Orientierung verbürgen.

---

<sup>9</sup> Vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 332-339.

Und es ist auf der anderen Seite die pointiert gegen den Konservatismus der Ordnungstheologie gerichtete, in der reformierten Tradition stehende, von Karl Barth und einigen seiner Schüler vertretene theologische Deutung der Gesellschaft als Raum der »Königsherrschaft Christi«<sup>10</sup>. Im Rahmen dieser Deutung versuchte man mit Hilfe des *Prinzips der Analogie*<sup>11</sup> Kriterien zu gewinnen für eine auf Veränderung gerichtete, »progressive« Gestaltung von Politik und Recht in einem demokratischen Gemeinwesen. Hier war ein Bewusstsein vorhanden für die Gestaltungsoffenheit von Gesellschaft und Politik.

---

<sup>10</sup> Vgl. aaO., 371-373.

<sup>11</sup> Gemeint ist eine *analogia relationis*, d.h. eine Analogie der Beziehungen, die die Beziehung, mit der Gott sich auf den Menschen bezieht, auf die zwischenmenschliche Beziehung und die dementsprechende Gestaltung der politischen und sozialen Ordnung überträgt. Wie Gottes Erwählung dem Menschen und dessen *Heil* gilt, so soll sich auch die sozialetische Gestaltung am Menschen und dessen *Wohl* orientieren. Karl Barth hat dieses Analogiedenken in sozialetischer Hinsicht in seinem Aufsatz »Christengemeinde und Bürgergemeinde« entfaltet. Vgl. dazu Quellentexte theologischer Ethik, 371-373.

Diese theologische Denkfigur war besonders während der in der Bundesrepublik Deutschland geführten Debatten um die atomare Bewaffnung in den fünfziger Jahren sowie in den politischen Aufbrüchen der Zeit nach 1968 in Theologie und Kirche einflussreich.

Für Arthur Rich stehen beide Modelle gleichermaßen unter Ideologieverdacht, da in ihnen – wie Rich es ausdrückt – „Absolutes“ und „Relatives“, theologische Wirklichkeitsdeutung und gesellschaftspolitische Fragen auf unzulässige Weise miteinander verknüpft werden.



Bei allen Modellen dieser Art, so Richs grundsätzliche Kritik, wird „Absolutes in gesellschaftspolitische Prozesse hineinprojiziert“ – der „Schöpferwillen Gottes in die Grundordnungen der Gesellschaft, seine Befreiermacht in die sozialen und politischen Aufbruchsbewegungen der Zeit und die Christokratie in die Analogate gesellschaftlicher Institutionen wie die des Staates“ – mit der Konsequenz einer „ideologieverdächtige[n] Überhöhung derartiger Mächtigkeiten“ und einem „faktisch unvermeidlichen Hang, sei es zu einem konservativen oder sei es zu einem revolutionären Konformismus. Beides ist aber sozialetisch höchst bedenklich.“<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Rich, Wirtschaftsethik, Bd.1, 164f.

Rich zieht hieraus die Konsequenz: „Nicht die sozialpolitischen Zielsetzungen in der konkreten Gesellschafts- und Weltgestaltung sind vom Zuspruch und Anspruch des Letzten, das im eschatologischen Ereignis Jesus von Nazareth transparent geworden ist, primär zu begründen, wohl aber gilt dies von der *christlichen Existenz in der Spezifität ihres sozialetischen Verantwortlichseins*, also im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Institutionen und deren strukturell bedingten Auswirkungen.“<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> AaO., 165f.

Das ist der Ausgangspunkt für Richs eigenen Ansatz. Nicht aus einer theologischen Deutung der *Gesellschaft* sind die sozial- und wirtschaftsethischen Kriterien zu gewinnen, sondern aus der Auslegung der *christlichen Existenz* unter der Fragestellung, in welcher Weise und mit welcher Perspektive sie zu sozial- und wirtschaftsethischer Verantwortung verbindet.

Dies macht den Weg frei dafür, dass sich die Sozialethik, was die *Gesellschaft* und deren Analyse und Erkenntnis betrifft, auf die *Gesellschaftswissenschaften* stützen und durch diese informieren lassen kann und muss, unter Verzicht darauf, die Gesellschaft noch einmal theologisch zu überhöhen.

Richs Formel hierfür war, *dass nicht menschengerecht sein kann, was nicht sachgemäss ist*, und die Sachgemässheit sozialemischer Konzepte bemisst sich daran, dass sie den Realitäten Rechnung tragen, wie sie durch die Sozialwissenschaften analysiert werden.

Rich ist damit zu einem wichtigen, gerade auch ausserhalb der Theologie vielbeachteten Wirtschaftsethiker geworden. Er hat – nach Georg Wünschs Wirtschaftsethik aus den 30er Jahren die erste umfassende evangelische Wirtschaftsethik geschrieben, und deren zweiter Band zeugt von einer intensiven und kundigen Auseinandersetzung mit der Wirtschafts- und Sozialwissenschaft.

Rich hat für seinen eigenen Ansatz eine einprägsame Formulierung gefunden. Er spricht von der „Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe“. Diese Formulierung ist, in Anlehnung an 1. Kor 13, 13, bewusst gewählt. Sie soll einerseits zum Ausdruck bringen – und Rich wird nicht müde, dies zu betonen –, dass, in einem weiten Sinne genommen, Glaube, Hoffnung und Liebe nichts exklusiv Christliches sind, sondern zur menschlichen Grundverfassung gehören. Es gibt sie auch außerhalb des Christentums.

Die Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe ist „in ihrer ethischen Konkretion nicht ausschließlich ans Christentum als religiöses Bekenntnis gebunden“<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> AaO., 127.

Spezifisch christlich ist der Ursprung, dem Glaube, Hoffnung und Liebe sich im Falle von Christinnen und Christen verdanken, sowie die besondere Zuspitzung, die Glaube, Hoffnung und Liebe aufgrund dieses Ursprungs erfahren.

In Richs Worten: »Was spezifisch christlich ist, ist die Erfahrung von Glauben, Hoffnung, Liebe in ihrer Radikalität, eben in ihrer Verwurzeltheit im ganz Anderen des Christuserignisses, das Vertrauen weckt, wo Vertrauenslosigkeit um sich greift, zur Hoffnung ermutigt, wo alle Anzeichen wider die Hoffnung sprechen, und zur Liebe befreit, wo man keine Gegenliebe erwarten kann, sondern gar mit Hass und Feindschaft rechnen muss.

Kurzum, es ist die Erfahrung der Humanität [...] als einer existenzbegründenden Kraft, einer Kraft übrigens, die wirkt, wo es ihr gefällt, wie der Geist weht, wo er will, die also auch dort am Werk zu sein vermag, wo man die Sache Christi religiös nicht kennt.«

Richs sozialemischer Ansatz, wie immer man ihn im einzelnen bewerten mag, ist insofern bemerkenswert, als er das *begründungsorientierte* Verständnis von Sozialethik durchbricht, welches – nicht zuletzt unter dem Eindruck eines begründungsorientierten Verständnisses von Ethik, wie es auch innerhalb der Philosophie dominant war – in der evangelischen Sozialethik weithin geherrscht hat.

Es war die Grundfrage evangelischer Sozialethik nach dem zweiten Weltkrieg, woher sie ihre sozialetischen Kriterien gewinnen und wie sie sie begründen soll: ob aus Bibel und Offenbarung oder aus der Vernunft oder aus einer Mixtur aus beidem. Sowohl bei der Ordnungstheologie als auch bei der Lehre von der Königsherrschaft Christi handelt es sich um theologische Konstruktionen, welche solche *Begründungsleistung* erbringen sollen. Die normative Verbindlichkeit der Ordnungen wurde aus deren Gestiftetsein durch Gott begründet, wie andererseits die Kriterien für die Gestaltung von Staat und Gesellschaft aus dem theologischen Gedanken abgeleitet wurden, dass Staat und Gesellschaft unter der Herrschaft Christi stehen.



Wer diesen Weg theologischer Konstruktion und Begründung nicht mitgehen wollte, dem blieb im Rahmen eines begründungsorientierten Konzepts von Sozialethik allein die Vernunft als Quelle sozialetischer Orientierung. Diese Konsequenz wurde explizit von einigen evangelischen Sozialethikern gezogen (z.B. Martin Honecker). Sie ist freilich mit der Verpflichtung verbunden, tatsächlich zu zeigen und einzulösen, dass und wie die Vernunft aus sich selbst heraus in der Lage ist, die erforderliche Begründungsleistung für sozialetische Kriterien zu erbringen. Was dies betrifft, so ergibt sich ein uneinheitliches Bild. Im Unterschied zur katholischen Moraltheologie hat die evangelische Sozialethik das Problem eines gebrochenen Verhältnisses zur Naturrechtstradition.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu aus katholischer Sicht die kritische Darstellung von Albrecht Langner, Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu

Daher gibt es hier – im Unterschied zu der stark naturrechtlich verankerten katholischen Soziallehre – keine eingeführten Begründungsmodelle und Denktraditionen, auf die man zurückgreifen könnte und die von einem gewissen Konsens getragen sind. Die Folge ist ein eigentümlicher Begründungs-»Pragmatismus«. So spricht Martin Honecker explizit von einer »pragmatische[n] Begründung« sozialemischer Werte, die von einer »faktische[n] Gegebenheit von Werten, Grundwerten ausgeht, deren theoretische Ableitung und Begründung jedoch bewusst offenlässt und offenhält«<sup>16</sup>.

---

ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene, Paderborn u.a.: Schöningh, 1998, bes. 376-429.

<sup>16</sup> Martin Honecker, Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, 147.

Im Rahmen einer konsequent begründungsorientierten Auffassung von Ethik bzw. Sozialethik kann ein solcher Pragmatismus freilich kaum überzeugen, ist er doch gleichbedeutend mit einem Begründungsverzicht und mit der Orientierung am faktisch Geltenden.

Bei Rich gewinnt demgegenüber die Sozialethik ihre Orientierung von der Ausrichtung der christlichen Existenz her im Sinne von Glaube, Hoffnung und Liebe. Wie er selbst betont, haben dabei Glaube, Hoffnung und Liebe keinen irgendwie begründenden Status, sozusagen als oberste sozialethische Prinzipien, aus denen auf deduktivem Wege Werte oder Normen abgeleitet werden können.

Er verdeutlicht dies an der Liebe. Sie ist nicht ein Beurteilungskriterium, das man an ein Problem anlegen könnte, um daraus eine Lösung abzuleiten, sondern vielmehr *ist sie selbst es*, die urteilt und beurteilt.

Rich bezieht sich dafür auf Phil 1,9, wo Paulus schreibt: »Und ich bete darum, dass eure Liebe immer noch reicher werde an Erkenntnis und aller Erfahrung«. <sup>17</sup> Die Liebe kommt hier als *krites* zur Sprache, d.h. als *erkennende, beurteilende* Instanz, nicht als *kriterion*, d.h. als ein Maßstab, an dem die Dinge zu messen sind. Richs Charakterisierung der Liebe als *krites* hat die Liebe als Perzeption im Blick, die Situationen und Handlungen in ihrer moralischen/ ethischen Bedeutsamkeit erfasst und dementsprechend urteilen und handeln lässt.

---

<sup>17</sup> Rich, Wirtschaftsethik, Bd. 1, 168.

## Zur Erinnerung: Kognitive Emotionstheorie

### *Zum Verhältnis von Individual- und Sozialethik*

Seit man zwischen Individual- und Sozialethik unterscheidet, haben sich die Gewichte zugunsten der Letzteren verschoben.<sup>18</sup> Dafür gibt es eine Reihe von Gründen:

- die Erfahrung des permanenten, sich beschleunigenden sozialen Wandels, aber auch der Gestaltbarkeit von sozialen Strukturen, von denen die individuellen Lebensumstände und Entfaltungsmöglichkeiten abhängig sind;

---

<sup>18</sup> »Sowohl die Praktische Philosophie als auch die theologische Ethik oder Moraltheologie haben heute ihren Schwerpunkt auf dem Gebiet der *Sozialethik*.« Ulrich H. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 13. Körtner selbst legt einen starken Akzent darauf, dass angesichts der »Vergesellschaftung des Handelns« die Ethik vornehmlich sozialetisch ausgerichtet sein müsse. Allerdings fasst er den Begriff so weit, dass er Fragen der individuellen – z.B. gleichgeschlechtlichen – Lebensführung mitumfasst.

- die Vergesellschaftung des Handelns in vielen Bereichen – man denke an komplexe, arbeitsteilige Handlungsabläufe und Entscheidungsprozesse –, die individuelle Zuordnungen von Verantwortlichkeiten erschwert;
- die daraus resultierende Notwendigkeit, auch anonyme Instanzen wie Unternehmen oder Verwaltungen als verantwortliche Akteure zu betrachten;
- die Tatsache, dass viele öffentlich kontroverse ethische Fragen auf der Ebene des Rechts geregelt werden müssen usw..

Dies alles bedeutet in der Konsequenz, dass Fragen der *Gesellschaftsgestaltung* in den Vordergrund rücken gegenüber Fragen der individuellen Lebensführung.

Man sollte freilich sehen, dass die Verschiebung der Gewichte hin zur Sozialethik nicht ohne Probleme ist. Über der Frage, *wie* soziale Strukturen zu gestalten sind, kann leicht die andere Frage aus dem theologischen Blickfeld geraten, *wer* hier gestalten soll: also die Frage nach den für solche Gestaltung notwendig vorauszusetzenden *Individuen*, die sozialetische Verantwortung zu übernehmen bereit und in der Lage sind.

An dieser letzteren Frage hängen zentrale theologische Themenbestände, die sich auf die Voraussetzungen beziehen, welche erst zu einer sachgemäßen Wahrnehmung ethischer Verantwortung befähigen. In protestantischer Perspektive ist hier vor allem an die Rechtfertigungslehre denken.

Die Frage nach dem *Menschen*, der Gesellschaft gestalten und sozialetische Verantwortung wahrnehmen können soll, muss daher aus theologischer Sicht den Primat behalten. Es braucht dazu Menschen, für die solche Gestaltung und Verantwortung ein Teil ihres eigenen Lebenskonzepts ist. Sozialetische Verantwortung muss daher in die Perspektive individueller Lebensführung integriert werden.

Ausgesprochen ist dies in der programmatischen Formel »Sozialetik als Verantwortungsethik«<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Wolfgang Huber, »Sozialetik als Verantwortungsethik«, in: ders., *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*, München: Chr. Kaiser, 1990, 135-157. Auch in Körtner's Konzeption evangelischer Sozialetik bezeichnet der Verantwortungsbegriff die individualetische, von der Rechtfertigungslehre her begründete Leitorientierung, unter der die sozialetische Aufgabe wahrgenommen wird. – Verantwortung ist allerdings auch ein genuin sozialetisches Thema im Sinne sozialstruktureller Gestaltung und nicht nur eine individualetische Orientierung. So sind moderne Gesellschaften gezwungen, Verantwortung permanent zu organisieren und durch die Institutionalisierung entsprechender Gremien und Instanzen zu gewährleisten. Darauf ist an späterer Stelle noch zurückzukommen. Auch der Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft«, der in der evangelischen Sozialetik nach dem Zweiten Weltkrieg eine Zeit lang eine zentrale Rolle gespielt hat, enthält eine sozialetische Perspektive, nämlich Gesellschaft so zu gestalten, dass die gesellschaftlichen Individuen an solcher Gestaltung in größtmöglicher Weise mitverantwortlich partizipieren können.



Auf den ersten Blick mag sie befremdlich klingen, ist doch Verantwortung zunächst einmal eine individualethische Kategorie. Doch macht diese Formulierung bewusst, dass es Sozialethik nicht gibt ohne individualethische Verankerung.

Gegen eine einseitige Ausrichtung der theologischen Ethik als Sozialethik im Sinne sozialstruktureller Ethik ist also geltend zu machen, dass die Fragen individueller und gemeinschaftlicher Lebensführung keineswegs obsolet sind. Im Gegenteil: Das Nachdenken über diese Fragen ist gerade für die materiale Orientierung der Sozialethik von entscheidender Bedeutung.

Denn die ethisch verantwortete Gestaltung sozialer Strukturen hat letztlich ihren Sinn ja darin, dem individuellen und gemeinschaftlichen Leben seinen Raum, seine Grundlagen und Entfaltungsmöglichkeiten zu sichern. Daran hat sich im Letzten die Sozialethik auszurichten.

Das Christentum hat eine sozialetische Ausstrahlung nur deshalb entwickelt, weil Christinnen und Christen die Verantwortung auch für die institutionelle Gestaltung des gemeinsamen Lebens als Aufgabe christlicher Lebensführung begriffen haben.

Nur dann kann man die theologische Ethik ganz unter dem Titel ›Sozialethik‹ darstellen, wenn man diesen Begriff so weit fasst, dass er die Individualethik einschließt. In diese Richtung scheint sich der heutige Sprachgebrauch innerhalb der evangelischen Theologie entwickelt zu haben bzw. zu entwickeln. Theologische Ethik und (theologische) Sozialethik sind teilweise zu austauschbaren Begriffen geworden. Wo es sie gibt, sind die Institute für Sozialethik für die theologische Ethik insgesamt an den betreffenden theologischen Fakultäten zuständig.

Besser und der Klarheit dienlicher ist es zweifellos, dem Wort ‚Sozialethik‘ seine unterscheidende Bedeutung zu belassen und es strikt im Sinne von ‚Institutionenethik‘ oder ‚sozialstruktureller Ethik‘ zu verwenden.

Was folgt aus diesen Ausführungen zur evangelischen Sozialethik, wie sie sich nach 1945 entwickelt hat, für die nun folgenden Überlegungen zu Menschenwürde, Menschenrechten und Gerechtigkeit?

Zunächst ist klar, dass es nicht darum gehen kann, nach direkten theologischen *Begründungen* von Menschenwürde, Menschenrechten und Gerechtigkeit zu suchen, etwa in folgender Art und Weise:

„Weil der Mensch durch den dreieinigen Gott geschaffen worden ist, hat er Menschenrechte.“

Eine solche Aussage wirft folgende Fragen auf:

- Inwiefern folgt aus dem Geschaffensein des Menschen durch Gott, dass Menschen individuelle, politische Menschenrechte haben? Die Bibel weiss nichts von solchen Rechten, und ebensowenig die nichtchristliche Antike. In der berühmten Ulpianschen Formel „iustitia est constans et perpetua voluntas suumcuique ius tribuere“ bedeutet das Wort „ius“ *Verdienst* – also: „jedem das zuzuteilen, was er verdient“ – und nicht Recht im Sinne eines individuellen politischen Rechts. Der Gedanke individueller politischer Rechte kommt erst in der Moderne auf.

Das bedeutet für die evangelische Sozialethik, dass sie, wenn sie sich mit Menschenwürde und Menschenrechten befasst, erst einmal *verstehen* muss, wie es zu diesen Konzepten unter den Bedingungen der Moderne gekommen ist und welche Bedeutung ihnen hier zukommt. Direkte theologische Ableitungen sind hier historisch fragwürdig und laufen ins Leere.

- Den Konzepten der Menschenwürde und der Menschenrechte kommt heute in globalem Horizont eine fundamentale Bedeutung für die Ordnung des Zusammenlebens von Menschen mit unterschiedlichsten religiösen und weltanschaulichen Orientierungen zu. Daher muss ihr Sinn, ihre Bedeutung und ihre Geltung auf eine Weise einsichtig gemacht werden, die nicht an *bestimmte* religiöse Orientierungen gebunden ist.

Das muss in dieser Frage auch die Leitlinie einer evangelischen Sozialethik sein, wenn denn gelten soll, dass sie an dem Ziel orientiert ist, (mit Luther gesprochen) den „Nutzen“ des anderen oder das allgemeine Wohl zu befördern. Das schliesst nicht aus, sondern vielmehr ein, dass die evangelische Sozialethik darüber hinaus natürlich auch fragen muss, welche *Affinitäten* es gibt zwischen ihrer eigenen Tradition und den modernen Konzepten der Menschenwürde und der Menschenrechte und was sich aus dieser Tradition für die *inhaltliche Ausgestaltung und Weiterentwicklung* dieser Konzepte gewinnen lässt.

Problematisch wird es, wenn die evangelische Sozialethik sich hier unter dem Druck fühlt, sich als *theologische Ethik* in Abgrenzung zur philosophischen Ethik *profilieren zu müssen*, indem sie Menschenwürde und Menschenrechte mit theologischen Begründungen versieht, womöglich gar mit dem Exklusivanspruch, dass sie *nur in dieser Weise* begründet werden können.



## **Die Normativität der sozialen Welt: Menschenwürde, Menschenrechte, Gerechtigkeit**

Ausgangspunkt dieser Vorlesung war die Lehrbuchdefinition:

„Ethik ist philosophische Reflexion auf Moral.“

Es zeigte sich jedoch bereits im ersten Teil der Vorlesung, dass der Gegenstandsbereich der ethischen Reflexion umfassender ist als die Moral. Und zwar zeigte sich dies bei den *ethischen Standards* z.B. in Gestalt medizinischer Richtlinien, die sich von moralischen Urteilen und Normen dadurch unterscheiden, dass sie durch Übereinkunft und Beschluss in Geltung gesetzt und verbindlich gemacht werden. Auch sie sind Gegenstand ethischer Reflexion.

Ähnliches gilt für die *Normen des positiven Rechts*. Auch sie werden durch Beschluss einer verfassungsgebenden Versammlung oder eines Parlaments in Geltung gesetzt, und auch sie können Gegenstand ethischer Überlegungen sein, insbesondere in der *Rechtsethik*.

Der Bereich der Normativitäten, mit denen die Ethik es zu tun hat, ist also umfassender als der der Moral. Das betrifft insbesondere das, was in diesem Kapitel der Vorlesung „die normative Verfasstheit der sozialen Welt“ genannt werden soll. In diesem Ausdruck steckt eine These, nämlich dass der sozialen Welt eine eigene Form der Normativität eigentümlich ist, die sich von moralischer Normativität unterscheidet. Diese ist Gegenstand der folgenden Ausführungen.

Man versteht, so die daran anschliessende These, Phänomene wie *Menschenwürde*, *Menschenrechte* oder *Gerechtigkeit* nicht, wenn man diese normative Verfasstheit der sozialen Welt nicht versteht. Eine zentrale Bedeutung kommt dabei der Frage zu, wie diese Normativität mit der Moral verknüpft ist.

## **Menschenwürde**

### *Einleitung*

Zu den historischen Wurzeln des Menschenwürdebegriffs vgl. in knappster Zusammenfassung: Art. „Menschenwürde“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, 1124-1127.

Der Gedanke, dass dem Menschen eine besondere Würde zukommt, reicht weit zurück in die Antike, und hier insbesondere in die Stoa.

Vielzitiertes Beleg hierfür ist eine Stelle aus „De officiis“ von Cicero:

„Man muss ... erkennen, dass wir von der Natur gleichsam mit zwei Rollen betraut sind. Die eine von ihnen ist gemeinsam, daher, dass wir alle teilhaben an der Vernunft und dem Vorrang, durch den wir vor den Tieren herausragen, von dem sich das Ehrenvolle und Schickliche herleitet und aus dem die Methode, das rechte Handeln zu finden, entwickelt wird.

Die andere aber ist die, die einem jeden eigentümlich zugewiesen wird. Wie nämlich in den Körpern grosse Verschiedenheiten sind, ... und ebenso den Gestalten teils Würde <dignitas>, teils Anmut innewohnen, so treten in den Seelen noch grössere Verschiedenheiten auf“. (Vom rechten Handeln <de officiis>, Zürich (1953) 1994<sup>4</sup>, 91f)

Unterschieden wird hier zwischen

- der Würde, die allen Menschen gemeinsam ist und aufgrund deren diese gegenüber den Tieren herausragen und die in der menschlichen Vernunft begründet ist. Im Blick auf diese dem Menschen *wesensmässig* zukommende Würde spricht man heute auch von „*inhärenter Würde*“. Dies kennzeichnet die *Menschenwürde*.
- der Würde, die „einem jeden eigentümlich zugewiesen ist“, die also verschiedenen Menschen aufgrund ihrer Eigentümlichkeiten unterschiedlich gegeben. So sprechen wir von der Würde eines Bischofs, oder davon, dass jemand eine würdevolle Haltung bewahrt usw.. Diesbezüglich spricht man auch von „*kontingenter Würde*“, da diese Würde von kontingenten, d.h. dem Menschen nicht wesensmässig zukommenden Bedingungen abhängig ist.

Die überragende Bedeutung, die der Menschenwürdegedanke in der Neuzeit gewinnt, hat in sozialgeschichtlicher Perspektive wesentlich mit der Überwindung der ständisch gegliederten Gesellschaft in den bürgerlichen Revolutionen zu tun.

Sie klagen an Stelle der ständischen Ordnung mit ihren sozialen Ungleichheiten – Adel, Klerus, Bauern usw. – *das Menschsein des Menschen* als die entscheidende Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens und entsprechender Rechte und Pflichten ein. Unter diesem Gesichtspunkt sind alle Menschen gleich (vgl. die Gleichheitsforderung der französischen Revolution). Neben dem Begriff der *Menschenwürde* erlangt hierdurch auch der Begriff der *Menschenrechte* überragende Bedeutung.

## *Bestimmungen des Menschenwürdebegriffs*

Hinsichtlich der Bestimmung des Menschenwürdebegriffs sollen im Folgenden zunächst drei verschiedene Konzeptionen oder Zugangsweisen vorgestellt werden, die in der heutigen Debatte über diesen Begriff anzutreffen sind.

### *1. Menschenwürde aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen*

In theologischen Bestimmungen und Begründungen der Menschenwürde spielt der Rekurs auf Gen 1,27 eine zentrale Rolle: »Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.«



Die biblische Exegese legt den Ausdruck ›Gottebenbildlichkeit‹ in einer zweifachen Hinsicht aus: Erstens wird damit eine herausgehobene Stellung des Menschen innerhalb der geschöpflichen Sphäre bezeichnet. Der Mensch ist Mandatar, Beauftragter Gottes auf Erden, wie der folgende Vers, Gen 1,28, mit dem Herrschaftsauftrag – *dominium terrae* – verdeutlicht, den Gott dem Menschen erteilt. So begriffen hat der Gedanke der Gottebenbildlichkeit einen *relationalen* Sinn, der sich auf die Stellung des Menschen im Vergleich und im Verhältnis zu den übrigen Geschöpfen bezieht (vgl. dazu auch Psalm 8: „Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk, alles hast Du unter seine Füße getan: Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die wilden Tiere ...“).

Diese Stellung kommt dem Menschen nicht kraft seiner Natur zu, sondern der Mensch ist mit seiner Erschaffung von seinem Schöpfer in diese Stellung *eingesetzt*, wie dies Gen 1, 27f verdeutlicht.

Es ist nicht unwichtig, sich diesen relationalen Sinn des Gottebenbildlichkeitsgedankens zu vergegenwärtigen. Ist es doch im Blick auf den *Menschenwürdegedanken*, wie er sich in der Moderne herausgebildet hat, strittig, ob dieser einen besonderen, herausgehobenen Status des Menschen *im Vergleich zu anderen Wesen – Tieren, Pflanzen –* bezeichnet oder nicht vielmehr einen Status, der dem Menschen *innerhalb der Sphäre der menschlichen Sozialität*, d.h. im Verhältnis zu seinen Mitmenschen, zukommt.

Jürgen Habermas hat Letzteres so formuliert, dass die Menschenwürde „diejenige ‚Unantastbarkeit‘ <markiert>, die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander Bedeutung haben kann“<sup>20</sup>.

Die Menschenwürde hat hiernach mit der Beziehung zu tun, in der Menschen *untereinander* stehen, und nicht mit der Beziehung, in der Menschen zur nichtmenschlichen Natur stehen.

---

<sup>20</sup> J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, 62.

Zweitens beinhaltet der Gedanke der Gottebenbildlichkeit eine besondere Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer, in der kein anderes Geschöpf zum Schöpfer steht. Beide Bedeutungskomponenten kommen darin überein, dass die Gottebenbildlichkeit nicht eine *Eigenschaft* des Menschen ist, sondern als ein *Beziehungsgefüge* zu begreifen ist, in das hinein der Mensch erschaffen ist. Seine Gottebenbildlichkeit manifestiert sich in seiner besonderen Beziehung zum Schöpfer und in seiner Stellung in Bezug auf die übrigen Geschöpfe.

## *2. Menschenwürde aufgrund der Eigenart des Menschen als Vernunftwesen*

Der *locus classicus* für diese Auffassung der Menschenwürde findet sich in Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant unterscheidet dort zwischen Dingen, die einen bloß relativen Wert, d.h. einen *Preis* haben, und dem, was einen absoluten Wert, d.h. *Würde* hat.

Dinge können einen Wert haben relativ zu unseren Bedürfnissen oder Interessen, und ihr Wert ist dann von diesen Bedürfnissen bzw. Interessen abhängig. Oder sie können einen Wert haben relativ zum Wert anderer Dinge. Ein solch relativer Wert wird z.B. durch den Geldwert oder Preis eines Dinges ausgedrückt.

Die Menschenwürde ist demgegenüber nicht relativ zu etwas anderem, sondern sie hat einen absoluten Charakter.

Kant drückt dies mit dem Begriff des Zweckes aus. Ein Zweck kann entweder um seiner selbst willen verfolgt werden, oder er kann um eines anderen Zweckes willen verfolgt werden, für den seine Realisierung das Mittel ist. Im ersten Fall messen wir ihm eine absolute, im letzteren eine relative Bedeutung zu. Diese Unterscheidung liegt der Menschheitsformel (auch Zweckformel genannt) des Kategorischen Imperativs zugrunde, in der die Kantische Bestimmung der Menschenwürde formuliert ist:

»Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«<sup>21</sup>

»Zweck« meint in dieser Formulierung »Zweck an sich selbst«, wie Kant auch sagen kann, d.h. nicht Zweck in einem relativen Sinne im Hinblick auf einen weiteren, übergeordneten Zweck, für den er das Mittel ist, sondern in einem absoluten Sinne.

---

<sup>21</sup> Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: ders., Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Teil 1, Darmstadt: WBG, 1983, 61 (BA 67).

Wichtig in dieser Formulierung ist das Wörtlein »bloß«. Selbstverständlich brauchen wir ständig Menschen als Mittel für Zwecke, die wir verfolgen. Wenn wir am Postschalter Briefmarken kaufen, dann brauchen wir die Verkäuferin als Mittel für unseren Zweck. Der entscheidende Punkt ist, dass wir sie nicht *bloß* als Mittel gebrauchen sollen. Hier steht im Hintergrund der Gedanke, dass Menschen als Vernunftwesen zur *Autonomie* bestimmt sind, d.h. dazu, sich selbst das Gesetz ihres Handelns zu geben. Vgl. die Grundform des Kategorischen Imperativs:

„Handle so, dass die Maxime Deines Handelns jederzeit als ein allgemeines Gesetz gelten kann.“



Dies schließt aus, dass Menschen bloß als Mittel zu Zwecken gebraucht werden dürfen, die *andere* gesetzt haben. Jemanden nicht *bloß* als Mittel zu brauchen, heißt also, ihn in dieser seiner Autonomie zu achten. Wir gebrauchen die Verkäuferin am Postschalter nicht *bloß* als Mittel, insofern sie sich freiwillig für diesen Beruf entschieden hat.

Achtung der Menschenwürde heißt hier also: Achtung der *Autonomie* eines jeden Menschen. Autonomie ist dabei keine empirische Eigenschaft, die man an sich oder an anderen durch Beobachtung feststellen könnte.

Vielmehr leitet Kant die dem Menschen als Vernunftwesen eigentümliche Bestimmung zur Autonomie *apriorisch*, d.h. vor aller Erfahrung, rein aus der Vernunft ab. Der Gedanke der Autonomie ist also etwas, das die Vernunft aus sich selbst entwickelt.

Diese Kantische Bestimmung der Menschenwürde wird heute in vielen ethischen Zusammenhängen in Anspruch genommen.

Das betrifft zum Beispiel die Debatte über die Forschung an überzähligen Embryonen aus der In-vitro-Fertilisation. So wird argumentiert, dass solche Forschung die Menschenwürde der Embryonen verletzt, da diese dabei *bloß* als Mittel für Zwecke in Anspruch genommen werden, die über sie verfügt werden.

Mag angesichts der Alternative, überzählige Embryonen absterben zu lassen oder sie für die Forschung im Interesse der Entwicklung neuer Therapien zu nutzen, auf den ersten Blick die zweite Option die bessere sein: Gemäß dieser Argumentation verbietet sich eine solche Nutzung, da sie Embryonen »instrumentalisiert« und damit die Menschenwürde verletzt.

Kritisch kann hier allerdings gefragt werden, ob der Gedanke der Autonomie, auf dem dieses Menschenwürdekonzept beruht, auf überzählige Embryonen aus der In-vitro-Fertilisation überhaupt anwendbar ist. Handelt es sich bei ihnen um Vernunftwesen, auf die sich bei Kant ja die Menschenwürdeformel bezieht?