

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 medizinethischer Richtlinien oder Ethikkodices von Unternehmen, 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* inhärent 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, an der dieser der Frage nachgeht, „welche Auszeichnung und Würde <excellencia et dignitas> in unserer menschlichen Natur liegt“:

„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) 1994⁴, 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*“. Diese Inhärenz 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).

Erst hiermit erlangen die Konzepte der Menschenwürde und der Menschenrechte die gesellschaftliche und politische Bedeutung, die sie für die modernen westlichen Gesellschaften haben. Entscheidend hierfür waren, wie gesagt, die bürgerlichen Revolutionen des 18. Jahrhunderts. Zwar gab es, wie das Cicero-Zitat zeigt und wie sich ebenso am Gedanken der Gottebenbildlichkeit verdeutlichen lässt, eine lange geistesgeschichtliche Linie, die dem Menschen eine Sonderstellung innerhalb des Kosmos zuwies, die sich mit dem Begriff der Würde in Verbindung bringen lässt. Doch hatte dies keine Konsequenzen für die gesellschaftliche und politische Ordnung.

Gerade die Kirchen standen aufgrund ihrer Nähe zur alten ständischen Ordnung mit ihrem Bündnis von Thron und Altar den Ideen der Menschenwürde und der Menschenrechte als gesellschaftlichen und politischen Ordnungskonzepten zunächst skeptisch gegenüber (obgleich es in der französischen Revolution auch nicht unerhebliche religiöse Impulse gegeben hat, wie Hans Joas in seinem Buch „Die Sakralität der Person“ herausgearbeitet hat).

In dieser historischen Genese aus den bürgerlichen Revolutionen des Westens ist das eigentümliche Spannungsverhältnis zwischen *universalem Anspruch* und *partikularer Verwurzelung* begründet, das den Konzepten der Menschenwürde und der Menschenrechte anhaftet:

- Der universale Anspruch bezieht sich darauf, dass alle Menschen *qua Menschen* dieselbe Menschenwürde und dieselben Menschenrechte haben.
- Die Partikularität dieser Überzeugung zeigt sich daran, dass es im globalen Horizont Regionen gibt, in denen nicht die Gleichheit aller Menschen die Grundlage der gesellschaftlichen und politischen Ordnung bildet, sondern andere Kriterien wie Stammeszugehörigkeit und ethnische Herkunft oder auch und insbesondere die Religionszugehörigkeit.

Wenn man, was Letzteres betrifft, vor allem an den Islam denkt, dann darf man doch zwei Dinge nicht vergessen:

- Ihren eigentlichen Siegeszug haben die Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte auch in den westlichen Ländern erst nach 1945 angetreten, und zwar aufgrund der Erfahrungen des 2. Weltkriegs und der Verbrechen des Nationalsozialismus. Dies geschah durch die Schaffung entsprechender *Institutionen* (UNO, UNO-Tribunal in Den Haag, Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte in Strassburg usw.), denen die Aufgabe der Festsetzung von Menschenrechten (UNO-Menschenrechtsdeklaration) und des Schutzes der Menschenrechte übertragen ist. Vor 1945 waren die Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte auch in westlichen Ländern teilweise überlagert von nationalistischen oder völkischen Ideologien, an denen auch die Kirchen (und die Theologie) nicht unbeteiligt waren.

- Auch nach 1945 war die Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte innerhalb der christlichen Kirchen nicht unumstritten. Das betrifft vor allem die orthodoxen Kirchen, die von ihrer Tradition her eine enge Verbindung der Kirche mit dem je eigenen Volk kennen. Im Westen wirkte hier stärker die auf Augustin zurückgehende und in Luthers Zwei-Regimenten-Lehre (später „Zwei-Reiche-Lehre“ genannt) aufgenommene Unterscheidung von Kirche und politischer Ordnung nach, die eine Rezeption der Menschenrechtsidee erleichterte, wie sie dann insbesondere durch den Ökumenischen Rat der Kirchen erfolgte, freilich in ständiger Auseinandersetzung mit den orthodoxen Kirchen.

Die überragende Bedeutung, die der Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte auf dem Hintergrund der Verbrechen des Nationalsozialismus nach 1945 zukommt, schlägt sich in Artikel 1 des Deutschen Grundgesetzes nieder:

„Die Menschenwürde ist unantastbar.“

Nach Auffassung der Väter des Grundgesetzes ist die Menschenwürde eine *dem positiven Recht vorgegebene* Norm – also nicht selbst eine Norm des positiven Rechts, die durch Übereinkunft oder Beschluss der verfassungsgebenden Versammlung festgelegt worden ist und durch Beschluss oder durch innerjuristische Auslegungsspielräume auch wieder revidiert werden kann –, eine Norm, an der alles Recht sich messen lassen muss.

Umstritten ist die Interpretation dieser Norm:

- Ist wirklich gemeint: „Die Menschenwürde *ist* unantastbar“, d.h. sie *kann nicht* angetastet werden?
- Oder ist gemeint: „Die Menschenwürde *darf nicht/ soll nicht* angetastet werden“, was implizieren würde, dass sie angetastet werden *kann*.

Auf diese Frage wird zurückzukommen sein.

Schliesslich: In der bundesrepublikanischen Diskussion stehen weniger die Menschenrechte als vielmehr die *Menschenwürde* im Zentrum, was mit Art. 1 des Grundgesetzes zusammenhängt.

In vielen westlichen Ländern, vor allem im angelsächsischen Raum und in Skandinavien, spielt demgegenüber die Menschenwürde eine untergeordnete Rolle und im Fokus stehen die *Menschenrechte*.

Dies wirft die Frage auf, wie Menschenwürde und Menschenrechte sich zueinander verhalten. Ist beides äquivalent in dem Sinne, dass sich Aussagen über die Menschenwürde in Aussagen über Menschenrechte überführen lassen und umgekehrt?

Auch darauf wird im Folgenden zurückzukommen sein.

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 einfach kraft seiner Natur zu, sondern der Mensch ist mit seiner Erschaffung von seinem Schöpfer in diese Stellung *eingesetzt*, wie dies Gen 1, 27f insbesondere mit dem Herrschaftsauftrag 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“¹.

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.

Diesbezüglich unterscheidet sich die moderne Fassung des Menschenwürdebegriffs auch von Ciceros Würdebegriff, insofern dieser die *excellencia* meint, „durch die wir von den Tieren herausragen“.

¹ 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.

Wie gesagt, ist Vorsicht geboten, hieraus direkt den Menschenwürdegedanken der Moderne zu deduzieren, der sich, folgt man Habermas, auf die „interpersonalen Beziehung reziproker Anerkennung“, auf den „egalitären Umgang von Personen untereinander“ bezieht.

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.«²

»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.

² 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?

Gegen die Kantische Bestimmung der Menschenwürde wird eingewendet, dass sie kontraintuitiv ist – also den Intuitionen widerspricht, die wir mit dem Menschenwürdebegriff verbinden –, weil sie den Begriff der Menschenwürde zu weit fasst. Wenn jemand mich belügt, um daraus Vorteil zu ziehen, dann behandelt er mich als bloßes Mittel.

Doch ist jede derartige Lüge eine Verletzung meiner Menschenwürde?³
Geht es, wenn wir von einer Verletzung der Menschenwürde sprechen,
nicht um gravierendere Sachverhalte?

Ein anderer Einwand lautet dahin, dass Menschenwürdeverletzungen
aufgrund des exzeptionellen Status, den der Begriff der Menschenwürde
bezeichnet, niemals ethisch legitimierbar sein können.⁴ Gibt es aber nicht
Fälle des Gebrauchs eines Menschen als bloßes Mittel, die wir für ethisch
legitim halten?

³ Schaber, Menschenwürde als das Recht, nicht erniedrigt zu werden, in: Ralph Stoecker (Hg.), Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien: övb & hpt, 2003, 119-131, 122.

⁴ AaO., 123.

So schreibt Norbert Hoerster: »Sicher muss man es als eine Instrumentalisierung [d.h. einen Gebrauch als *bloßes* Mittel] ansehen, wenn einem Menschen zu irgendeinem Zweck, der nicht der seine ist, gegen seinen Willen Blut entnommen wird. Ist eine solche Blutentnahme unter gewissen Umständen aber nicht trotzdem ethisch legitim?«⁵

⁵ Norbert Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart: Reclam, 2002, 14.

3. Menschenwürde aufgrund einer empirischen Eigenschaft des Menschen

Die bisher betrachteten Menschenwürdekonzeptionen – Gottebenbildlichkeit; Autonomie – rekurrieren nicht auf empirische Eigenschaften des Menschen.

Dies verhält sich anders bei den nun zu betrachtenden Konzeptionen. Dabei lässt sich unterscheiden zwischen

- Konzeptionen, die den *Gehalt* des Menschenwürdebegriffs über eine empirische Eigenschaft zu bestimmen suchen, und
- Konzeptionen, denen zufolge die Menschenwürde, wie immer sie inhaltlich bestimmt werden mag, etwas ist, das menschlichen Wesen aufgrund ihrer biologischen Eigenschaften, d.h. aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur *species* ‚Mensch‘ zukommt.

Konzeptionen der ersten Art gehen aus von der Überlegung, dass Menschenwürde etwas ist, das für den Menschen spezifisch ist und für das es nichts Vergleichbares bei anderen Wesen gibt.

Also muss dasjenige, was mit dem Menschenwürdebegriff bezeichnet wird, in *spezifisch menschlichen* Eigenschaften aufgefunden werden können, die Menschen von anderen Wesen unterscheiden.

Bei der Suche nach einer solchen Eigenschaft des Menschen scheint es *prima facie* plausibel, im Ausgang vom Gedanken der Würde an deren Gegenteil, die *Entwürdigung* oder *Erniedrigung*, zu denken und den Begriff der Menschenwürde von der spezifisch menschlichen Eigenschaft her zu bestimmen, erniedrigt werden zu können.

Menschen können erniedrigt werden aufgrund ihrer *Fähigkeit zur Selbstachtung*. Diese Überlegung legt es dann nahe, die Menschenwürde als *das Recht zu bestimmen, nicht erniedrigt zu werden* (so Peter Schaber als einer der gegenwärtig führenden Menschenwürde-Philosophen⁶).

Auch diese Bestimmung der Menschenwürde wirft Fragen auf, allem voran die Frage, ob damit wirklich definiert wird, was definiert werden soll. Wird nämlich die Menschenwürde an einer bestimmten Eigenschaft festgemacht, die Menschen haben, dann handelt es sich genau genommen um eine Würde nicht von Menschen *qua Menschen*, sondern von Wesen, die diese Eigenschaft haben.

⁶ Vgl. Schaber, Menschenwürde als das Recht, nicht erniedrigt zu werden, aaO..

Auf den ersten Blick scheint dies auf dasselbe hinauszulaufen. Doch tatsächlich macht dies einen erheblichen Unterschied.

So sorgten in Zürich ethische Richtlinien für die dortigen Alten- und Pflegeheime, die von einem privaten Ethikinstitut erstellt worden waren, für öffentliche Diskussion, weil darin die Frage aufgeworfen wurde, ob im Blick auf Menschen mit fortgeschrittener Demenz von Menschenwürde gesprochen werden kann, da ihnen die Fähigkeit zur Selbstachtung abgeht. Daher können sie auch nicht erniedrigt werden. Wenn aber Menschenwürde in dem Recht besteht, nicht erniedrigt zu werden, dann fehlt diesen Menschen die entscheidende Voraussetzung, um Menschenwürde haben zu können.

Was man hieran sehen kann, ist, dass mit der Bestimmung der Menschenwürde über eine bestimmte Eigenschaft nicht eigentlich die Würde des Menschen *qua* Menschen, sondern eine Würde von Wesen mit der betreffenden Eigenschaft definiert wird.

Ein anderer Einwand gegen diese Bestimmung der Menschenwürde geht dahin, dass sie *kontraintuitiv* ist. Wenn im Bosnienkrieg die serbische Soldateska mit Lastwagen über gefangene Muslime hinweggefahren ist, dann handelt es sich zweifellos um einen Fall von Verletzung der Menschenwürde.

Doch soll diese tatsächlich darin gelegen haben, dass die Muslime durch diese Art der Tötung *erniedrigt* worden sind?

Wird damit diese Würdeverletzung nicht verharmlost? Die Muslime wurden schliesslich auf schreckliche Weise umgebracht.

Was man hieran sehen kann: Jede Bestimmung des Gehalts der Menschenwürde über eine *bestimmte* Eigenschaft des Menschen steht in der Gefahr, vielleicht einen *Aspekt* der Menschenwürde zu treffen, aber nicht das gesamte Bedeutungsspektrum abzudecken, das der Menschenwürdebegriff umfasst.

So viel zu Versuchen, den *Gehalt* der Menschenwürde über eine menschliche *Eigenschaft* zu bestimmen.

Was zweitens Konzeptionen betrifft, die zwar nicht den *Gehalt*, d.h. die *inhaltliche Bestimmung* der Menschenwürde an einer Eigenschaft festmachen, aber doch die Tatsache, dass der Mensch *überhaupt Würde hat*, auf menschliche Eigenschaften, nämlich auf die biologischen Eigenschaften des Menschen im Sinne der Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies zurückführen, so spielen diese Konzeptionen insbesondere in der Debatte über die Menschenwürde des ungeborenen menschlichen Lebens eine Rolle.

Nach dieser Sicht hat ein Wesen Menschenwürde, wenn es bestimmte biologische Eigenschaften hat.

Strittig ist dann, worin diese Eigenschaften bestehen,

- ob in der *Abstammung* von einem Menschen, was bedeuten würde, dass sämtliche menschliche Embryonen, unabhängig davon, ob sie sich in die Gebärmutter einnisten oder nicht, Menschenwürde haben, da sie von Menschen abstammen,
- oder im *Geborenssein* von einem Menschen (so z.B. Habermas in „Die Zukunft der menschlichen Natur“), was bedeuten würde, dass das ungeborene menschliche Leben keinen Anteil an der Menschenwürde hat.

Vgl. zu dieser *biologischen Fundierung* der Menschenwürde Wilfried Härle, Ethik, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2011, 251ff:

Ausgangspunkt von Härles Überlegungen ist die Feststellung, dass Menschenwürde nur Menschen zukommt. Das führt zu der Frage, wer unter den Begriff ‚Mensch‘ fällt. (251)

„Im Unterschied zum Begriff ‚Person‘ ist der Begriff ‚Mensch‘ – zumindest auch – ein *biologischer* Begriff. Als solcher ist er durch die Zugehörigkeit zur Spezies ‚homo sapiens (sapiens)‘ definiert, die eine hochentwickelte Spezies in der Klasse der Säugetiere darstellt.“ (ebd.)

Zwar ist nach Härle das biologische Abstammungsverhältnis zugleich ein *Verwandtschaftsverhältnis*, also eine – wie Härle meint – „soziale Kategorie“ (ebd.; Doch inwiefern handelt es sich bei einem *biologischen* Verwandtschaftsverhältnis um eine *soziale* Beziehung?). Aber dieser soziale Aspekt spielt bei Härles Bestimmung dessen, welche Wesen Menschen und somit Träger von Menschenwürde sind, keine Rolle. Vielmehr ist diese Bestimmung rein *biologisch* gefasst:

„Mensch ist jedes Wesen, das von Menschen abstammt – gleichgültig ob diese Abstammung auf dem Weg über natürliche Zeugung und Empfängnis, durch künstliche Befruchtung oder durch Klonierung erfolgt.“ (aaO. 252).

Nach dieser Bestimmung sind auch Organismen, die rein in die Perspektive der Biologie fallen, wie Embryonen im Stadium der ersten Zellteilungen, *Menschen* und Träger von *Menschenwürde*, da auch sie von Menschen abstammen.

Hintergrund: Debatte um den Status des vorgeburtlichen Lebens, wie sie durch die Reproduktionsmedizin, insbesondere die Präimplantationsdiagnostik (PID), oder durch die embryonale Stammzellforschung ausgelöst worden ist. Interesse, den Schutzbereich menschlichen Lebens bis zur Verschmelzung der Keimzellen auszuweiten, indem der Menschenwürdegedanke auf jeden Embryo appliziert wird.

Dies ist bis heute auch die kirchenoffizielle Position der EKD, vgl. die gemeinsame Erklärung der Kirchen „Gott ist ein Freund des Lebens“ von 1989 S. 43ff.

Hinweis: die evangelische Sicht des vorgeburtlichen Lebens vor Einführung der In-vitro-Fertilisation.

Doch *können* menschliche Embryonen *Menschen* und *Träger* von *Menschenwürde* sein?

Wir machen bereits sprachlich einen Unterschied zwischen einem Menschen und einem menschlichen Organismus: Ein Mensch *hat* einen Organismus, aber er *ist nicht* dieser Organismus.

Diesen Unterschied machen wir bereits bei nichtmenschlichen Lebewesen.

Wenn wir sagen: „Da hoppelt ein Hase über die Wiese“, dann meinen wir nicht: „Da hoppelt ein hasenartiger Organismus über die Wiese.“ Auch ein Hase *hat* einen Organismus und *ist nicht identisch mit* einem Organismus.

Von menschlichen Embryonen als *organismischen* Entitäten kann also nicht „Menschsein“ ausgesagt werden.

Erst recht steht die Applikation des *Menschenwürdegedankens* auf menschliche Embryonen im Widerspruch zu diesem Gedanken. So wäre es für Kant undenkbar gewesen, dass sich dieser Gedanke auf *Organismen* oder menschliche *Körper* bezieht. Träger von Menschenwürde sind vielmehr menschliche *Personen*, die als solche zur Autonomie bestimmt sind:

„Handle so, dass Du die Menschheit sowohl in Deiner eigenen *Person* als auch in der *Person* jedes anderen jederzeit als Zweck und niemals bloss als Mittel gebrauchst!“

Die Rede von der Menschenwürde menschlicher Embryonen beruht daher auf einem *kategorialen Missverständnis*. Embryonen gehören als organismische Entitäten einer anderen Kategorie von Seiendem zu als Personen.

Eine Position, wie Härle sie vertritt, sieht sich darüber hinaus dem Vorwurf des *Speziesismus* ausgesetzt.

Als Speziesismus bezeichnet man eine Auffassung, die Menschen allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies in ethischer Hinsicht einen höherrangigen Status als anderen Lebewesen zubilligt.

Kritiker einer solchen Auffassung wie z.B. der Utilitarist Peter Singer halten dagegen, dass diese Auffassung irrational sei.

Massgebend für den moralischen Status bzw. die moralische Berücksichtigung eines Wesens können nur dessen *tatsächliche Eigenschaften und Fähigkeiten* sein, nicht aber dessen Spezieszugehörigkeit. Nach dieser Sicht können hochentwickelte Tiere eine grössere moralische Berücksichtigung verdienen als z.B. Menschen im persistierenden Wachkoma.

Härle ist sich des Speziesismus-Einwands bewusst, sieht darin aber keinen wirklichen Einwand.

Vielmehr hält er ausdrücklich fest, dass das Konzept der Menschenwürde – wie auch das christliche Verständnis des Menschen – „*konstitutiv speziezistisch*“ (257) sei. Das scheint von seiner Position her konsequent zu sein: Die Menschenwürde ist mit der biologischen *Eigenschaft* der *Spezieszugehörigkeit* gegeben.

Man kann und muss hier freilich fragen, ob nicht die Charakterisierung des Menschenwürdegedankens als „speziezistisch“ auf einem Missverständnis des Menschenwürdegedankens beruht.

Bezeichnet dieser doch einen Status, den der Mensch *innerhalb der menschlichen Gemeinschaft* hat und der entsprechende Pflichten seitens seiner Mitmenschen impliziert, und *nicht* einen höherrangigen Status des Menschen *gegenüber der aussermenschlichen Natur*, wie dies mit dem Begriff des Speziesismus unterstellt wird.

Vgl. noch einmal Habermas' Charakterisierung, wonach dass die Menschenwürde nicht eine „Eigenschaft“ ist, „die man von Natur ‚besitzen‘ kann wie Intelligenz oder blaue Augen“. Vielmehr markiere sie „diejenige ‚Unantastbarkeit‘, die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander Bedeutung haben kann“⁷.

⁷ J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, 62.

Eine alternative Sicht: Die Menschenwürde ist nicht in menschlichen Eigenschaften, sondern in der *Seinsart* des Menschseins begründet

Nach dem Gesagten führt es in die Irre, wenn die Frage, welche Wesen Menschen *im Sinne von Trägern von Menschenwürde* sind, im Rekurs auf den *biologischen Begriff* des Menschen beantwortet wird. Der Begriff der Menschenwürde hat es mit Pflichten zu tun, *die Menschen gegenüber Menschen* im Sinne menschlicher *Personen* haben. Er bezieht sich mithin auf den Menschen *als Mitglied der sozialen Welt* und nicht auf den Menschen *als biologische Entität innerhalb der natürlichen Welt*.

Dass Menschsein mehr ist als nur ein biologischer Sachverhalt, das zeigt sich an der Sprache, nämlich am Wort ‚Mensch‘. Dieses fungiert in manchen Zusammenhängen als ein *nomen dignitatis*, d.h. als ein *Würdeprädikat*, also als ein Ausdruck mit *normativer* Bedeutungskomponente.

Man denke an den Ausruf „Das sind doch Menschen (d.h. Wesen, die so nicht behandelt werden dürfen)!“ in Anbetracht der Folterung oder Erniedrigung von Menschen. *So gesehen ist die Menschenwürde bereits unserer Sprache inhärent.*

Hier gibt es einen ersichtlichen Unterschied zu Wörtern wie ‚Tier‘ oder ‚Pflanze‘, die Dinge in der natürlichen Welt bezeichnen und keine normative Bedeutungskomponente haben.

Woher kommt der normative Bedeutungsgehalt des Wortes ‚Mensch‘?

Um dies zu verstehen, ist es notwendig, den Unterschied zwischen der *natürlichen Welt* und der *sozialen Welt* genauer in den Blick zu nehmen.

- Mit der natürlichen Welt verbinden wir die Vorstellung, dass die Dinge dort unabhängig von uns Menschen sind, was sie sind: ein Grashalm, ein Stein, ein Affe usw.. Das alles ist Gegenstand der (z.B. naturwissenschaftlichen) *Erkenntnis*.
- Die soziale Welt ist demgegenüber dadurch charakterisiert, dass sie auf *Anerkennung* und *Achtung* gegründet ist.

Das ist die *These*, die im Folgenden genauer ausgeführt werden soll: Wesen, die zur sozialen Welt gehören, haben eine andere, eben in *Anerkennung* fundierte *Seinsart* (*Art zu sein*) als sie Wesen in der natürlichen Welt haben. *In dieser Seinsart ist die Menschenwürde enthalten.*

A. Anerkennung

Es war von Anerkennung und Achtung als den Konstitutiva der sozialen Welt die Rede.

Was zunächst die *Anerkennung* betrifft, so entscheidet sie über soziale *Zugehörigkeit* und sozialen *Status* sowie über die damit verbundenen *Rechte* bzw. *Pflichten* Dritter.

Ein Beispiel ist die behördliche Anerkennung eines Invalidenstatus, die diesen Status und die damit verbundenen Rechte allererst *verleiht*. Nicht schon aufgrund körperlicher oder psychischer Defizite hat jemand den *sozialen Status* des Invaliden, sondern erst damit, dass er *als Invalide behördlich anerkannt wird*. Ein anderes Beispiel: Flüchtlingsstatus.

Die Anerkennung unterscheidet sich dabei von willkürlicher Zuerkennung dadurch, dass sie an *soziale Regeln* gebunden ist, die festlegen, *wem aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung sozial geschuldet ist* (vgl. das Beispiel der behördlichen Anerkennung eines Invalidenstatus). Das bedeutet, dass die soziale Welt *normativ verfasst* ist.

Wichtig ist dabei, dass dem Invaliden die behördliche Anerkennung als Invalide *nicht moralisch* geschuldet ist. Sie ist ihm geschuldet aufgrund der geltenden, gesetzlich festgelegten Regeln für die Anerkennung eines Invalidenstatus. Insofern sie in solchen sozialen Regeln angelegt ist, handelt es sich bei der normativen Verfasstheit der sozialen Welt um etwas anderes als um Moral.

Die soziale Welt kompensiert mit ihrer Normativität ein *epistemisches Paradox*, das aus der *Kreativität* der Anerkennung resultiert, die dasjenige, was anerkannt wird, allererst *hervorbringt* (vgl. Invalidenstatus):

- Wie kann etwas als *wirklich* anerkannt werden, das nicht schon *wirklich ist*, sondern erst aufgrund dieser Anerkennung *wirklich wird*?

Nicht weil jemand einen bestimmten sozialen Status *schon hat*, muss er in diesem anerkannt werden, sondern er muss dies, weil er die betreffenden Kriterien (z.B. für einen Flüchtlingsstatus) erfüllt, und er *hat* diesen Status aufgrund der (faktischen) Anerkennung, die ihm aufgrund dieses Erfülltseins zugleich (normativ) *geschuldet* ist.

Alle Begriffe, die soziale Zugehörigkeit oder sozialen Status bezeichnen, haben daher eine normative Bedeutungskomponente.

Invalide zu sein, und zwar nicht im Sinne eines physischen oder psychischen Zustands, sondern im Sinne eines sozialen Status, heisst, jemand zu sein, dem aufgrund des Erfülltseins der hierfür geltenden Kriterien die behördliche Anerkennung als Invalide *geschuldet* ist.

Anderes Beispiel: Kollege. Normativer Bedeutungsgehalt: „Das ist ein Kollege (d.h. jemand, dem die Anerkennung und Achtung als Kollege geschuldet ist)!“

Oder man mag sich diesen auf geschuldeter Anerkennung beruhenden Charakter der sozialen Welt am Beispiel eines *sozialen Rituals* verdeutlichen, das einen bestimmten sozialen Status *verleiht*, nämlich einem Ritterschlag:

Wie kann die bloße Berührung mit einem Stück Metall einen Nichtritter in einen Ritter verwandeln? Magie? Hexerei? Verständlich wird dies erst, wenn man dies als ein *Ritual* zur Erzeugung derjenigen *sozialen Anerkennung* als Ritter versteht, *kraft deren* der Betreffende Ritter *ist*.

Deshalb wird dieses Ritual *öffentlich* vollzogen. Zugleich ist diese Anerkennung *sozial geschuldet* aufgrund der sozialen Regel, dass derjenige, der einen Ritterschlag erhalten hat, als Ritter anerkannt werden muss. Daher hat auch das Wort ‚Ritter‘ einen normativen Bedeutungsgehalt: Ritter zu sein heisst, jemand zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Ritter geschuldet ist.

Dies ist mit *Seinsart* der sozialen Welt im Unterschied zu derjenigen der natürlichen Welt gemeint: Es handelt sich um ein *Sein* – Invalide-Sein, Kollege-Sein, Ritter-Sein –, das aus *faktischer* und *zugleich geschuldeter* sozialer Anerkennung (und Achtung) resultiert.

Dieses Geschuldetsein ist, wie gesagt, kein *moralisches*, sondern ein *soziales* aufgrund entsprechender *sozialer Regeln*. So ist dem Invaliden die Anerkennung als Invalide nicht moralisch geschuldet, sondern aufgrund geltender gesetzlicher Bestimmungen. Die soziale Welt ist durch eine unüberschaubare Vielzahl solcher *geschriebener* und *ungeschriebener* – vgl. das Beispiel des Kollegen – Regeln strukturiert und geordnet.

Hierauf beruht ihre *Normativität*, die sie von der natürlichen Welt unterscheidet.

Was für das Invalide-Sein, Kollege-Sein oder Ritter-Sein gilt, nämlich dass es sich dabei um einen normativ imprägnierten Sachverhalt handelt, das gilt auch für das *Mensch-Sein*, wenn dieses nicht in einem biologischen Sinne aufgefasst wird, sondern im Sinne der sozialen Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft:

(1) *Mensch sein heisst, ein Wesen sein, dem aufgrund (gewisser) natürlicher menschlicher Eigenschaften die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist.*

Hier liegt die Erklärung dafür, dass das Wort ‚Mensch‘ – im Unterschied zum Wort ‚Tier‘ oder ‚Pflanze‘ und anderen derartigen Begriffen der *natürlichen Welt* – einen *normativen* Bedeutungsgehalt hat, wie er in dem Ausruf „Das sind doch Menschen!“ zum Ausdruck kommt.

Dieser Ausruf klagt die *geschuldete* Anerkennung und Achtung von Menschen als Menschen ein. In ihm kommt die spezifische *Seinsart* des Menschseins im Sinne der Zugehörigkeit der sozialen Welt zum Ausdruck.

Dieser Seinsart des Menschseins entspricht eine bestimmte *epistemische* Gegebenheitsweise:

Menschsein im Sinne der Zugehörigkeit zur sozialen Welt ist nicht – wie das Sein von Entitäten der natürlichen Welt, also auch das biologische Menschsein – für die Erkenntnis, sondern nur für die Anerkennung gegeben. Anders ausgedrückt: Wir können das Menschsein eines Menschen im Sinne seiner Zugehörigkeit zur sozialen Welt nicht erkennen, sondern nur anerkennen, da er allein kraft solcher Anerkennung der sozialen Welt zugehört.

Hier liegt der Irrsinn der nationalsozialistischen Rassenforschung, mit der man „Menschen“ von „Untermenschen“ zu unterscheiden suchte, so als wäre dies eine Frage der naturwissenschaftlichen *Erkenntnis*.

Hinweis: Parallele zum Personbegriff. „Personsein ist nur für die Anerkennung gegeben.“ (Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, 193)

Beispiel: Personsein von Neugeborenen, kann nicht erkannt, sondern nur anerkannt werden.

Zugleich liegt in dieser Fundiertheit des Menschseins in der Anerkennung dessen *tiefe Verletzlichkeit* begründet. Menschen kann diese Anerkennung (faktisch) verweigert werden, und sie können als Nichtmenschen oder „Untermenschen“ behandelt werden.

Diese *faktische* Verweigerung hebt freilich nicht auf, dass ihnen diese Anerkennung *normativ* geschuldet ist, d.h. dass sie *Menschen sind* (siehe oben die Definition (1): *Mensch sein heisst, ein Wesen sein, dem aufgrund natürlicher menschlicher Eigenschaften die Anerkennung als Menschen geschuldet ist*).

Mit der blossen Übertretung oder Verletzung einer Norm wird nicht deren normative Geltung ausser Kraft gesetzt.

Daher muss im Blick auf die soziale Welt zwischen einem zweifachen Status unterschieden werden:

- dem *faktischen Status*, den Menschen in einer Gesellschaft haben und der in *faktischer Anerkennung* oder *Nichtanerkennung* gegründet ist: In diesem Sinne haben in der nationalsozialistischen Rassenideologie bestimmte Gruppen von Menschen den Status von Nicht-Menschen oder „Untermenschen“ gehabt;
- und dem *normativen Status*, der in *geschuldeter Anerkennung* gegründet ist: Mensch sein heisst, ein Wesen sein, dem aufgrund natürlicher menschlicher Eigenschaften die Anerkennung als Mensch geschuldet ist.

Die faktische Verweigerung der Anerkennung von Menschen als Menschen hebt den normativen Status ihres Menschseins nicht auf.

Damit sind wir nun in der Lage, den Begriff der *Menschenwürde* zu verstehen. Dieser Begriff macht lediglich den normativen Gehalt des *sozialen* Begriffs des Menschen explizit:

(2) Menschenwürde zu haben heisst nichts anderes als eben dies: jemand zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist.

Das aber ist nach dem Gesagten gleichbedeutend damit, ein Mensch im sozialen Sinne zu sein (vgl. oben (1)).

Hieraus ergibt sich nun auch eine adäquate Interpretation von Art. 1 des Deutschen Grundgesetzes: „Die Menschenwürde *ist* unantastbar (nicht: Sie *darf nicht* angetastet werden).“

Denn: Wenn Menschenwürde zu haben heisst, jemand zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist, dann kann einem Menschen die Menschenwürde durch nichts genommen werden, mag er auch noch so sehr erniedrigt oder misshandelt werden. Denn das alles löscht nicht aus, dass ihm die Anerkennung und Achtung als Mensch *geschuldet* ist, d.h. dass er Menschenwürde *hat*. Daher *ist* die Menschenwürde unantastbar.

Wird die Menschenwürde in dieser Weise als *Implikat des sozialen Begriffs des Menschen* begriffen, dann bedarf die Menschenwürde keiner philosophischen oder theologischen *Begründung*. Sie kann vielmehr nur *verstehend aufgewiesen werden*, indem man die normative Verfasstheit der sozialen Welt erhellt, in der sie enthalten ist.

Das bedeutet zugleich: *Wer die Menschenwürde missachtet, der missachtet nicht bloss moralische Normen, sondern eine soziale Realität, nämlich dass es sich bei den Opfern der Missachtung um Menschen im Sinne von Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft handelt. Der Ausruf „Das sind doch Menschen!“ in Anbetracht der Erniedrigung oder Folterung von Menschen klagt diese *Realität* ein.*

Vorzug dieser Bestimmung der Menschenwürde über die Seinsart des Menschseins gegenüber Bestimmungen der Menschenwürde über menschliche Eigenschaften:

- Auch solche Menschengruppen, die bei der Fundierung der Menschenwürde in *besonderen* menschlichen Eigenschaften wie Vernunft, Handlungsfähigkeit usw. ausgeschlossen wären – geistig Behinderte, Demente usw. –, haben als Mitglieder der sozialen Welt an der *Seinsart* des Menschseins teil und somit Menschenwürde.
- Der Speziesismus-Vorwurf greift hier nicht. Denn die Menschenwürde ist hier nicht mit der biologischen Spezieszugehörigkeit gegeben, sondern mit der Zugehörigkeit zu der auf Anerkennung und Achtung gegründeten sozialen Welt.

Wie gesagt, liegt das Fragwürdige der Auffassung, dass das Konzept der Menschenwürde „konstitutiv speziezistisch“ ist, darin, dass der Begriff der Menschenwürde damit auf das *Verhältnis zwischen dem Menschen und der aussermenschlichen Natur* bezogen wird, im Sinne eines höherrangigen Status des Menschen gegenüber Tieren und Pflanzen. (vgl. Härle, aaO. 256f)

Demgegenüber ist es die These der vorstehenden Überlegungen, dass der Begriff der Menschenwürde den Menschen gerade *nicht* im Verhältnis zur aussermenschlichen Natur kennzeichnet, sondern *als Mitglied der sozialen Welt*. Es geht bei diesem Begriff um *Pflichten, die Menschen gegenüber Menschen haben* (so z.B. auch in Kants Menschenwürdekonzepktion). Das Verhältnis zur aussermenschlichen Natur bleibt dabei gänzlich aussen vor.

Hinweis: Härle beruft sich für seine Auffassung auch auf die biblische Sicht der Sonderstellung des Menschen (vgl. Gen 1, 27; Psalm 8, 6f), bei der es in der Tat um das Verhältnis zwischen Mensch und nichtmenschlicher Schöpfung geht. Doch wirft dies, wie gesagt, eher die Frage auf, ob man den Menschenwürdegedanken, wie er sich in der Moderne herausgebildet hat, so bruchlos mit der biblischen Sicht der Sonderstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung in Verbindung bringen oder gar aus ihr ableiten kann.

Es gibt gewiss wichtige Parallelen wie die Akzentuierung der Einzigartigkeit eines jeden Menschen. Aber man muss vorsichtig damit sein, den Menschenwürdegedanken in seiner modernen Ausprägung auf die Bibel zurückzuprojizieren.

B) Achtung

Es war die Rede davon, dass die soziale Welt auf *Anerkennung* und *Achtung* gegründet ist. Die *Anerkennung* bezieht sich auf soziale Zugehörigkeit und sozialen Status, die *Achtung* auf die *Pflichten* und *Rechte*, die mit Zugehörigkeit und Status verbunden sind.

So sind z.B. mit einem Invalidenstatus bestimmte Rechte auf staatliche Unterstützung verbunden. Es handelt sich bei diesem Beispiel um *soziale* (nicht moralische) Rechte, genauer um Rechte, die gesetzlich verbrieft sind.

Demgegenüber sind an das *Menschsein* im Sinne der sozialen Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft *moralische Pflichten* geknüpft, die Menschen gegenüber Menschen haben: sie z.B. nicht zu erniedrigen, zu foltern usw. usw.

Im Begriff der Menschenwürde verbinden sich mithin soziale Anerkennungspflichten – nämlich die Pflicht, Menschen als Menschen anzuerkennen – mit moralischen Achtungspflichten (z.B. Menschen nicht zu erniedrigen, zu foltern usw.).

Die Menschenwürde kann daher im Prinzip auf *zweierlei Weise* verletzt werden:

- indem Menschen die *soziale Anerkennung* als Menschen verweigert wird und sie als Nicht-Menschen oder „Untermenschen“ behandelt werden (vgl. die Rassenideologie des Nationalsozialismus);
- indem Menschen zwar als Menschen anerkannt werden, aber ihnen die *moralische Achtung* als Menschen vorenthalten wird und diesbezügliche moralische Normen verletzt werden.

Die Frage, welche moralische Pflichten zur Achtung der Menschenwürde gehören, lässt sich nicht abschliessend beantworten. Vielmehr gibt es diesbezüglich seit dem 18. Jahrhundert einen Prozess zunehmender Sensibilisierung, der bis heute nicht abgeschlossen ist.

So setzt die Ächtung der Folter erst im 18. Jahrhundert ein. In moralischer Hinsicht ist hier die Frage entscheidend: „Was bedeutet es für einen Menschen, erniedrigt oder gefoltert zu werden oder Bedingungen äusserster Armut ausgesetzt zu sein?“

Wie erwähnt, ist in der heutigen Menschenwürdedebatte die Frage strittig, ob sich der *moralische Gehalt* des Menschenwürdegedankens auf eine einzige Norm reduzieren lässt. Ein diesbezüglicher Vorschlag lautet, wie gesagt, die Menschenwürde als das Recht, nicht erniedrigt, d.h. in seiner Selbstachtung verletzt zu werden zu definieren (Schaber, aaO.).

Man kann die Plausibilität eines solchen Vorschlags nur an Beispielen für Menschenwürdeverletzungen überprüfen, unter der Fragestellung, ob sich Beispiele beibringen lassen, die wir eindeutig als Menschenwürdeverletzung betrachten, die aber nicht den Charakter von „Erniedrigung“ haben.

Vgl. das Beispiel aus dem Bosnien-Krieg, in dem die serbische Soldateska mit Lastwagen über gefangene Muslime hinweg gefahren ist.

Ähnliche Fragen stellen sich hinsichtlich der Reduktion der Menschenwürde auf den Gedanken der Autonomie (Kant). Auch hier ist zu fragen, ob die Menschenwürdeverletzung in diesem Beispiel adäquat beschrieben ist, wenn sie daran festgemacht wird, dass die Autonomie der Muslime verletzt worden ist.

Solche Beispiele zeigen, dass gegenüber Versuchen, den moralischen Gehalt der Menschenwürde auf eine einzige Norm zu reduzieren, Zurückhaltung geboten ist. Die Sensibilisierung für diesen Gehalt, d.h. für das, was Menschen *qua* Menschen moralisch geschuldet ist bzw. was ihnen unter keinen Umständen angetan werden darf, ist ein komplexer geschichtlicher Prozess, der durch immer neue Erfahrungen von Unrecht und Leid, das Menschen angetan wird, in Gang gehalten wird. Die Grenze zwischen moralischen Normen, die zum Gehalt der Menschenwürde gehören, und anderen moralischen Normen kann dabei fließend sein.

